

# TESIS DOCTORAL

2018

**DELEUZE Y EL IDEALISMO ALEMÁN**

EXSISTENTIA y DIFERENCIATION: EL ARTE DE LA IRONIA MUDA

**Ignacio Miguel González García**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFIA**

**Director de tesis FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ**  
**Catedrático de Filosofía**



# INDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPITULO 1. EL IDEALISMO ALEMAN .....</b>	<b>48</b>
1.1 LOS IDEALISTAS Y SUS QUERELLAS .....	49
1.2 FICHTE.....	59
1.2.1 EL YO EN FICHTE. SU CODIFICACION .....	59
1.2.2 EL PRIMER PRINCIPIO EN FICHTE .....	69
1.2.3 EL DELEUZE DE FICHTE .....	80
1.3 SCHELLING .....	85
1.3.1 EL YO ABSOLUTO .....	89
1.3.2 LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA.....	94
1.3.3 FILOSOFIA DE LA LIBERTAD (1801-1803- 1809).....	95
1.3.4 PRODUCCION Y LIBERTAD (1809 - 1820).....	101
1.3.5 EL DELEUZE DE SCHELLING .....	108
1.4 HEGEL.....	113
1.4.1 AÑOS DE FORMACION.....	115
1.4.2 HEGEL EN JENA.....	117
1.4.3 HEGEL EN HEIDELBERG Y BERLIN .....	120
1.4.4 EL DELEUZE DE HEGEL .....	124
<b>CAPITULO 2. HERRAMIENTAS MATEMATICAS.....</b>	<b>147</b>
2.1 DEL MANNIGFALTIGKEIT A LA MULTIPLICIDAD .....	149
2.1.1. EL ORIGEN DEL CONCEPTO MULTIPLICIDAD .....	149

2.1.2 MULTIPLICIDAD EN DELEUZE .....	156
2.2 SERIES .....	159
2.2.1 CONJUNTO; SUCESSION; SERIE .....	159
2.2.2 CONVERGENCIA Y DIVERGENCIA.....	162
2.2.3. LOS ELEMENTOS DE LA SERIE.....	167
2.3 DELEUZE, ROBINSON, CONWAY.....	173
2.3.1 LOS NÚMEROS SURREALES .....	176
<b>CAPITULO 3. DELEUZE UNA NUEVA METAFISICA.....</b>	<b>185</b>
3.1 ENTRE LA LA ONTOLOGIA Y LA NO ONTOLOGIA.....	186
3.1.1 LA ONTOLOGIA DE DELEUZE .....	189
3.1.2 ONTOLOGIA DEL PALAFITO .....	200
3.1.3 UNA ONTOLOGIA DESCRITA CON MULTIPLICIDADES.....	209
3.1.4 ACONTECIMIENTO, VIRTUALIDAD, AZAR .....	221
3.1.5 EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL.....	225
3.2 ONTOLOGIA DEL PLIEGUE. MONADAS Y NUMEROS SURREALES.....	227
3.2.1 EL CONCEPTO DE MONADA.....	234
3.2.2. DELEUZE Y LAS MONADAS .....	237
3.2.3. RELACION DE ANTECEDENCIA.....	243
<b>CAPITULO 4. EL TIEMPO Y SUS SÍNTESIS.....</b>	<b>250</b>
4.1 LA NOCIÓN VULGAR DEL TIEMPO .....	252
4.2 TIEMPO MITICO, ESTOICO Y EPICUREO .....	255
4.2.1 AION, CRONOS, KAIROS. DELEUZE, EL TIEMPO Y MITOLOGIA GRIEGA .....	255
4.2.2. DELEUZE, TIEMPO Y FILOSOFIA GRIEGA.....	259
4.3 EL ACONTECIMIENTO Y SUS TIPOS .....	274
4.3.1 INSTANTE Y ACONTECIMIENTO.....	277
4.4 FORMALIZACIÓN DE LA ONTOLOGIA DEL TIEMPO .....	284

4.5 LAS SINTESIS DEL TIEMPO .....	301
4.6 EL TIEMPO EN EL IDEALISMO ALEMAN .....	313
4.7 CONCEPTO CONTEMPORÁNEO DEL TIEMPO .....	327
4.8 TIEMPO Y REPETICION.....	336
4.8.1 REPETICION Y LEY .....	336
4.8.2 CRISTALES DE ESPACIO Y DE TIEMPO .....	346
<b>CAPITULO 5. UNA JOYA ENTRE LO FINITO Y LO INFINITO .....</b>	<b>367</b>
5.1 EQUILIBRO ENTRE EL FINITO Y EL INFINITO .....	367
5.1.1 USOS DEL TÉRMINO INFINITO POR DELEUZE .....	369
5.1.2 INFINITO, INFINITESIMAL .....	371
5.2 LA DIFERENCIA Y SUS TIPOS.....	391
5.3 EL ASALTO DE LA SINTESIS. LA DIFERENCIA QUE REUNE .....	401
5.3.1 BUSCANDO ALIADOS .....	402
5.3.2 LAS IDEAS COMO MULTIPLICIDADES PROBLEMATICAS.....	410
5.3.3 EL GLACIAR DE LO VIRTUAL.....	422
5.3.4 TOLLERE FILIUM.....	427
<b>CAPITULO 6. EXISTENCIA E INEXISTENCIA DE DIOS.....</b>	<b>433</b>
6.1 EL COMIENZO, EL PRINCIPIO Y SUS TIPOS .....	433
6.1.1 LA BUSQUEDA DEL PRINCIPIO EN EL IDEALISMO .....	440
6.1.2 PENSAMIENTO HERMETICO .....	446
6.2 LAS CARENCIAS DEL CONCEPTO USUAL DE DIOS.....	449
6.2.1 LAS CARENCIAS DE LA DEFINICION TRADICIONAL.....	450
6.2.2 LAS CARENCIAS DEL CONCEPTO IDEALISTA. SCHELLING .....	455
6.3 DEL DIOS TRINO AL DIOS COMO DIFERENCIAL .....	465
6.3.1 DIOS UNO Y TRINO .....	466

6.3.2 LA ESTRUCTURA DE DIOS .....	473
6.3.3 CODIFICACION DIFERENCIAL .....	480
6.3.4 DIOS COMO IDEA_ PROBLEMA.....	483
<b>6.4 PENSANDO EN DIOS CON DELEUZE .....</b>	<b>493</b>
6.4.1 LA PARADOJA MUDA DE DIOS.....	493
6.4.2 DIOS COMO GARANTE DE LA IDENTIDAD.....	496
6.4.3 DIOS BAILA LA QUADRILLA DE LANCEROS.....	500
6.4.4 DIOS COMO INFINITO, POR SI MISMO .....	501
<b>CAPITULO 7. EL SUJETO BIEN TEMPERADO .....</b>	<b>505</b>
7.1 EL AFUERA EN PSICOLOGIA .....	511
7.1.1 LO HOJALDRADO EN LAS NEUROSIS.....	515
7.1.2 EL SUJETO COMO INSTRUMENTO ATEMPERADO .....	518
7.2 LOS SUJETOS Y EL CANON DEL CANGREJO.....	525
7.2.1 LA PERVERSIÓN EN FREUD. SUJETOS PALINDROMICOS.....	527
7.2.2 QUIRALIDAD .....	529
7.2.3 FORMAS QUIRALES DE LO PERVERSO .....	530
<b>CAPITULO 8. GEOFILOSOFIA DE LA UTOPIA.....</b>	<b>537</b>
8.1 CONCEPTOS .....	540
8.2 TERRITORIO, DESTERRITORIALIZACION, GEOFILOSOFIA .....	544
8.2.1 DESEO Y ANHEDONIA .....	549
8.3 UNA LOGICA BORROMEIA.....	558
<b>9. BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>568</b>

## ABREVIATURAS

Mencionamos a continuación la lista de correspondencia entre títulos y abreviaturas de las obras de Deleuze que usaremos a lo largo de este estudio. Los textos serán citados a lo largo del trabajo con la abreviatura correspondiente y la página de las ediciones en castellano, salvo indicación en contrario. Cuando se cite la obra en su edición castellana se advertirá con las siglas oportunas (en: , fr: ) siendo la traducción nuestra en todos los casos

El sistema de citación es el APA. En ocasiones y para facilitar la comprensión del texto, las obras más frecuentemente citadas se identifican por abreviaturas, que, en el caso de las obras de Deleuze son las siguientes

AE. [Con F. Guattari]. L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie I. París: Minuit, 1973. (1ère Éd. 1972). Trad. Cast. El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I. Por Francisco Monge. Paidós, Barcelona, 1985.

B. Le Bergsonisme. París: Puf, 3e éd. 2004. (1ère Éd. 1966). Trad. Cast. El bergsonismo. Por Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Cátedra, 2ª ed. 1996.

BLS. Francis Bacon: Logique de la Sensation. París: Éd. La Différence, 1984. (1ª éd. 1981) Trad. Cast. Francis Bacon: Lógica de la sensación. Por Isidro Herrera. Madrid: Arena libros, 2002.

CB. Du Christ à la bourgeoisie, Espace, 1946, pp. 93-106.

CC. Critique et clinique. París: Editions de Minuit, 1993. Trad. Cast. Crítica y clínica. Por Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona, 1996.

CD. La conception de la difference chez Bergson, Les Études Bergsoniennes IV, 1956.

DR. Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia. Bs As. Cactus. 4ª Ed. (1ª ed Mayo 2005).

DRF. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995. París: Minuit, 2003.

- C-1. Cinema-1: L'Image-mouvement. París: Minuit, 1983. Trad. Cast. La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. Por Irene Argoff. Barcelona: Paidós, 3ª ed. 1994.
- C-2. Cinéma-2: L'Image-temps. País: Minuit, 1985. Trad. Cast. La imagen- tiempo. Por Irene Argoff, Barcelona: Paidós, 1996. (1ª.ed. 1986).
- D. [Con C. Parnet]. Dialogues. París: Flammarion, 1996. Trad. Cast. Diálogos. Por José Vazquez Pérez, Valencia: Pre-textos, 1997 (1ª ed. 1980)
- DR. Différence et répétition. París: Puf, 1968. Trad. Cast. Diferencia y repetición. Por M. S. Delpy y H. Beccacce. Buenos Aires: Amorrortu, 2002
- EMS. En medio de Spinoza, Bs As: Cactus
- EP. L'Épuisé postface à Quad, de Samuel Beckett, Les Éditions de Minuit, París, 1992.
- ES. Empirisme et subjectivité. París: Puf, 7e éd., 2003. (1ère Éd. 1953.) Trad. Cast. Empirismo y subjetividad. Por Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 4ª ed. 2002.
- F. Foucault. París: Minuit, 2004. (1ère Éd. 1986) Trad. Cast. Foucault. Por José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.
- ID. L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974. París: Minuit, 2002. Trad. Cast. La isla desierta y otros textos. Por J. L. Pardo. Valencia: Pretextos, 2005.
- K. La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés. París, PUF, 1963. Trad. Cast. La filosofía crítica de Kant. Por M. A Galmarini. Madrid: Cátedra, 1997.
- KLM. [Con F. Guattari]. Kafka: Pour une littérature mineure. París: Minuit, 1975. Trad. Cast. Kafka: Por una literatura menor. Por Jorge Aguilar, México: Ediciones Era, 1978.
- KT. Kant y el tiempo. Bs. As. Cactus.
- KT. Kant y el tiempo. Bs. As. Cactus.



- LS. Logique du sens. París: Minuit, 1969. Trad. Cast. Lógica del sentido. Por Miguel Morey y apéndices por Victor Molina. Barcelona: Paidós, 1ª reimpresión, 1989 (1ª ed. 1989).
- MP. [Con F. Guattari]. Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2. París: Minuit, 1980. Trad. Cast. Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2. Por José Vazquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 3ª ed. 1997. 1ª. Ed. 1988.
- MM. [Con C. Bene]. Superpositions. París: Minuit, 1979.
- N. Negotiations, New York: Columbia University Press, 1995.
- NF. Nietzsche et la philosophie. París: Puf, 5e éd., 2005. (1ère Éd. 1962) Trad. Cast. Nietzsche y la filosofía. Por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 5ª ed. 1998 (1ª ed. 1971).
- P. Le Pli: Leibniz et le Baroque. París: Minuit, 1988. Trad. Cast. El pliegue. Leibniz y el barroco. Por José Vázquez y Umbelina Larraceta. Barcelona: Paidós, 1989.
- PP. Pourparlers. París : Minuit, 2003. (1ère Éd. 1990) Trad. Cast. Conversaciones. Por José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 1999.
- PS. Proust et les signes. París: Puf, 2ª ed. 1998. (1ª ed. 1964) Trad. Cast. Proust y los signos. Por Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 3ª ed. 1995. (1ª ed. 1972).
- PSM. Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure, Les Éditions de Minuit (coll. « Arguments »), París, 1967, 276 p. Trad. Cast. Presentación de Sacher Masoch: Lo frío y lo cruel. Bs As. Amorrortu.
- PV. Pericles et Verdi. La philosophie de Francois Châtelet. París: Minuit. 1988. Trad. Cast. Pericles y Verdi. La Filosofía de Francois Châtelet. Por Umbelena Larraceta y José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1989.

Qph? [Con F. Guattari]. Qu'est-ce que la philosophie? París: Minuit, 1991. Trad. Cast. ¿Qué es la filosofía? Por Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 5ª ed. septiembre 1999, (1ª ed. 1993) .

QF?. ¿Qu'est-ce fonder? Hay recurso electrónico en <[www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). Conferencia 28 de Junio de 1967. Incluida en la Isla desierta y otros ensayos.

RLE. Review of Logic and Existence by Jean Hyppolite, Trad. Lawlor y Sen in “Revue philosophique de la France et de l'étranger, nº 94, 1954.

S. Spinoza: Philosophie pratique. París: Minuit, 2003. (1ère Éd. 1981) Trad. Cast. Spinoza: Filosofía práctica. Por Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets, 2001.

SM. Présentation de Sacher-Masoch. La froid et le cruel. París: Minuit, 1967. Trad. Cast. Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel. Por Angel Mª. García. Madrid: Taurus, 1973. 14

SPE. Spinoza et le problème de l'expression. París: Minuit, 1968. Trad. Cast. Spinoza y el problema de la expresión. Por Horst Vogel, Barcelona: Muchnik eds. 1996.

– [Con S. BECKETT]. Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé, París: Editions de Minuit, 1992.

W?.What is grounding?. Grand Rapids, MI: The New Center for Research and Practice, 2015.

# INTRODUCCIÓN

Bajamos de la montaña recordando el sonido de las palabras de Deleuze tras un largo viaje. Narraremos una catábasis, un regreso, como los de Ulises y Jenofonte, a través de un desierto, que es el mayor de los laberintos, el de la Metafísica. Describiremos el viaje, que ha atravesado mil mesetas, pero que ha mantenido la brújula orientada, como la de los idealistas alemanes, hacia el principio.

No ha sido nuestro objetivo el estudiar, desde un nuevo punto de vista, el idealismo alemán, como tampoco analizar el pensamiento de Deleuze con una nueva forma de pensar, pues muchos lo hicieron con acierto y tempranamente<sup>1</sup>, ni resumirlo, porque muchos lo han hecho con exactitud, ni criticarlo pues ya ha sido hecho con injusto exceso<sup>2</sup>, ni realizar un gran “retrato filosófico”<sup>3</sup>, como hizo Amanda Nuñez al gran retratista, ni profundizar en algún aspecto concreto de su extensa obra<sup>4</sup>. Una multitud de trabajos se ha ocupado tanto de los aspectos exotéricos de su obra, el arte, la arquitectura<sup>5</sup>, la política y de los esotéricos<sup>6</sup>, a los que se añaden los que han indagado en las relaciones con otras disciplinas, como la teología<sup>7</sup> o el budismo, a las que Deleuze no prestó realmente atención, aunque ello siempre sea posible, tanto por la variedad de los intereses del maestro<sup>8</sup> como por el interés de sus lectores<sup>9</sup> en

---

<sup>1</sup> El primero Luis Ferrero, en experiencia que narró en el Curso: “La actualidad de G. Deleuze (1925-1995)”. Ferrero Carracedo, Luis. *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, (tesis doctoral). Fundación Universitaria Española, 2009 e inmediatamente, Martínez Martínez, F.J. cuya tesis ampliada se encuentra publicada como *Ontología y Diferencia, EIKASIA, año IV, nº 23, 2009*.

<sup>2</sup> Cfr. Carlos Reynoso, catedrático en la Universidad de Buenos Aires de Teorías antropológicas contemporáneas y de Elementos de lingüística y semiótica, en el marco de una investigación trianual, *Estudios de casos en antropología y complejidad*, escribió un extenso ensayo donde de forma virulenta, pero reflexiva, critica el pensamiento de Deleuze, señalando: “que las referencias a Deleuze van germinando aquí y allá, capilarmente con asiduidad, pausada pero expansiva, adoptando sin excepción un temperamento que va de lo acrítico a lo celebratorio”. Se fija como objetivo señalar de cara a las ciencias sociales sus embarazosas inexactitudes. Declara: “Aunque yo mismo he pretendido ser deleuziano, cuando era muy joven... en la investigación que sigue quedará en evidencia la distancia metodológica que media entre un planteo argumental de factura literaria (por seductor que sea, lo que aquí no es el punto) y los requisitos mas elementales de conceptualización de toda práctica científica, ciencias humanas incluidas”.

<sup>3</sup> Amanda Nuñez García. La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze. *Actas del Congreso, Madrid, 2010*. Con mayor extensión y el mismo titulo en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol 45, 2012: pp. 145-161.

<sup>4</sup> Según la presentación al primer tomo de *Textes et entretiens* de David Lapoujade, Deleuze: «reunió y clasificó el conjunto de sus trabajos, incluidos los libros, de acuerdo con una serie de temas generales: I. De Hume a Bergson / II. Estudios clásicos / III. Estudios nietzscheanos / IV. Crítica y clínica / V. Estética / VI. Estudios cinematográficos / VII. Estudios contemporáneos / VIII. Lógica del sentido / IX. El Anti-Edipo / X. Diferencia y repetición / XI. Mil mesetas». ID, p.7; trad. cast. p.11

<sup>5</sup> Simone Brott. *Architecture for a Free Subjectivity*, Ashgate Publishing Company, 2011

<sup>6</sup> Joshua Ramsey. *The hermetic Deleuze Philosophy and Spiritual Ordeal*, Duke University Press, 2012. Trad. Cast. *Deleuze hermético*. Las cuarenta, 2016. En § 6.1.2 se incluye una relacion de autores que han tratado el interés hemético de Deleuze tomado de la introducción a la obra de Ramsey.

<sup>7</sup> Christopher Ben Simpson, *Deleuze and theology*, Bloomsbury, 2013.

<sup>8</sup> Andrew Ballantyne. *Deleuze and Guattari for architects*. Series Editor: Adam Sharr, Cardiff University, UK, Routledge, 2007.

<sup>9</sup> *Deleuze and Buddhism*, editado por Tony See, Joff Bradley. Palgrave, 2016.

dignificar con ésta relación a los suyos. Pese a ello hemos realizado hallazgos y creemos que sigue siendo verdad que: “aún no conocemos el pensamiento de Deleuze”.<sup>10</sup>

Hemos renunciado al *comentario* de sus textos<sup>11</sup> y de sus clases, sus textos en voz alta,<sup>12</sup> o de sus conceptos y no por evitar las dificultades inherentes a éste propósito, tempranamente señaladas por M. Foucault y J. A. Pardo<sup>13</sup>, dos excelentes lectores, sino por respetar el criterio del maestro, “[...] la historia de la filosofía no debe re-decir lo que dijo un filósofo, sino aquello que sub-entiende *necesariamente*, eso que no decía y que está, sin embargo, presente en lo que decía”.<sup>14</sup>

Deleuze no privilegia el comentario pues entiende que la Filosofía no puede ser concebida como actividad neutra guiada por la neutralidad científica. En los tiempos en que existía respeto por el saber y más interés en escuchar que en decir, fue la forma privilegiada de transmisión del conocimiento<sup>15</sup>, pero en los tiempos actuales, que *Greg Lambert*<sup>16</sup> califica de irreverentes, en que hay más interés por publicar que por saber, el *comentario*, se realiza, en demasiadas ocasiones, para arrojar una sombra de estupidez tanto sobre el autor como sobre el lector, por considerarse el comentarista, segundo escritor, necesario mediador en competencia con otros, para remediar lo que presenta como limitaciones padecidas en su momento por el primer escritor y ahora por el lector.

Desconfiamos de la eficacia actual del comentario, cuando no es modesto, cuando no quiere explicar o describir, sino que se remonta, acompañando astutamente al autor, hasta las

---

<sup>10</sup> F. Zourabichvili.: *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003, § 2, p. 3.

<sup>11</sup> La bibliografía de las obras de Deleuze en francés se puede consultar al final de *La Isla Desierta*, organizada en conformidad con los deseos expresados por el autor. Una bibliografía inglesa elaborada por Timothy Murphy (1966) recoge además artículos perdidos. Comienza con dos textos sobre la sexualidad ('Description of a Woman', 'Statements and Profiles', que fueron traducidos por Keith W. Faulkner en *Angelaki* 7:3 (2002) y 8:3 (2003) y comentados (Faulkner 2002), 'From Christ to the Bourgeoisie' publicado en la revista literaria *Espace* y una introducción a *La Religieuse* de Diderot de 1947. La selección compilada por David Lapoujade en *Textes et entretiens* contiene sus producciones en forma de artículos y entrevistas con opiniones del autor sobre su producción. Se dispone también de las grabaciones de sus cursos en Vincennes recopiladas bajo la rúbrica de Corpus Deleuze en la BNF.

<sup>12</sup> Ingala Gomez, Emma. En voz alta: Los cursos de Gilles Deleuze en Vincennes, *Logos; Anales del Seminario de Metafísica*, vol 41, 2008, p: 341-351

<sup>13</sup> Los problemas para comentar la obra de Deleuze fue prontamente detectados por Michel Foucault, quien, al rechazar acceder a los argumentos de *Logique du sens* y *Différence et répétition* a través de la metáfora del “corazón de la obra”, adelantaba el carácter de tentativa que habría de tener a partir de entonces toda lectura que intentara dar con la clave o con el “corazón” de aquel pensamiento excesivo. El presentimiento del que fuera su amigo y quizá el mejor interlocutor de Deleuze, ha pasado durante mucho tiempo desapercibido debido a que acompañaba a aquella especie de pronóstico o premonición tantas veces citado, según el cual «el siglo XXI será deleuziano». (Franco Garrido, 2016, 43).

<sup>14</sup> Amanda Nuñez (2012) que desarrolla la idea contenida en (PP,186). Trad. cast. 216

<sup>15</sup> Simplemente los comentarios en griego de la obra de Aristóteles, suman cerca de quince mil páginas en los *Commentaria in Aristotelem Graeca* de Berlín (1882-1909).

<sup>16</sup> Gregg Lambert. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum: London, 2002, p ix [en adelante citado como LAM

condiciones del problema para hacer de él un problema compartido. Encierra la paradoja de reconocer el derecho de un autor sobre un problema, al tiempo que el pretendiente, comentarista, compite con él para ofrecer una explicación más clara.

El hacer bordar las figuras de la metafísica con las hebras del tapiz de un tercero, es, al principio, yunque para la vanidad del aprendiz y en la madurez arte del filósofo, participación en la ceremonia iniciática del juego de los abalorios de la filosofía, pero sin esos concretos fines, como pensó Heidegger ante el *poetizar sobre el poeta*, es señal de un extraviado reflejo de sí mismo. Si se hace poco esforzadamente inútil, si se hace compitiendo, una vana pretensión y en ocasiones un desgraciado palimpsesto.

Mal servicio se haría con Deleuze y a Deleuze, que reclamaba *novedad*, comentándolo, *citándolo en exceso*, pretendiendo aplicar *el sentido común* para intentar aclarar sus textos o prolongar desde otras perspectivas lo que él, pudiéndolo hacer, no quiso. El repudió ese camino: “Demasiado método, *demasiada imitación, demasiado comentario e interpretación*, salvo Sartre”. (D,16-17) (Las itálicas son nuestras). Deleuze y Guattari calificaron (QPH?, 34) a “aquellos que critican sin crear”, como la “auténtica plaga de la filosofía”.

No pretendemos, tampoco, a pesar del título de la tesis, enfrentar ni agonísticamente ni ni temáticamente y menos aún exhaustivamente a su pensamiento con el de los idealistas alemanes. Deleuze, con bagaje sobrado para hacerlo no lo intentó (QPH?, 31-32): “La filosofía aborrece las discusiones”, pensando que las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero que el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa. No sería tarea agradecida por no ser razonable, ni útil, en un tiempo en que se ha llegado a considerar a los idealistas “perros muertos de la Filosofía”, intentar esclarecer quien, por gozar de mayor cercanía a Deleuze, merece un diagnóstico mejor, una sospecha de vigencia. Ni buscamos exhibir el contraste, ni rastrear un consenso subyacente que Deleuze no deseó. Tomamos ejemplo de un gran pensador persa.

Este no es un libro de controversia y debate que formula los argumentos de los antagonistas y distingue de ellos lo falso de lo cierto. Es un relato directo que plasma la afirmaciones [ ] y les agrega lo que [ ] dijeron en relación con temas análogos a fin de compararlos.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Muhammad Abú Raihan al Biruni- Alberuni's. *India*, Londres, 1888, vol. 1, p.7

La brillantez de Deleuze y lo desmesurado del pensamiento idealista alientan la imaginación, pero nos hemos forzado a alejarnos de lo barroco y acercarnos a lo funcional. En el año 1894 un incendio destruyó el Ayuntamiento de Palma de Mallorca. Las precarias reparaciones fueron agudizando el problema de los accesos al edificio. En el año 1913, el alcalde, mandó, ya con urgencia, construir la escalera que el edificio reclamaba, que fue encargada al arquitecto Gaspar Benàssar. *Catorce años después*, la escalera barroca que había diseñado fue inaugurada. Hoy, en el paramento de su fondo se observan dos figuras, una tortuga y una rana, que algunos atribuyen a la voluntad *del arquitecto de exculparse, de expresar simbólicamente que había realizado su trabajo como había podido, a saltos y poco a poco*. No le hemos imitado en el objetivo. No hemos buscado razonar barrocamente con textos barrocos, pero también debemos justificarnos. Entre el pensamiento del idealismo y el de Deleuze no hay mas remedio, que, en ocasiones, dar saltos y en toda ocasión avanzar poco a poco.

Hemos viajado tras las huellas de Gilles Deleuze sin rechazos ni prejuicios, poco a poco, y disfrutado tanto de las obras con las que creó algo nuevo, aunque fuera monstruoso a partir de las palabras de otros, con su peculiar estilo libre indirecto,<sup>18</sup> como de aquellas en las que comparte la pluma para escribir a cuatro manos, formando parte de una voz colectiva, con intencionada polifonía, saltando de lo cercano a lo lejano, como nosotros del realismo al idealismo.

Hemos escrito el Anti-Edipo entre dos, como si cada uno de nosotros fuéramos varios; esto hace ya que fuéramos muchos. Hemos utilizado todo lo que se nos aproximaba, lo más cercano y lo más lejano. (MM, 9)<sup>19</sup>

### ***Tres nuevas joyas; un nuevo método; una nueva formalización***

Deleuze afirmó haber encontrado una joya oculta en el pensamiento sobre los infinitesimales del siglo XVII y nosotros creemos haber encontrado tres en el suyo que no han sido destacadas debidamente por sus comentaristas:

- i) *Cristal de tiempo*, enunciada en Mil Mesetas.

---

<sup>18</sup> Término empleado por Eric Alliez y por François Zourabichvili y luego muy frecuentemente utilizado por sus comentaristas como Manola Antonioli.

<sup>19</sup> (LAM,10) Lambert cree, lo que compartimos, que cuando lo hace, crea sus mejoras obras como filósofo, pero no repudiamos como él, sino todo lo contrario, los “bizarros manifiestos que hizo con ese otro tipo”.

- ii) *Plano de inmanencia hojaldrado*, contenida en *Diferencia y repetición*.
- iii) La aplicabilidad del *análisis no estándar de Robinson* citado en *El Pliegue*.

Con esta confianza, ésta tesis tiene los siguientes propósitos:

- i) *Proponer un modo de formalización original para las ontologías*. Lo aplicaremos tanto al pensamiento del idealismo alemán, como, en su forma dinámica, a la ontología del acontecimiento de Deleuze. Describiremos el formalismo y lo utilizaremos tanto sobre filosofías esencialistas como sobre una filosofía del devenir.
- ii) Identificar los momentos de resonancia existentes, los puntos nodales, entre el pensamiento de Deleuze y el del idealismo alemán.
- iii) Mostrar la cercanía y complementariedad del pensamiento de Deleuze con el del Schelling maduro.
- iv) Desarrollar la noción de “*crystal del tiempo*” mostrando su enorme importancia en la construcción de una ontología y relacionándolo con los de ritornelo y eterno retorno.
- v) Desarrollar la noción de “*plano de inmanencia hojaldrado*” mostrando tanto su importancia como concepto como su aplicabilidad a la ontología del sujeto, en diálogo con los conceptos psicoanalíticos lacanianos.
- vi) Desarrollar el concepto de *pliegue* utilizando la noción de *número surreal*, desarrollada por J. Conway. Someteré a crítica la solución ofrecida por Deleuze a los problemas planteados por Leibniz, desarrollando las nociones deleuzianas de *punto de vista, expresión e inclusión*.
- vii) Justificar la calificación de la ontología de Deleuze, como *ontología del palafito*, exponiendo la estructura de su original procedimiento de fundación y fundamentación.
- viii) Se utilizará la notación y la correspondencia con las series numéricas para mostrar la validez y las limitaciones del tratamiento de las neurosis y las psicosis en Mil Mesetas y con ello se someterá a crítica la doctrina psicoanalítica de D&G.
- ix) Se elaborará un concepto coherente de Dios compatible con la filosofía del devenir.
- x) Se aplicarán las herramientas anteriores al tratamiento por Deleuze de la Utopía.

Tenemos la confianza de que, en éste caso, y al utilizar un enfoque totalmente original, se logrará el fin, con el que Foucault define el propósito del trabajo intelectual. Se marcará una diferencia, “se desplazará una frontera en el campo del pensamiento”, al menos ampliando los conceptos de Deleuze que tienen correspondencia en el ámbito de las matemáticas. Al crear un nuevo correlato matemático para explicar conceptos propios de la filosofía del devenir, como el pliegue, con formas que permiten codificar cualquier ontología, creemos que se avanza un paso en la dirección pretendida por Deleuze, la de posibilitar otra forma de pensar y que con ello se puebla con un nuevo elemento el repertorio de las cosas que pueden hacerse con la filosofía de Deleuze, lo que conviene la investigación sobre un pensador que valoró la filosofía por lo que podía hacerse con ella.

Hemos dividido el texto en dos partes. La primera, tras una introducción y la presentación de los materiales idealistas seleccionados, presenta progresivamente las herramientas necesarias para la codificación de una ontología y el método de codificación.

En la segunda parte se aplica el sistema descrito, ampliándolo conforme a las exigencias detectadas. Con la selección de los ámbitos de estudio contenidos en la segunda parte del texto, se pretende mostrar la aplicabilidad de la codificación propuesta a distintos objetos de interés para una ontología. La elección de los objetos de estudio no ha sido realizada meramente con el criterio de permitir, a través de su dificultad exhibir las posibilidades de la codificación sino por sus méritos. El estudio de Dios ha venido formando parte de la Metafísica Especial, junto con el alma y el mundo, desde sus orígenes. Por ello nos ha parecido obligado que una propuesta de codificación con pretensiones de generalidad lo aborde. El infinito es un objeto distinguido que preocupó a Deleuze y a los idealistas alemanes. Su estudio nos permitirá mostrar la aplicabilidad de la noción del *plegado*. La neurosis y la utopía han sido elegidos porque preocuparon a Deleuze.

El uso de la codificación en todos ellos muestra su versatilidad en el estudio de una “ontología de nuevo cuño”.



### *Las plantas tras la reja del arado*

El 23 de marzo de 1957 se conoció el ganador, Lucio Costa, del “Concurso Nacional do Plano Piloto da Nova Capital do Brasil”. Con memorables palabras<sup>20</sup> explica su método desde el primero de los pasos:

Veamos cómo nace se define y resuelve la siguiente solución: Nace del gesto primario de quien asigna un lugar o toma de él posesión: dos ejes que se cruzan en ángulo recto, o sea la propia señal de la cruz (+).

No había en su propósito un significado cristiano, como algunos han supuesto o querido interpretar, sino la comprensión de que, en toda obra, en todo mundo ordenado, existe necesariamente un principio y en toda creación un gesto primario que asigna un lugar primordial que debe contener la semilla, el fundamento del orden, en su caso dos ejes, a partir de los cuales podría diseñar.

Razonando como Lucio Costa, nuestro primer desafío consistirá en detener el pensamiento en puntos en donde se cortarán dos ejes, el de la orientación del pensamiento de Deleuze y el elegido por los idealistas alemanes, pero no de cualquier modo, sino en el ángulo correcto. La realidad es la que es. Absoluto, infinito, principio, tiempo, Dios, tendrán expresiones muy distintas en el sistema del idealismo alemán de las utilizadas por un pensador de finales del XX, inserto en otra tradición filosófica, pero no se deberá olvidar que en todos los casos se trataba de pensadores brillantes describiendo la misma realidad desde distintos puntos de vista, desde distintos puntos de inflexión. Buscaremos, como los físicos, después de mirar los objetos desde más de un punto de vista, el sistema de coordenadas más adecuado para expresar esas realidades, porque, en eso, defendemos el *convencionalismo*.

El metafísico comparte un problema con el urbanista, salvando debidamente que en un caso se trabaja con *figuras* y en otro con *conceptos* y una diferencia básica al abordar su trabajo que es la propensión del primero a escucharse como indicó Ortega, y la del segundo a escuchar al cliente. Ambos deben fundar de forma comprensible su obra. Una vez situados, territorializados, como Lucio Costa en la selva, mirará uno a oriente o al norte y el otro siempre a Grecia, como los griegos miraron a Asia, para discernir una *dirección principal* y un *sentido*

---

<sup>20</sup> Existe recurso electrónico. <https://concursosdeprojeto.org/2010/04/21/plano-piloto-de-brasilia-lucio-costa/>

al cual referir las demás. No hemos pretendido encontrar un sentido inicial con más acierto que otros, pues en Metafísica no son necesarias las convenciones como la de Greenwich, sino meramente realizar nuestra investigación *orientados en todo momento*, como el memorable personaje de *El puente de San Luis Rey*<sup>21</sup> de Thornton Wilder, que había dedicado su vida a “cruzar meridianos”.

Dijeron los chinos que los antiguos inventaron la brújula para orientarse en el mar y el I Ching para orientarse en la vida. Mientras que para el lector del idealismo alemán orientarse es fácil, Kant siempre es el Norte, necesitaremos algo para orientarnos en cada meseta deleuziana, para conocer cuáles son sus meridianos. Solo para orientarnos y lograr que la correspondencia con el idealismo sea justa. No aspiramos a encontrar en cada concepto “el verdadero sentido” de la obra de Deleuze. Recordamos el consejo de la carta del *Magister Musicae*<sup>22</sup>:

Yo, por ejemplo, nunca dije en toda mi vida una palabra sobre el sentido de la música a mis alumnos.... Si llegas a maestro, sabio o ejecutante, conserva el respeto por el sentido, pero no creas que puede enseñarse. Por querer enseñar “el sentido” los filósofos de la historia arruinaron una vez la mitad de la historia universal, iniciaron la época folletinesca y cargaron con la complicidad en mucha sangre vertida.

Buscaremos en cada caso, meramente, un punto de vista *oportuno*, el punto de inflexión más acertado, pues ese problema puede abordarse con buena voluntad, con sentido común, pero la elección de lo que se llama un *verdadero sentido* no se somete a la Lógica de lo oportuno, es cultural y: “va de lo singular a lo regular, de lo notable a lo ordinario”, (LS,60) de lo singular a lo que es regular *en una colectividad*.

Hemos procurado recordar con tenacidad que, incluso habiendo elegido, reconocido correctamente una dirección, incluso bien situados respecto al meridiano, el problema no ha finalizado para el filósofo, que debe decidir hacia dónde mirar, el objetivo de sus caminar y lo que deja a su espalda. Fijémonos en el poema *Desde la terraza de You-zhou* de Chen Zi-ang, poeta de la dinastía Tang, que comienza:<sup>23</sup>

Detrás, nadie que haya pasado.  
Delante, nadie que haya vivido

---

<sup>21</sup> Recibió el autor el premio Pulitzer, en 1927 por esta obra, que luego fue interpretada en su deslucida versión cinematográfica por Robert de Niro.

<sup>22</sup> Hermann Hesse, *El juego de los abalorios*, Trad. Mariano S. Luque Alianza Editorial, 2012, p. 125

<sup>23</sup> François Cheng, *La escritura poética china*. Editorial Pre-textos, 2007

Ante la inmensidad de cielo y tierra  
Mi soledad rompe en sollozos.

Su traducción literal es:

Delante no ver/hombre antiguo  
Detrás no ver / hombre por venir  
Pensar cielo-tierra / lejano-lejano  
Solo afligido /romper a llorar.

A diferencia del occidental, el poeta chino se considera parte de una tradición *en cuya misma dirección mira*, de modo que cuando habla de las figuras del pasado, utiliza la expresión verbal que se refiere a los que están *delante* de él. (Delante no ver hombre antiguo), pero en el sentido con que se encara un mismo destino.

Al tratar los distintos problemas, el tiempo, Dios, la inmanencia, nos forzaremos para mirar, una vez orientados hacia Gilles Deleuze, para ver en la distancia, más lejanos, a los idealistas alemanes. *Queremos, con ello, evitar un error hegeliano, el gesto de volver la cabeza con orgullo epocal para mirarlos*. Mantendremos la mirada en la vía de la Filosofía, mirando la espalda de éstos filósofos como el profeta mira la espalda de Dios, sabiendo que Su cara mira al futuro. Miraremos a los maestros como el monje miró a Mahoma, cuando se alejaba, reconociendo en sus omoplatos el signo de la profecía. Con ésta decisión *miramos en la misma dirección en que ellos miraban, en la dirección y el sentido al que se dirigían* y no, a la kantiana, como el juez al pretendiente, en la misma dirección, pero en sentido contrario.

Encararemos paisajes filosóficos para escribir un texto de filosofía. En *Diferencia y Repetición* se enseña que un libro de filosofía debe ser, por una parte, una suerte de novela policial y por otra una suerte de libro de ciencia ficción. Tiene éste texto más de lo segundo y pretende tener más de ciencia que de ficción, pues quiere describir una nueva vía de escalada al monte de lo incompletamente impensable, tras las huellas de Escoto, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Bergson y Deleuze, que dejaron anclajes en sus expediciones, pero dejando a sus sucesores intacta la grandeza inaccesible del desafío.

Hemos escalado el monte de la Ontología recordando que en *Empirismo y Subjetividad* escribió que el desarrollo de una teoría filosófica consiste en desarrollar hasta el final un problema, “jusqu’au bout”, y pensado que el metafísico elige un tipo especial de cumbres, *las que están más allá*.

No pretendemos describir y menos estudiar estudiar el idealismo alemán en su conjunto, ni desde una nueva perspectiva, sino tratar con nuevas herramientas, desde un nuevo punto de vista, algunos conceptos y problemas concretos que cumplen varias condiciones: i) Haber sido tratados por idealismo alemán como problemas relevantes; ii) Haber sido pensados por Deleuze con nuevas categorías y con una nueva forma de pensar; iii) Ser vigentes y iv) Ser susceptibles de un tratamiento mejorado usando el utillaje formal desarrollado en la tesis.

Hemos recogido para ello algunas plantas que han crecido en la huella de la reja del arado que usaron los idealistas: a) El tiempo; b) El infinito y el falso infinito; c) La libertad y la determinación; d) Dios y el Absoluto; e) El sujeto y f) La política y especialmente la política utópica.

### ***Claridad y naturalidad***

Estudiaremos éstos problemas con precaución y parsimonia ayudados por una notación de tipo algebraico, que hemos creado y que pretendemos que será el bocado con el que se pueda dominar el caballo de la imaginación. Necesitaremos una especial precaución y una especial diligencia, tanto por la legendaria oscuridad de los idealistas como por la engañosa luminosidad de Deleuze. Recogiendo el guante de Fichte intentaremos llegar por un lado al límite de nuestra capacidad y por otra al límite de la inteligibilidad de los autores, pero sin sobrepasar ninguno de los dos.

La Dra. Teresa Oñate, en las *Jornadas sobre Deleuze* organizadas por la UNED, en 2015, alentó a tener cuidado, con prudente advertencia, para evitar ser deslumbrados, en ocasiones, por el brillante Deleuze, a ser seducidos por el «parler deleuzianne». Recordamos al escucharla a H. D. Thoreau (1867-1912), que advirtió que deberíamos cuidarnos de todas las empresas que requieren ropa nueva, invitando a cuidarse de todos los pensamientos que exijan nuevos conceptos. Deleuze lo confirma:

[ ] hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Platón lo sabía perfectamente, aunque enseñara lo contrario...)<sup>24</sup>

No evitaremos usar nuevos conceptos como ritornelo o plano de inmanencia, todo lo contrario, pero *desconfiaremos* al usarlos, como indica el maestro, no los sembraremos descuidadamente en terrenos que les sean extraños, no fuera a suceder que les ocurriera como a las cidras, que se desterritorializan mal, por lo que lo único que se encuentra en el mercado son sus injertos. La perfección solo se puede pretender, también en el uso de las lógicas y los conceptos acuñados por otros autores olvidando las reglas, pero no ignorándolas, ni en el esfuerzo de rechazarlas, sino en el puro *olvidarse* de ellas, pues sólo en ese momento las reglas se convierten en atemporales y su aplicación no estría la perfección.

Hemos leído las obras, que son verdaderas lógicas, de Deleuze, sin rechazo, pero recordando, especialmente cuando abordamos los textos que escribió a cuatro manos<sup>25</sup> con Guattari, al calígrafo chino Liu Xizai: “Lo difícil no es complacer, lo difícil es evitar intentar complacer”. Los escritos de Deleuze complacen, pero para un pensador tan brillante como él, ésta no es la parte difícil. Deleuze crea constantemente nuevos conceptos y en ocasiones mece su pensamiento *algo forzadamente*, para desarrollar los conceptos de con Guattari o con él, como los de ritornelo o bogavante. Cuando los usemos lo haremos con precaución, buscaremos emplearlos en la situación que en la pintura china denomina *naturalidad*.

Con la misma cautela, cuando citemos obras idealistas, como la *Lógica* o cuando usemos conceptos especializados de las matemáticas, como los diferenciales asociados a las multiplicidades riemannianas, o los números surreales, recordaremos que la inteligencia no debe ser utilizada para aterrorizar y que, si algo no se entiende, tras un arduo esfuerzo, los laberintos son arduos, pero no confundentes, es que no está bien explicado. No recogeremos conceptos que no seamos capaces de comprender *plenamente*.

---

<sup>24</sup> QPH? p. 4. Se cita allí a Federico Nietzsche, *Fragments Posthumes 1884-1885*, Oeuvres philosophiques, XI, G. Gallimard, págs. 215-216

<sup>25</sup> La forma de elaborar los textos no hace simple identificar la autoría. “El ritornelo fue debido inicialmente a Guattari. Yo introduje el cuerpo sin órganos tomándolo de Artaud (Nous deux, p. 17). No sería difícil seguir la lista: máquinas deseantes, esquizoanálisis, desterritorialización, agujeros negro facilidad, inicialmente vinieron de Guattari; la noción de síntesis de lo inconsciente, tanto como las de análisis del capitalismo y nomadismo, provienen de Deleuze” (Smith, 2006, p. 32).

Procuraremos utilizar razonamientos que se dejen acompañar con suavidad, iluminados por la luz de la verdad. Comparto la irritación de Newton<sup>26</sup> frente a la comunidad de los lectores “siempre aficionada a los misterios y [a los que] que por esa razón, les atrae más lo que comprenden menos”. Haremos el especial esfuerzo de ser poco sensibles a la complacencia, teniendo en la memoria el consejo del Quijote, que condenó a los necios que alaban lo que no comprenden, pensando que el reproche debe ser extendido a los que lo comentan y a los que lo imitan.

Deleuze utilizó conceptos desafiantes; pliegues, cristales de tiempo, diferenciales, pero se intentará sistemáticamente que a la dificultad que supone la novedad, no se añada la oscuridad.

### *Zorros y erizos*

Deleuze y los idealistas alemanes tuvieron distinta formación, distintos intereses, pero, además, son filósofos de distinta especie.

Recuerda Isaiah Berlín<sup>27</sup> en *Pensadores Rusos* un verso de Arquíloco que era utilizado por los preceptores, cuando existía éste hermoso oficio, que permitía enseñar poesía, por su versatilidad: “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa”. Destacó que una especie de pensadores persigue muchos fines, mientras que otra está formada por los que durante toda su vida desarrollan una idea central. Schelling, que pudiera parecer un zorro, fue, como Platón o Hegel un erizo formidable, buscó la síntesis, desde la Naturaleza, desde el Yo, desde todos los lugares que pudo imaginar, como los alquimistas buscaron la piedra filosofal. Deleuze, que aparece antes nosotros como el zorro, con mil intereses, fue el erizo de las mil argucias del monismo.<sup>28</sup> Su estilo es similar al de Michel Foucault que dice: “en el fondo, mi problema siempre fue...”.

---

<sup>26</sup> Richard S. Westfall, *The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton*, en *God and Nature, Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley California y Londres, 1986, p. 231

<sup>27</sup> Fragmento 201 de Arquíloco, en M.L. West (comp). *Iambi et Elegi Graeci*, vol I, Oxford, 1971.

<sup>28</sup> Deleuze, G., *L'Abécédaire*: Letra: “R” de “Resistencia”. Amanda Nuñez recuerda una idea siempre presente en Deleuze; “Es lo que decía Nietzsche: una filosofía que no hace daño a la estupidez [bêtise], hacer daño a la estupidez, resistir a la estupidez. La filosofía consiste en hacer daño a la estupidez”.

Deleuze, detrás de cada una de las muchas cosas que sabe, rastrea el fundamento. Es su saber sobre el fundamento lo que condiciona su filosofía. En ocasiones se ha dicho, con error, confundidos por alguna afirmación deleuziana: “El estructuralismo no es separable de una filosofía trascendental nueva” (ID, 28) que su proyecto básico consistió en ofrecer al estructuralismo una filosofía. No es así. Deleuze parece un maestro del “Juego de los abalorios”, pero no está *jugando*, ni es un estructuralista, está haciendo, radicalmente, Filosofía.

Dijo el profesor Tamames, refiriéndose a la Economía que estructura es lo que dura, y poca voluntad hay en Deleuze en encontrar estructuras en este sentido, en el de encontrar relaciones fijas. Observa los movimientos en las superficies, desde luego los aberrantes, como indica Lapojuade, y también los regulares, pero luego, no busca los invariantes en la apariencia, sino que indaga en sus afueras, el fondo y lo desfondado.

A diferencia suya los filósofos idealistas alemanes, los zorros criados en Jena, encontraron el mundo fundado, quizás dudosamente fundado y, conociendo las consecuencias sociales de desafiar las creencias dominantes, se fijaron objetivos ambiciosos pero tolerables, los propios de un explorador de los principios. Hijos fieles de su tiempo, en los mismos años en que Mungo Park buscaba el origen del Níger, ellos buscaron el primer principio de la Ciencia de la Metafísica.

Intentaremos buscar la forma idónea para el plegado de sus obras, ayudados por el hecho de que todos sean grandes filósofos: “No podemos imaginar un gran filósofo, del que no pueda ser dicho que haya cambiado lo que significa pensar”<sup>29</sup> y la existencia de novedades anudadas y anidadas, que anticipa la posibilidad de encontrar muy distintos modos de hacerlo. Buscaremos modos distintos de pensar sobre los objetos filosóficos elegidos, algunos exotéricos, otros esotéricos y especialmente acontecimientos, pliegues donde *aparezca algo radicalmente nuevo*: «... una intrusión traumática de algo nuevo que sigue siendo inaceptable para la perspectiva dominante».

Cada pensador representa un momento de locura.: la locura de ser capturado por una idea ... [término no peyorativo sino el utilizado en el Fedro para referirse al amor como encuentro con otra *dimensión*] Se podría decir que todas las filosofías que siguen a Platón o a Descartes o Hegel son todas intentos por contener/controlar el exceso de *locura*, volver a normalizarlo o reinscribirlo en el curso normal de las cosas... cada uno de ellos

---

<sup>29</sup> Citado en (LAM, p. 4).

no sólo representa un Acontecimiento del pensamiento, sino que también son filósofos del Acontecimiento. (Zizek, 2014,75-79).

Los grandes filósofos como Deleuze, Fichte, Schelling o Hegel, piensan de un nuevo modo, con nuevos conceptos, e instauran nuevos *regímenes de visibilidades, al tiempo que señalan lo que en ese tiempo y en todo tiempo debe ser visto*. Nos proponen, además, nuevos *puntos de vista*.

Miraremos en cada caso hacia donde ellos miran situándonos en la dirección de un pliegue y traeremos al presente, que contiene el pasado, el mayor grado posible de su completa multiplicidad. Nuestro esfuerzo principal no consistirá en recordar lo que señalaron o lo que elaboraron, sino en cuestionarlo. Somos herederos del pensamiento griego, que implicó un cambio radical pues desplazó el interés del pensador desde la poesía, *el recuerdo de lo memorable*, hacia la filosofía, que se caracteriza por el cuestionamiento permanente de lo visible y de lo recordado. Por no hacer poesía, *nos* cuestionaremos, pero no cuestionaremos *por sistema* lo que es en sí admirable.

Las dos estrategias, memoria y crítica, por separado, son incompletas. Aunque dijera Montaigne que la filosofía no es más que una poesía sofisticada, realmente son saberes distintos, siendo la síntesis de poesía y metafísica el saber más elevado, pues en ella cristalizan la *mirada reflexiva* y la *intencional*. No hemos pretendido superar un sistema, sino, con ambición más limitada, crear y ofrecer una herramienta.

Hemos escogido para poner a prueba nuestra codificación y *para llevar al límite nuestra herramienta* conceptos como el de Dios, el tiempo o el infinito, en vez de otros novedosos, pensando que los filósofos no producen frutos acabados, detenidos, muertos, que deban ser *conservados*. Pretenderlo supone una mala concepción de la Historia de la Filosofía. El intento de acumulación en almoneda de lo que ha perdido su conexión orgánica con la realidad, es inútil, pues rápidamente se corrompe y con ello su imagen y hasta su aroma se hacen odiosos. Los grandes filósofos, a diferencia de los grandes banqueros no acumulan, sino que señalan puntos desde donde mirar y hacia dónde mirar, anuncian montañas que escalar, pues detectan lo notable que ha permanecido velado a la espera de quien lo note, aunque no son ellos, sino los grandes poetas, como Hölderlin, los que instauran nuevos regímenes del saber, pues éstos nos enseñan *lo que debe ser recordado*, (*re\_cordis*) lo que debe retornar al corazón y sobre lo que los signos anticipan.



La naturaleza nómada de nuestro viaje no tiene como fin el acompañamiento obsequioso, ni el desvelamiento de lo olvidado, ni el mero peregrinaje; la falta de equipaje facilita que nos paremos cuando sea oportuno, y el acompañar, solo durante un trecho, a cada autor al oír sus *gritos* de alerta, para tener durante esas jornadas un régimen de visibilidades algo más completo que el suyo, solo porque llegamos después, para contemplar lo memorable.

Al observar conceptos valiosos, no nos preguntaremos, en cada caso, al modo en que lo hace la novela corta, la historia de lo allí sucedido, pues ello corresponde al historiador de la filosofía, ni, al modo del cuento, preguntaremos lo que va a pasar en el auto movimiento de los conceptos hacia la verdad, ni intentaremos anticiparnos, lo que corresponde al profeta. No viajaremos, como los fabulistas, narrando las estaciones del viaje en el orden en que las recorrió Deleuze, o en el que lo hicieron los idealistas alemanes, sino con el ritmo del *syuzhet*, que es el nombre con el que los formalistas rusos denominaron la narración que se realiza conforme al orden que establece el poeta para lograr su propósito, que, en nuestro caso, como en el de Ulises, es retornar, pero después de haber conseguido aplicar el arte del algebrista a la Metafísica.

### ***Motivos de melancolía***

Cioran que a veces interrumpía su inquietante estrategia de consolación de deprimidos, mediante el señalamiento de la puerta de la salida que nunca falla, hablando de filosofía dijo: “Me aparté de la filosofía en el momento en que se hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdad...”.<sup>30</sup> Mas allá de la utilidad de la “*boutade*”, si hubiera profundizado en el idealismo habría encontrado los sentimientos que parecía añorar, pues en todos los pensadores existen. En los filósofos de Jena y Berlín los hemos encontrado al tratar conceptos clásicos como los de Dios y el infinito, y en Deleuze en el uso de otros que, aunque son brillantes y originales, como los de cristales del tiempo, están entretnejidos con el pesar.

El envés de tapiz de la filosofía alemana está tejido con hilos grises. El de la resignación en Hegel, el de la depresión en Schelling, el de la pérdida de fe en Fichte. En Deleuze, aunque el bordado es abigarrado, alegre, la trama es la del sentimiento de soledad y

---

<sup>30</sup> Cfr. E.M. Cioran, *Breviario de podredumbre*. Aforismo, Taurus, 2014. “Adiós a la filosofía”.

de enfermedad. La sombra que arrojan en sus obras esos sentimientos no ha sido un motivo para evitarlos, sino para acercarnos más, porque ha sido causada por la luz de la vida. No pensamos que en la Metafísica los conceptos surjan como descubrimientos, con el *eureka* de los matemáticos, sino que los vivimos como el resultado de catástrofes, o como dicen Deleuze y Guattari, del cansancio, la angustia y la desconfianza<sup>31</sup>. Incluso en medio de esas ruinas la Filosofía es un consuelo:

Platón decía que filosofar es estremecedor. Para él, ¿qué es filosofar? Es pensar en la muerte, practicar la muerte. Los que han encontrado la verdadera filosofía están en cierto modo muertos; si han tenido la suerte de encontrar la auténtica filosofía están muertos. Filosofar es haber dejado atrás la vida con sus afanes, con sus inquietudes, con su movilidad, con su brillo (aunque, naturalmente, se trate de un brillo que no es definitivo, que sigue para adelante; y por eso es todavía un intento, es todavía esperanza). En la filosofía está la paz. La filosofía ya no se inquieta. La filosofía es la gran conciliación: el saber es uno, es el todo, la verdad. En el todo ya no hay agitaciones, en<sup>32</sup>el todo reina la paz (lo que Hegel llama *ruhe*). Es la paz de la idea, dice Hegel al final de la Ciencia de la lógica. La filosofía es la idea absoluta, y eso es el saber absoluto de lo absoluto. La idea absoluta es paz.<sup>33</sup>

El filósofo debe reconocer sus sentimientos, los tristes y los alegres, y expresarlos rotundamente, pero no autoengañarse, no *racionalizar*, como *defensa*, sus problemas, aceptando, como Schelling que la pesadumbre (*Schwermut*) es creativa y que la indestructible melancolía es la fuente del conocimiento. En *La esencia de la libertad humana* (1809) escribió:

Esta es la tristeza que se adhiere a toda vida mortal, una tristeza que, sin embargo, nunca llega a la realidad, sino que sólo sirve a la perdurable alegría de la superación. De ahí el velo de la pesadumbre, el cual se extiende sobre la naturaleza entera, de ahí la profunda e indestructible melancolía de toda vida. Sólo en la personalidad está la vida; y toda personalidad se apoya en un fundamento oscuro, que, no obstante, debe ser también el fundamento del conocimiento.<sup>34</sup>

Un velo gris cubrió durante años a Deleuze, que intentó, sin suficiente salud, ser un bardo vitalista, cantor de las potencias de la vida, aun sintiendo en sus carnes, que “los filósofos sienten extrañas afinidades con la muerte”.

Han pasado por la muerte y creen también que, aunque muertos, continúan viviendo, pero tímidamente con fatiga y precaución... El filósofo es alguien que se cree retornado de los muertos, con razón o no y que retorna a los muertos, con toda razón.

---

<sup>31</sup> Cfr. Andrew Culp, en *Oscuro Deleuze*, p. 25, citando a (QPH?, pp. 12-13)

<sup>32</sup> *Cine 2. La imagen tiempo*, Paidós, Barcelona, 1987. Citado C2, p. 276. También, QPH?, p.71

<sup>33</sup> Leonardo Polo, Introducción a Hegel. *Anuario filosófico. Pamplona. Universidad de Navarra, 2010*. Citado en adelante como IAH, p. 36

<sup>34</sup> Cfr. George Steiner Diez. *(Posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Traducción del inglés de María Condor. Biblioteca de Ensayo, 38 (serie menor). Ediciones Siruela.

La tristeza da al filósofo la sabiduría que la muleta, mal llamada *engaño*, entrega al toro, la sabiduría del *desengaño*. Muchas veces el filósofo quiere y no puede ser alegre, porque sufrió una herida, porque sintió la grieta que ha roto a muchos filósofos y poetas.

En los filósofos pequeños el producto de su talla acaba siendo solo piedra. En los grandes brilla aunque en algunos casos lo que veamos no sea el brillo del mármol, sino el del pórvido funerario. Solo en los poetas filósofos, como en Hölderlin o Nietzsche, acaba cristalizando.<sup>35</sup>

Fue entonces cuando mi alma se revistió de ese aire grave que nunca he podido liberarme, y no ha hecho más que acentuarse en el transcurso del tiempo.<sup>36</sup>

Los sentimientos son aprendidos culturalmente. Lo que en ciertos contextos causa culpa, en otros causa vergüenza,<sup>37</sup> y en sentido inverso lo que a ciertos pueblos causa tristeza y desesperación a otros causa esperanza. Los pensadores idealistas fueron educados con las enseñanzas del sabio pero sombrío Qóheleth, el predicador con cuyo nombre hebreo se nombra en ocasiones al Eclesiastés: “Mejor es la tristeza que la risa”<sup>38</sup>. ¡Qué insólita enseñanza!. Un caso ejemplar fue Hegel, aunque pudo encontrar luz en la sombra. Cuando Leonardo Polo habla sobre él escribe: “Muchos grandes pensadores en el siglo XIX, se dieron cuenta no de que la filosofía fuera una tristeza, sino que lo postfilosófico era una tristeza total”.<sup>39</sup>

El poder de la tristeza es grande, porque tiene el poder de lo original, pero cuando es utilizada como instrumento, como herramienta de manipulación, debe ser perseguida, como lo hace Deleuze, pues deja de ser la causante de los dolores de la creación para convertirse en la generadora de la destrucción.

Una de las constantes más profundas del Naturalismo es denunciar todo lo que es causa de tristeza, todo lo que necesita de la tristeza para ejercer su poder” y se eleva frente al mito: “nuestra creencia en los dioses parece danzar, modificar sus gestos, lanzar estallidos en la voz que nos proponen penas eternas; en una palabra, representación falsa de lo infinito”.

---

<sup>35</sup> En su caso explicable. Murió su padre a los años y su padrastro a los nueve. Criado en un ambiente pietista severo vivió la muerte de cuatro hermanos más pequeños.

<sup>36</sup> Antonio Pau. Hölderlin. *El rayo envuelto en canción*. Editorial Trotta, 2008, p. 15

<sup>37</sup> Cfr. Es clásico, aunque controvertido, el estudio contenido en *El crisantemo y la espada*, de Ruth Benedict (2004), traducido en Alianza Editorial.

<sup>38</sup> Eclesiastés. 7. 3

<sup>39</sup> Leonardo Polo, (2010). Introducción a Hegel, *Anuario filosófico. Pamplona. Universidad de Navarra*. Citado en adelante como IAH

Deleuze creía, con razón, que los afectos tristes disminuyen nuestra potencia de obrar: “La tristeza no vuelve inteligente. En la tristeza estamos perdidos. Por eso los poderes tienen la necesidad de que estemos tristes”<sup>40</sup>, pues es triste la oscuridad”.

Con la necesaria admiración hemos analizado el pensamiento de autores que, quizás como rasgo de genio, quizás por su exceso de dedicación a las labores intelectuales, experimentaron crisis de fe, fases depresivas, hipocondría, locura y en el caso de Deleuze, que no era un depresivo, de la desesperanza y el hartazgo que le llevó al suicidio.

Al leerlos no hemos atendido especialmente a calidad de sus deducciones, ya más que estudiadas, sino al contexto, pensando en qué querellas se dirimían, en los motivos subyacentes por los que intentaban demostrar a terceros las bondades de la propia convicción. La Historia de la Filosofía parece dar razón a Cioran que en *Breviario de podredumbre*<sup>41</sup> dice:

En todo hombre dormita un profeta y cuando se despierta hay un poco más de mal en el mundo... La locura de predicar está tan anclada en nosotros que emerge de profundidades desconocidas al instinto de conservación.

Hemos recordado sus intenciones porque los sistemas, además de creaciones lógicas, son *complejos de afectos razonados*. En ocasiones son su motor las *racionalizaciones* depresivas, como en Kierkegaard, en otros el deseo de deslumbrar como en Guattari, en otros el empuje de una experiencia cumbre como en Jacobi. Hemos intentado diferenciar aquellos conceptos que sirvieron para escalar de aquellos, que basados en el exceso de erudición o en el empleo de las matemáticas, son meros caminos entre concertinas que canalizan el paso de los seguidores.

No ha sido el menor de nuestros motivos la búsqueda de la claridad. En ocasiones se ha utilizado lo problemático, lo dudoso, lo confundente para alcanzar prestigio intelectual y usado la complejidad como arma. Conviene ser diligente en la detección de éstas artimañas, que son más comunes entre los depresivos que entre los románticos, pues aquellos conviven mejor con la confusión, simplemente porque están acostumbrados a vivir en ella. No hemos huido de la complejidad, pero no nos hemos detenido a admirar ni la oscuridad ni el sinsentido, salvo para denunciarlas. No por disfrutar de las paradojas, ni de los recursos matemáticos, dejaremos de

---

<sup>40</sup> Curso de Vincennes sobre Spinoza de 24 de enero de 1978

<sup>41</sup> Cfr. En el aforismo. *El anti-profeta*

buscar sistemáticamente la comprensibilidad, la belleza que hay en el mundo iluminado por la luz de la verdad.

Se necesita una metafísica, clara alegre, como la encarnada en la vigila de “Hölderlin”, “la que en la noche serenamente espera / *porque la luz es posible*”.

### ***Nomadismo y caravasar***

Los exploradores e incluso los meros viajeros han sentido siempre curiosidad por localizar las fuentes de los ríos, interés por escuchar las narraciones de las hazañas de sus predecesores, ilusión en compartir el asombro. Por eso no han hecho estación en cualquier lugar, sino en ciertos lugares privilegiados, en caravasares. Especialmente los nómadas.

Se recorre el pensamiento de los idealistas con el asombro que causa al viajero lo grandioso y desmesurado y el de Gilles Deleuze con el asombro del camellero ante la noticia inaudita, ante las historias fiables, aunque incomprensibles: los cristales del tiempo, los infinitos planos hojaldrados, el eterno retorno o la nada viviente y se siente el impulso a acudir a un nuevo caravasar, no para encontrar cuentacuentos sino testigos. Al leer Filosofía, como al visitar monumentos, se siente la necesidad de conocer los orígenes, las *razones*, las extrañas vicisitudes del recorrido intelectual de sus autores, el deseo de conectarlos en una totalidad orgánica, de construir un mapa conceptual. La Historia de la Filosofía es parte de la Filosofía y en ella los conceptos deben relacionarse entre sí y en el caso extremo, como dijo Heidegger: “Toda pregunta *metafísica* abarca siempre la totalidad de la cuestión metafísica. Es esa propia totalidad”.<sup>42</sup>

Para que sea posible la construcción de un sistema de relaciones hace falta encontrar un territorio común, aunque sea temporal, y para la construcción de un método, una herramienta que permita anclar varios discursos, evitando que floten, alejándose, psicóticamente.

Los discursos filosóficos, como las sedas, pueden y merecen ser bien plegados, a lo largo de hebras. En la mayoría de los grandes filósofos, los conceptos, los motivos existentes

---

<sup>42</sup> Heidegger, Martin. *¿Qué es la metafísica?* Madrid: Alianza Editorial. Heidegger, 2014, p. 18.

son *inseparables* y forman verdaderas secuencias: “Y si ustedes no comprenden la secuencia de la cual un concepto forma parte, no pueden comprender el concepto”.<sup>43</sup>

Hemos escuchado narraciones herméticas, escolásticas, hindúes, matemáticas, físicas, con asombro, pero sin apego. Una vez reconocidas, conocido su origen, valoradas, hemos intentado plegarlas para tomar luego un camino solitario buscando alcanzar nuevos y originales puntos de vista.

### *El viaje de Zaratustra*

Gastón Bachelard (1884-1962) defendió que los filósofos deberían renunciar a una filosofía integral en favor de una *diferencial*, haciendo con ello referencia a la aceptación del hecho de que no existe *un único punto de vista*. *De hecho, existen infinitos puntos de vista, pero usando los pliegues, se pueden encontrar puntos de vista privilegiados.*

En 1885 escuchamos la historia de Zaratustra, que había subido a una montaña con el alba y que, diez años después, *harto* de libar su sabiduría, abandonando allí sus propias cenizas, comenzó su descenso, también al alba, por un camino que le haría encontrarse con el titiritero. No fue ese el hecho extraordinario. Los sabios encuentran muchos titiriteros. Lo que es memorable es el propósito. Quería mostrar al superhombre, qué es el *sentido* de la tierra, no porque despreciase a los hombres sino porque los amaba. Esto es lo extraordinario de su viaje, una benevolencia propia del Mahayana, cuando es recordado por su aislamiento, por un alejamiento más propio del Hinayana, del Arahant, del que se cree digno.

Su viaje de retorno fue descrito con el término “*Untergehen*”, “caminar hacia abajo”, que es como se nombra la forma en que desciende el sol hacia el ocaso, porque tenía que saber que, para él, el camino no era un tránsito para pasar al otro lado, sino el resignado retiro a la *Untergang*, al fracaso, a la decadencia. Bajó sin duda a otro ritmo y posiblemente por otra senda y siendo ya sabio, aunque no geómetra, no cayó en la cuenta, o no destacó, lo que con otro propósito descubrió Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966); que al menos en uno de los instantes señalados por el reloj del campanario, en el devenir del retirarse y en el devenir

---

<sup>43</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, 2008, p.25, citado en lo sucesivo: EMS

del retornar, vio al pueblo, su pasado y luego su futuro *desde la misma altura*<sup>44</sup>, *mirando desde el mismo punto de vista, Como veremos al acompañar a Marcel al tomar el té, el punto de vista no habia cambiado pero el tiempo del observador sí.*

Horace Walpole acuñó el término serendipia en el cuento “Los tres príncipes de Serendip” (1754), describiendo como resolvían los protagonistas sus problemas mediante inconcebibles casualidades. El mundo del filósofo no es el del jugador de billar. En él no existe la casualidad, aunque si la sorpresa. Existen ocasiones muy señaladas en las que el pensador nota que se pliega de una nueva forma su pensamiento, como en la ocasión recordada en *Ecce homo*: “Primero de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas”.<sup>45</sup> Ese es el momento en que asalta a Nietzsche el pliegue de lo eterno con el retorno.

El mundo se presenta ante el pensador confuso deformado por el Príncipe de la Anamorfosis. El filósofo puede, tomando suficiente distancia, alcanzar *un punto de vista privilegiado*, desde el que, si es benevolente, puede mostrar el verdadero sentido a los demás. Con un arte como el concebido por Piero della Francesca es posible ver el mundo de *forma justa*, aunque para hacerlo a veces se necesita tomar mucha distancia y otras acercarse mucho, pocas elevarse y en las más humillarse.

Nos hemos alejado y nos hemos acercado, pero no parece que sea posible encontrar un sólo punto de vista para dominar los regímenes de visibilidades marcados por los idealistas por una parte y por Deleuze por otra, pero se debe intentar buscar una solución. Una alternativa, que no es productiva, consiste en tomar mucha distancia, otra, en acumular, como hacia Cezanne muchos puntos de vista sacrificando la perspectiva creíble al dato, al comentario, la tercera, más fatigosa pero más productiva consiste en recorrer y valorar sucesivos puntos de vista, para distintos objetos, al modo cubista, buscando, a pesar de las discontinuidades en cada caso *un punto de vista privilegiado*, sometiendo luego el desafío de la síntesis a la imaginación.

Más allá de las metáforas topológicas y perspectivistas tenemos la convicción de que los puntos privilegiados, aunque no sean definitivos, aunque no sean focos, existen y son

---

<sup>44</sup> Cfr. *Teorema del punto fijo para las funciones continuas homeomorfas*. Vid, Miguel Angel Martín et als. *Iniciación al caos*. Síntesis: Madrid, 1995, p. 47.

<sup>45</sup> Cfr. A. Sánchez Pascual, “Introducción” a la trad. cast. de Also Sprach Zarathustra, Alianza Editorial [1ª ed. en «El libro de bolsillo», 1972], edición revisada en: «Biblioteca de autor», 1997, p. 11.

determinables. Pienso con Hölderlin que la luz es posible y que ellos la estaban buscando mirando en la misma dirección. Los buscaremos respetando la intuición de Deleuze, que reclama una *imagen del pensamiento genético, propio* de una nueva ontología, que parta de Ideas- problema.

### ***Puntos nodales y puntos de capitón***

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista (1985)* denominaron *puntos nodales o de almohadillado del discurso filosófico* a una versión del *point de capiton (punto de almohadillado)* lacaniano.

Denominaremos *puntos nodales* a los puntos discursivos privilegiados de ésta fijación parcial [Lacan utilizó un concepto similar *points de capiton*]. Se trata de *significantes privilegiados* que fijan el sentido de la cadena significante que hacen la predicación posible. El discurso que no da lugar a ninguna fijación del sentido es el discurso del psicótico.<sup>46</sup>

En el ámbito político son ejemplos los de *pueblo*, o los popularizados recientemente como *casta o recortes*, o los rescatados del asilo como *patria*. El lenguaje de la filosofía está poblado de significantes distinguidos, de *puntos nodales como los de hábito* o esencia. En Spinoza encontramos los de sustancia, atributo y modo, en Nietzsche los de voluntad de poder y eterno retorno.

Los utilizaremos para evitar la superposición psicótica de discursos realizados desde distintos regímenes de visibilidad y referiremos a ellos conceptos que, apareciendo como *elementos* dispersos por pertenecer a dos discursos, el idealista y el deleuziano, cada uno en su plano de inmanencia, puedan ser tratados como *momentos* de un solo *discurso* con sentido desde el adecuado punto de vista. Los agruparemos en tres categorías que ordenadas por grado de consistencia y fijeza crecientes son:

i) *Puntos de significación libres*. Son los conceptos empleados por un autor como herramientas. En un discurso político son ejemplos de ellos: “el obrero resignado: la fábrica, el laburo, la familia”.<sup>47</sup> En nuestra investigación son ejemplos los de pliegue o multiplicidad o Geist.

---

<sup>46</sup> Laclau y Mouffe, 1985:112 [152 y 153] Cfr. *La izquierda Lacaniana*. FCE.

<sup>47</sup> Deleuze, Gilles. *Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Bs As. Cactus, 2015, p. 207.



ii) *Puntos nodales*. Los conceptos compartidos por al menos un autor idealista y Deleuze, al reflexionar sobre problemas similares como *principio* o *Estado*.

iii) *Puntos fijos*. A ellos miran todos los autores considerados Consideramos como tales, el tiempo, el infinito, la causa etc., y otros propios de la Metafísica. Cuando los localicemos los utilizaremos como estelas,<sup>48</sup> pues Víctor Segalen nos transmitió el gusto por ellas, donde situar miras, cesuras, como lugares donde describir perspectivas singularmente eficaces.

Una vez encontrados los examinaremos cuidadosamente, especialmente en el ámbito del Psicoanálisis y de la Política pues pueden ser avatares:

En nuestra jerga de filósofos, llamamos trascendencia a un principio puesto a la vez como fuente [source] de toda explicación y como realidad superior. La palabra es bonita y la encuentro cómoda. Los “presuntuosos” [outrecuidants], pequeños o grandes, desde el líder de un grupúsculo al presidente de los EEUU [...] funcionan a golpes de trascendencia, como el “clochard” a golpes de vino tinto. El Dios medieval se ha dispersado, sin perder por ello su fuerza y su unidad formal: la Ciencia, la Clase Obrera, la Patria, el Progreso, la Salud, la Seguridad, la Democracia, el Socialismo —la lista sería demasiado larga— son algunos de sus avatares. Estas trascendencias han tomado su lugar (es decir que él está todavía ahí, omnipresente), y ejercen con una ferocidad aumentada sus tareas de organización y de exterminio.<sup>49</sup>

Los hemos buscado en el surco que abrió la reja del arado de los grandes maestros, en los vericuetos abandonados, como los escolásticos, hoy convertido en ciénagas y en los cauces convertidos en meandros, que ya no pueden contener su caudal, como los del pensamiento sobre la libertad. Algunos tramos recorren zonas escarpadas, hoy no transitadas, en las que la fuerza del pensamiento fluyó con vigor, dejando huella imperecedera en las rocas. Sucedió cuando los pensadores estaban seguros de su destino. Otros están rodeados de senderos cómodos, por oportunistas, para el viajero. Son más seguros para quien no conoce su destino, para quien viaja por el gusto de viajar, pero son menos verdad.

Hemos elegido para probar nuestra codificación algunos conceptos encontrados en las zonas escarpadas, aunque ahora aparezcan solitarias, como las de Dios o el infinito porque en ellas hay que enfrentarse a un flujo del pensamiento filosófico desafiante y otros en zonas más pobladas como el de la Utopía.

---

<sup>48</sup> Víctor Segalen. *Estelas*. Visor poesía, 1974.

<sup>49</sup> Deleuze, G., *Pericles y Verdi*, *Pretextos*, 1989, pp. 7-8.

Ha sido un viaje que durante muchos tramos hemos recorrido en solitario. Muchos caravasares han sido abandonados en el siglo XXI y entre ellos los que frecuentaban los idealistas alemanes. Puede ser porque llegar a las cumbres en que se construyeron aquellas obras titánicas sea hoy imposible. Es posible hacer hoy cine en blanco y negro, como hicieron Gordon Willis y Woody Allen en *Manhattan* y, forzando la idea, incluso cine mudo en blanco y negro como en *El artista* de Michel Hazanavicius, pero en ellas el reconocimiento público, se debió a lo que declaraban, que era amor por el cine, y no a lo que aclaraban. Hoy no se hace cine mudo, solo se puede forzar que el cine sea mudo, enmudeciéndolo, ni se puede hacer cine en blanco y negro, sino, como hace Gordon Willis, meramente rodar en color y hacer *copias digitales* en blanco y negro.

Hay que hacer otro tipo de Filosofía, pero tiene sentido volver a esos lugares antiguos, no para hacer arqueología, no para desenterrar las ideas del idealismo alemán ni otras lejanas sino para intentar, con una nueva técnica plegar objetos privilegiados. Cuando hablemos del infinito o de Dios no lo haremos de su recuerdo, sino intentando dar nuevos sentidos a las caras que se disciernen sobre la faz del abismo.

### ***Los tipos de genitivo***

Los pioneros en el estudio de las relaciones de Gilles Deleuze con el idealismo alemán destacaron sus diferencias. Usaron como fondo el idealismo y como forma a Deleuze, con lo que las muchas diferencias se apreciaron claramente. Les siguieron quienes estudiaron a Deleuze como fondo, como referencia y al idealismo como forma. Para nuestro propósito forzamos un tercer movimiento del pensamiento, pensando en los tipos de relación entre ambos, al modo de las que establecen los modos del genitivo: objetivo, subjetivo y epixegético.

Si decimos “cara de perro”, la expresión no es unívoca pues cambia de sentido según el acento se ponga en la palabra *cara* o en la palabra *perro*. Según el modo del genitivo “de” que las une. En el primero de los casos se refiere a la cara de aquella persona que por su fealdad y agresividad *recuerda* a un perro, mientras que en el segundo se trata de la cara, de la facies que *posee* un perro. Un tercer modo del genitivo es el epixegético como en “el tonto de mi marido”, donde la péfida o descriptora, según el caso, no afirma que su marido posea un tonto, sino que el infortunado en la relación externa, por partida doble, tiene esa esencia, que “es tonto”. Nos

proponemos mantener constantemente en el pensamiento, durante nuestro viaje la expresión: *El idealismo de Deleuze*, entendida en sus tres sentidos y con ello sucesivamente:

- i) Centrarnos en el idealismo (alemán) y pensar qué hay en aquel que *recuerda* a Deleuze.
- ii) Centrándonos en Deleuze, ver en qué medida posee el espíritu idealista.
- iii) Ver si hay algún sentido en que Deleuze es un idealista al modo alemán y no tanto un “realista a su modo”.

### ***El arte del algebrista***

El primer propósito declarado de nuestra tesis consiste en crear una notación original y un sistema de formalización. La estrategia de codificar el pensamiento tiene un uso limitado en Filosofía, más allá del tradicional en la Lógica, pues encierra evidentes limitaciones, pero tiene algunas ventajas,<sup>50</sup> que en el caso de la Ontología no son pocas y que nos proponemos mostrar.

Existe una *ontología general* y existen *ontologías particulares*, relativas a ciertas regiones del ser. Más para éstas que para aquellas se han desarrollado ontologías *descriptivas, formales formalizadas*.<sup>51</sup> Nos interesan éstas dos últimas. Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, expuso que el término ‘formal’ aplicado a una ontología significa que estudia categorías como, *cosa, proceso, todo o parte*. La *codificación, el intento de la formalización de lo que ya es formal* supone la adición de un tercer y adicional nivel de abstracción y la utilización de herramientas matemáticas. Lo más habitual es que sean las empleadas en Lógica pero puede ocurrir que sean geométricas o, como sucede en nuestro caso, algebraicas.<sup>52</sup>

No es la menor de las utilidades de la codificación servir como taquigrafía del pensamiento<sup>53</sup> pero tampoco la única, ni es la nuestra. En el antiguo castellano del Quijote se

---

<sup>50</sup> S.O. Hansson, La formalización en Filosofía. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, nº 4, 2003.

<sup>51</sup> Roberto Poli, *Descriptive, formal and formalized ontologies*, in *Husserl's logical investigations reconsidered*, ed. D Fiset, Dordrecht: Kluwer, 2003. pp. 193-210

<sup>52</sup>A partir de Husserl, se han realizado notables esfuerzos para la creación de metafísicas formales, en el segundo sentido de lo señalado, como el de A.N. Whitehead (1861-1947), que consideraba el propósito no sólo posible sino necesario, hasta el punto de que en Proceso y Realidad, su esquema categorial, equivale a un cálculo lógico. Del mismo modo que, en el ámbito de las Matemáticas, no se utiliza la misma notación en Algebra que en el estudio de las ecuaciones diferenciales o en geometría proyectiva pero, con las extensiones oportunas, existe una notación comúnmente aceptada y una voluntad compartida de crear nuevas teorías utilizando lo ya demostrado, enfocar la Metafísica formalmente requiere una estrategia de este tipo.

<sup>53</sup> La demostración por Andrew Wiles del teorema de Fermat ocupa 108 páginas del *Annals of Mathematics*, lógicamente sin tener que exponer ni demostrar sus múltiples referencias. La del teorema de clasificación de los grupos finitos simples, donde

utilizaba el término de origen árabe *algebrista* para referirse a quien situaba los huesos desplazados en la posición debida, por analogía con quien pretende situar la variable desconocida en el lugar adecuado para ser calculada.

Utilizaremos la codificación con el espíritu del algebrista para: i) Situar los componentes de cada concepto, que según Deleuze constituyen una multiplicidad, en cada caso, en la posición debida en una *forma general*; ii) Detectar inconsistencias; iii) Detectar semejanzas estructurales como la simetría entre el pensamiento de varios autores en la solución de un problema filosófico, semejanzas estructurales entre la forma de los conceptos y por último, pero muy especialmente; iv) Para tratar con precisión las consecuencias de que dos autores aborden una misma realidad, se sitúen en un mismo punto de vista, pero describiendo uno de ellos un aspecto dinámico como el devenir y otros una realidad estática.

### ***Método del hojaldrado***

Eugenio Trías<sup>54</sup> enseñó: “La filosofía moderna es moderna porque es metódica y es metódica porque es moderna”.<sup>55</sup> Los filósofos han acuñado nombres singulares para sus métodos. F.J. Martínez. (Martínez, 1991, 379) cita en su *Metafísica* el método de Jericó, de resonancia orteguiana, con el que se da vueltas alrededor de una idea, aproximándose cada vez más a ella y el método *panthah*, palabra sánscrita recordada por Beneviste que nombra el incierto camino por el que los pájaros por un método azaroso, en un medio hostil, llegan a su destino. En su estudio de la ontología de Deleuze, Amanda Núñez ha sintetizado y utilizado muy diversos métodos (Núñez, 2012, 735) por lo que cabe preguntarse si hay razón para crear un método adicional, aunque podría convenir por la naturaleza de lo investigado. Los textos deleuzianos nos impulsan:

*El plano de inmanencia es hojaldrado (...)* Diríase que es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el *afuera*

---

éste último término no es un sarcasmo, ocupa 15.000 páginas y ha requerido la aportación de más de cien matemáticos, dirigidos y por ello ha sido premiado con el premio Rolf Shock, por Michael Aschbacher

<sup>54</sup> Eugenio Trías. *Los límites del mundo*. Galaxia Gutenberg. Tomo II, 2000, p. 733 ha expuesto la tiranía metodológica de los últimos tiempos que han llevado como reacción a un anarquismo epistemológico como el que se expresa en *Contra el método*.

<sup>55</sup> *Ibid.* p.735

*absoluto* (...) Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar El plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. (QPH?, 53)

Deleuze pide una nueva forma de pensar y además crea constantemente planos de inmanencia *hojaldrados*, para abordar sincrónicamente lo que *tiene* que ser pensado y lo que *no puede ser* pensado. Destacamos que no sucesivamente, *sino a la vez*. Encontramos especialmente brillante la noción de planos de inmanencia hojaldrados, pues el hojaldre es el modesto hallazgo en que, en lo dual, el ser baila con el no ser.

En Japón, los instrumentos de corte y en especial las katanas eran construidos por los herreros utilizando acero *tamahagane*.<sup>56</sup> Los lingotes de arrabio en bruto *se estiraban y plegaban sobre sí mismos* al menos doce veces sucesivas y en las mejores aceros en más hasta lograr más de tres mil repliegues. Se ha interpretado, con verdad empírica, pero sin comprender debidamente el concepto, que la progresiva eliminación de escorias, que sin duda sucede por el repetido batir del martillo plegado tras plegado, es la causa de la aparición de un material especialmente adecuado a su *doble* función de tenacidad y corte, pero por lo que se consigue alcanzar el resultado buscado, más es por la estructura que se consigue en el material por la interacción entre el hierro y el carbono en la debida proporción, que por la pureza lograda en el proceso. Japón dio a ésta técnica el nombre de tamahagane, de *tama* (redondo y precioso como una gema) y *hagane*, acero.

Sin relación alguna con el descubrimiento anterior, los pasteleros árabes encontraron que, *estirando y plegando* replegando dos materias, la masa de *harina y grasa*, dos sustancias distintas, en el batán y plegado de lo heterogéneo surgía también, al calentar, por cambio de estructura, por baile con las burbujas de aire, con el no ser de la masa, lo que hoy conocemos como *hojaldre*.<sup>57</sup>

Aplicaremos en el ámbito filosófico el mismo procedimiento, batiendo el pensamiento idealista contra el realista<sup>58</sup>deleuziano, buscando una síntesis en cada uno de los conceptos elegidos. Los idealistas alemanes filosofaron no a martillazos, pero sí empujando mucho una y otra vez, al modo del panadero, cómo sintetizar la Naturaleza y el Yo, el infinito y lo finito,

---

<sup>56</sup> Hoy se se utiliza el acero AISI 1050, salvo para las katanas.

<sup>57</sup> Rössler (1976) encontró las ecuaciones diferenciales que subyacen en ambos procesos, en los que por extensión y plegado *se genera el caos*, y la ecuación que describe su atractor.

<sup>58</sup> El pensamiento de Deleuze es un materialismo (huérfano y ateo) que pone el acento en lo Real, frente a lo Imaginario y lo Simbólico, que reconoce el dinamismo interno de la materia sin caer en el vitalismo, que afirma la autonomía del pensamiento sin caer en el idealismo. F.J Martínez Op. Cit. p. 39

buscando salvar una vez tras otra una grieta. Con ello desarrollaron el idealismo trascendental hasta su extremo. No pretendemos ni ampliar el pensamiento de Deleuze a la vista del idealismo alemán, ni compararlo, ni confrontarlo, sino crear con ambos una nueva estructura que ofrezca un nuevo modo de pensar más completo sobre ciertos conceptos.

Confiamos con Deleuze en la eficacia del pliegue, confiamos en su enseñanza sobre el pensamiento de Simondon relativa a la aparición de una nueva dimensión al superponer dos perspectivas, que en otros términos son dos puntos de vista. Por eso, al replegar distintos modos del pensamiento, buscamos no solo conciliar distintas perspectivas, no solo buscar puntos de vista productivos y originales al modo impresionista, sino que intentamos observar en cada momento el adentro y el afuera, como hace M. Foucault o la intimidad y la extimidad como hace Lacan. Queremos hojaldrar los conceptos puesto que hay que pensar sobre una Naturaleza a la que a veces le gusta ocultarse y a veces no, que casi juega. Oímos en el esfuerzo la voz del pintor Don Yuan (934-962): “Recuerda como si hubiera /Recuerda como si no hubiera”. Deleuze enseña que, mediante la repetición del movimiento de extensión y plegado, mediante el pliegue de lo que tiene que ser pensado y de lo que no puede ser pensado en cada plano de inmanencia se logra el acercamiento al caosmos, pues *se consigue romper la simetría de la indiferencia*. Le hemos prestado especial atención al pensar en la repetición, en el eterno retorno, en las rupturas de simetría concluyendo que son instrumentos útiles para pensar con un filósofo monista.

En la entrada H del *Abecedario*, Deleuze declara que entiende la historia de la filosofía como el arte del retrato. Usa el monista, como el pintor chino, a diferencia del griego y del filósofo pluralista, para hacerlo, tinta china, un solo color, pero usando sus infinitas variedades y grados. No usa tampoco el maestro chino un punto de vista, como Apeles o Durero, sino la perspectiva dispersa que ni busca la semejanza ni sigue la lógica de la representación. Acompañaremos a Deleuze en sus distintos planos de inmanencia con los ojos del pintor de la: “Escena en la Ribera en Plena Claridad”, que buscaba la conexión de lo empírico, la ciudad de Kaifeng, con las emociones, con lo irracional, pero acompañaremos a Schelling o a Fichte con los ojos de Durero, buscando acertar con su perspectiva, desde la que pretendieron hacer de la Filosofía una Ciencia. En cada caso una forma de pensar, una forma de mirar.

Luego, plegaremos sucesivamente el contenido de cada concepto utilizando una *forma básica*, la que nos permite la formalización de una ontología en términos algebraicos. Hemos

elegido como punto de partida una forma con dos términos atravesados por un desfiladero estrecho, *la grieta*, que coincide en su límite con el punto de inflexión y el pliegue.

No salimos efectivamente de los dualismos más que desplazándolos como se desplaza una carga, hasta encontrar entre los términos, que son dos o más, un *desfiladero estrecho como un borde o una frontera*, que va a hacer del conjunto una multiplicidad, independientemente del número de partes. (las cursivas son nuestras) (D, 1996, p. 160. Trad. Cast., p. 149)

$$\{\bullet|\bullet\} \tag{I.1}$$

En su forma completa, tras cinco sucesivos plegados, sin que ello suponga un guiño a Fichte ni al esoterismo, toma la estructura:

|

$$\begin{array}{c} \bullet \\ \{\bullet|\bullet\} \\ \bullet \end{array} = \bullet \tag{1.2}$$

Codificamos con la voluntad de búsqueda propia del del algebrista y no con la de eficacia del taquígrafo. Sería inútil taquigrafiar la metafísica; estúpido, por reduccionista, matematizarla. Pretendemos mostrar las posibilidades de un sistema que sitúa los términos en sus relaciones debidas, que proporciona nuevos puntos de vista y hace que afloren planos de inmanencia ocultos en el discurso, con lo que se sugieren nuevos conceptos y soluciones.

No se trata de una estrategia fenomenológica, pues no centraremos nuestra atención en lo que aparece y se da, ni tampoco estructural porque no busca las coincidencias de las estructuras del acontecer, sino que es meta-estructural pues busca las condiciones necesarias de la forma de lo que condiciona lo que se da, de lo que puede darse, de lo virtual y de lo que no es o no puede darse.

### ***El itinerario***

Se ha estructurado el trabajo en ocho capítulos.

El primero, EL IDEALISMO ALEMÁN, tiene un carácter introductorio y propedéutico. Se persiguen en él tres objetivos: i) Extender ante nuestros ojos, como hace el pastelero o el herrero una parte de la masa, en nuestro caso del idealismo alemán, identificando al extensderlas

sus problemas e intereses, sus grietas para pensar los pliegues posibles e identificar el lugar de los puntos fijos y nodales relevantes como tiempo, infinito, límite o Absoluto, para poder realizar en un segundo movimiento del pensamiento el pliegue; ii) Mostrar las épocas del pensamiento de los maestros del idealismo, de modo que quede justificada la decisión de establecer la correspondencia luego entre Deleuze y las fases más oportunas en el desarrollo de la producción de los idealistas, que serán, puede anticiparse, la tercera época de Fichte, las tercera y cuarta de Schelling y el periodo de Jena en Hegel; iii) Mostrar el uso de la codificación creada sobre el pensamiento de autores bien estudiados, con la doble intención de mostrar la viabilidad del propósito y de hacerlo paulatinamente, resolviendo problemas concretos, lo que ha parecido preferible a una presentación de la notación abstracta al modo de la Física.

No es nuestro objetivo presentar un resumen completo del pensamiento idealista alemán, pues una gran parte de sus intereses no puede ser plegado sobre el pensamiento deleuziano.

Desde la perspectiva contraria, existen muchos temas que comparten Deleuze y el pensamiento postkantiano y los idealistas entre sí. Unos y otros, con distintos propósitos quieren superar a Kant, lo que implica que se sitúan, al menos para la crítica, es posible un punto de vista común. Dedicamos tres apartados a Fichte, Schelling y Hegel, codificando en cada caso los elementos seleccionados en su sistema. En Fichte se identifican los conceptos nodales de *campo transcendental* y *grieta en el Yo*, en el de Schelling los de *fisura* y *tiempo*, en el de Hegel los de *infinito* y *dialéctica*.

Con todo, la novedad principal que pretende aportar consiste en mostrar la viabilidad de una codificación algebraica.

En el segundo capítulo, HERRAMIENTAS MATEMÁTICAS, se expone la historia y los fundamentos de las herramientas matemáticas utilizadas por Deleuze, especialmente la multiplicidad, y las que hemos creado durante la construcción de la notación.

Los objetivos perseguidos son: i) Explicar los orígenes y tipos del concepto de multiplicidad y los tipos que Deleuze identifica en ella, porque serán extensivamente utilizados en la solución de los problemas abordados en la tesis; ii) Justificar el origen y la lógica de la estructura de la notación empleada, que se apoya en la de los números surreales, creada por J.



Conway. La exposición es autocontenida de modo que pueda valorarse su mérito en el ámbito de la Metafísica; iii) Se investigará la noción de serie y sus posibilidades en la investigación en curso.

Justificaremos la forma de la codificación propuesta, una vez que se ha demostrado con ejemplos su viabilidad en el capítulo primero, argumentando que permite: i) Formalizar tanto el pensamiento idealista, basado en la oposición sujeto objeto y su necesidad de síntesis, como una filosofía dinámica del devenir; ii) Construir un sistema productivo de creación filosófico.

La idea subyacente al proponer ésta original forma de codificación es que, del mismo modo que en Física existen notaciones y herramientas propias de la Estática y de la Dinámica, que, *en su conjunto*, permiten tratar adecuadamente la realidad, la codificación en Metafísica desde una perspectiva esencialista, desde una perspectiva idealista y desde una perspectiva del devenir, requieren en cada caso, de la notación debida, siendo todas complementarias.

La mayor originalidad consiste en la creación de una generalización de los números surreales, extendiendo una noticia aportada por Deleuze en *El Pliegue*, relativa al análisis no estándar de Robinson. Su uso permitirá no solo codificar los elementos de una ontología, sino hacerlo con un concepto citado por el propio Deleuze, que había sido ignorado y que permite conectar y plegar los conceptos de series infinitas convergentes, con el de las mónadas y el del pliegue, con amplias posibilidades de utilización.

En el tercer capítulo, DELEUZE: UNA NUEVA METAFÍSICA, mostraremos que Deleuze creó una ontología de nuevo cuño bajo un régimen de visibilidades común con el idealismo alemán, lo que evitará el peligro de un discurso psicótico. Se precisarán los conceptos *de plano de inmanencia hojaldrado y de pliegue* y se aplica la crítica deleuziana a ciertos problemas de la Monadología, tras codificar las mónadas como números surreales.

Se desarrolla la idea de que Deleuze crea una forma de fundamentar “a la veneciana”, mediante el uso de pilotes, que denominamos *ontología del palafito, que justifica en si misma qu sea caracteriza como una nueva metafísica*.

Se incluyen como aportaciones originales:

- a) Una concepción de la ontología de Deleuze, que entendemos puede ser adecuadamente descrita con el nombre de *Ontología del palafito*, porque describe su modo de fundamentar y la intención de su pensamiento de poner de manifiesto las fuerzas que subyacen en el devenir.
- b) Un desarrollo de la ontología deleuziana expuesta en base a los números surreales, en la que se pliegan sus nociones con la noción leibniana de mónada. Se desarrollan las observaciones de El Pliegue expresando la noción de *alma* en Deleuze mediante números surreales.
- c) La consideración del concepto como multiplicidad genética *esquifada*.

La segunda parte del texto consta de cinco capítulos, donde se tratan tres puntos fijos, el tiempo, el infinito, Dios, un punto nodal, la psicología y uno libre, la política utópica.

Se ha elegido la noción de Dios por dos motivos: i) Por ser uno de los objetos clásicos de la Metafísica especial, junto con el alma y el mundo; ii) Porque es un objeto privilegiado que permite hojaldrar, con sucesivos pliegues el comienzo, el principio, la Creación, la esencia relacional de Dios; y iii) Porque es conveniente estudiar la muy notable utilización por Deleuze del concepto del bogavante. Se ha estudiado el tiempo por ser un objeto abordado desde muy diversas perspectivas por Schelling, Hegel, Fichte y desde luego por Deleuze. Los demás conceptos han sido elegidos con el propósito de mostrarla potencialidad de la codificación, en distintos ámbitos, las Matemáticas, la Psicología o la Política.

En el capítulo 4, primero de la segunda parte: EL TIEMPO Y SUS SINTESIS, se pretende, como objetivo fundamental, exponer la ontología del tiempo desarrollada por Deleuze, someterla a codificación y valorar sus novedades.

Son objetivos adicionales y relevantes:

- i) Analizar si la ontología del tiempo de Deleuze es compatible con el estado actual de la Física.
- ii) Mostrar la necesidad de una síntesis adicional a las postuladas por Deleuze.
- iii) Mostrar la forma en que por aplicación de la idea del hojaldrado es posible crear una fructífera síntesis entre la ontología de Deleuze y el tercer periodo de la filosofía de Schelling.

- iv) Desarrollar la importante noción de cristal de tiempo y relacionarla con la de ritornelo, eterno retorno y la nueva síntesis del tiempo propuesta.

Se exponen en primer lugar los fundamentos de la ontología del tiempo de Deleuze, mostrando sus influencias míticas, estoicas epicúreas. Después de profundizar en el concepto de acontecimiento se estudian las síntesis del tiempo deleuzianas y se codifican todos los modos del tiempo, desde el puro, hasta los curvados y los cargados de contenido. Se realiza un breve excursu para mostrar el concepto del tiempo en el idealismo alemán y se explica el concepto de “*cristal del tiempo*”, propuesto en Mil Mesetas. Sobre la base de lo expuesto conectaremos el pensamiento de Deleuze con el de Schelling y especialmente con las propuestas contenidas en *Las Edades del Mundo*, y por otra parte con la cosmología contemporánea y la idea de eterno retorno.

Tras recordar cual es concepto de tiempo existente en la Física moderna, se utiliza la noción física de *cristal de tiempo*, elaborada por el premio Nobel Frank Wilczek, una nueva forma de materia, para mostrar que la intuición deleuziana de cristal de tiempo puede servir de base a la descripción de una ley que muestre como la combinación de las leyes físicas con la libertad *no solo caracterizan la descripción de un sujeto sometido a una doble legalidad sino que describen una realidad, caracterizable por una vibración, que se describe, adecuada y no metafóricamente, en términos de una serie infinita.*

Se exponen argumentos para considerar insuficientes las síntesis deleuzianas del tiempo. Se argumenta que es necesario desarrollar en detalle dos síntesis adicionales que caracterizan al tiempo humano, la síntesis de la conciencia de finitud que establece en la conciencia la relación del Uno y sus partes y la síntesis de la conciencia del tiempo justo.

En el capítulo 5, FINITO E INFINITO, se aborda otro problema clásico de la ontología, el del infinito. Se estudia en primer lugar las nociones de infinito, infinitesimal y diferencial. Y a continuación la diferencia y el interés de Deleuze en encontrar *la diferencia que reúne*.

Con ésta base se investiga la estrategia de Deleuze para estudiar las ideas como multiplicidades problemáticas y cómo utiliza los recursos de la *ironia muda*, de las que un ejemplo es el uso de la differentiation y la differentiation en la construcción de sus soluciones.

En el capítulo 6, EXISTENCIA E INEXSISTENCIA DE DIOS, se investiga un punto fijo, que corresponde a un problema clásico de la Metafísica especial, el concepto de Dios y los puntos nodales de comienzo y principio.

Se pretende profundizar en la asombrosa calificación de Dios deleuziana y mostrar la aplicabilidad de la notación desarrollada a la metafísica especial, llevándola hasta sus últimas consecuencias partiendo de la generalización de las intuiciones de Deleuze relativas a las diferencias recíprocas para llegar hasta los operadores de la teoría de campos.

Son objetivos específicos:

- i) Relacionar la estrategia de búsqueda de primeros principios de los idealistas alemanes con la noción de fundamento propia de Deleuze.
- ii) Relacionar los conceptos de Ungrund en Schelling con el de effondement en Deleuze
- iii) Relacionar el concepto de creación del presente y el pasado en Las Edades del Mundo con la noción de cristal del tiempo.
- iv) Ofrecer un concepto no contradictorio de Dios
- v) Mostrar la forma de relacionar mediante la codificación, la forma clásica, escolástica de descripción de una esencia con conceptos como el de la perichoresis con el uso de conceptos como las multiplicidades continuas.

Se organiza en cuatro partes.

La primera es introductoria y consta de tres apartados. En el primer, *El comienzo, el principio y sus tipos*, se muestra la diferencia entre comienzo y principio; en el segundo *Búsqueda del principio en el idealismo*, se pliegan estas nociones sobre el pensamiento de los idealistas y en el tercero *Pensamiento hermetico* se muestra la conexión con éstas fuentes.

En la segunda se estudian las carencias del concepto usual de Dios: primero las tradicionales, luego las de las nociones utilizadas por Schelling y en tercer lugar las derivadas de la falta de respuesta a las complejas exigencias de la teología y entre ellas las de la Trinidad.

En la tercera se estudia el paso desde la concepción de un Dios trino a un Dios diferencial. En su primer apartado se estudia al Dios uno y trino, en el segundo la estructura de

Dios, en el tercero la posibilidad de utilizar la codificación diferencial deleuziana, aplicando nuestra notación, y en el cuarto se piensa en Dios como Idea-problema

En la cuarta se piensa en Dios con Deleuze en cuatro apartados. En el primero *La paradoja muda de Dios* se reflexiona sobre las dos pinzas de Dios, en el segundo *Dios como garante de la identidad* se piensa en Dios con los conceptos con que Deleuze lee a Klossowski, en el tercero *Dios baila la cuadrilla de lanceros* se reflexiona sobre el concepto deleuziano de Dios como bogavante y en el último *Dios como infinito por si mismo* se intenta ofrecer un concepto coherente de Dios llevando al extremo la notación propuesta.

En el capítulo 7. EL SUJETO BIEN TEMPERADO, se estudian aspectos de la psicología desarrolla por D&G. Desde una nueva perspectiva se analiza el concepto deleuziana de sujeto, para cuya exposición se utiliza la noción de serie convergente. Se desarrolla la noción del Afuera<sup>59</sup> y se relaciona el pensamiento de Deleuze con el de Lacán.

Pensar es buscar ese afuera en el propio adentro, como *lo impensado* que está incrustado en todo pensamiento... es llegar a lo no estratificado. (MM, 116)

Se muestra de modo totalmente original el modo en que los trastornos mentales, la neurosis y la psicosis, abordados en *Mil Mesetas* pueden ser tratados con las herramientas construidas en el estudio de la ontología del pliegue y modelizados como números surreales, tendiendo un puente con la Monadología.

Utilizando estos conceptos se pretende:

- a) Exponer la racionalidad de un mecanismo genético de los trastornos mentales apoyado en el concepto deleuziana de criba, caosmos y serie.
- b) Mostrar la aplicabilidad de la codificación en el ámbito de la psicología y extender las nociones de punto de plegado y de números surreales a la psicología.
- c) Mostrar las similitudes estructurales con la noción idealista de sujeto.
- d) Mostrar con un ejemplo práctico la aplicabilidad, como herramientas de clasificación en ontología, de las nociones deleuzianas asociadas a las series convergentes.

---

<sup>59</sup> Julien Canavera, *Gilles Deleuze: pensar problemáticamente*. Tesis doctoral, Universitat de Valencia, 2014, p. 431

En su segunda parte se investiga la constitución del sujeto empleando las nociones musicales deleuzianas, tanto el ritornelo, como las tomadas de P. Boulez y también de forma totalmente original se pliega con la noción lacaniana de estadio del espejo para tratar las perversiones y realizar una lectura crítica del enfoque deleuziano en el tratamiento de las perversiones, el sadismo y el masoquismo, mostrando la similitud estructural entre la perversión y el humor

En el apartado *Los sujetos y el canon del cangrejo* se estudia el concepto de perversión freudiana, para luego proponer el concepto de *quiralidad* como categoría útil para explicar las perversiones desarrollando ideas lacanianas desarrolladas por A Abelhauser en Rennes 2.

*A través de las nociones de perversión, inversión, formas quirales y enantiómero se ofrece una solución estructuralista a problemas planteados y no resueltos por Lacan y Deleuze.*

En el capítulo 8, GEOFILOSOFIA DE LA UTOPIA, se aborda el aspecto político de la Utopía y, tras estudiar la relación de Deleuze con el pensamiento utópico, se utilizan sus conceptos junto con otros propios de la izquierda lacaniano, ampliados con nociones como la castración utópica.

Utilizaremos las herramientas construidas en los capítulos anteriores, ahora en un caso práctico, *en un punto libre*, para argumentar contra Frederic Jameson, en dialogo con el pensamiento de Cornelius Castoriadis y Ernesto Laclau y defender que: a) el pensamiento utópico es *estrictamente necesaria para la constitución de lo político*; b) éste significante es estructuralmente necesario para el funcionamiento del *deseo político*; c) el origen del deseo *utópico* es radical y surge de la *castración política* y que d) la estructura del hecho utópico tiene dos momentos, acontecimiento - repetición de un acto.

Se utiliza la noción deleuziana de *acontecimiento* y la utilizada por Zizek de *acto*, como paradigmas, respectivamente, de lo positivo y lo negativo para tratar el problema de la Utopía como punto nodal del discurso político.

Después de formalizar los conceptos de territorialización y desterritorialización se abordan tres cuestiones: i) Por qué es tan difícil, *hoy*, sostener la creencia en la viabilidad de posibles utopías, ii) ¿Por qué es tan difícil abandonar las distopías?, iii) Si, como sostenemos,

es estrictamente necesaria la utopía para la constitución de lo político, ¿Existe hoy una pérdida de voluntad de vivir, de “*voluntad de poder*” cuyo síntoma es la pérdida de deseo utópico?

Se identifican las causas del bloqueo político de las sociedades capitalistas, que se explica con el concepto de lógicas borromeas, mostrando el modo en que la existencia de tres lógicas concurrentes en la sociedad aplicable a distintos ámbitos, han conducido a la situación que S. Žizek ha identificado con el nombre de *capitalismo del coyote*, y se muestran, por último, propuestas de evolución utilizando nociones deleuzianas como la geofilosofía.

Se pretende con ello demostrar la posibilidad de la utilización de métodos formales, apoyados en la codificación creada, para combinar conceptos de distintas escuelas, idealistas y deleuzianas, en el tratamiento de un problema de actualidad, en un ámbito que se aleja de la pura ontología y se muestra cómo utilizar la codificación algebraica tanto para identificar problemas, de los que un ejemplo es la falta de deseo utópico, como para proponer soluciones.

# CAPITULO 1. EL IDEALISMO ALEMAN

Es bien conocida la distancia que Deleuze establece frente a los idealistas alemanes, especialmente con Hegel, lo que no sorprende en un representante conspicuo del *realismo de las ideas*,<sup>60</sup> aunque como bien dice Belén Castellanos, sea un realista “*a su modo*”.

Para plegar el pensamiento de Deleuze con el método que hemos anticipado, se debe extender como fondo, los aspectos relevantes del idealismo.

J.A. Pardo<sup>61</sup> ha recordado que la mera mención del término idealismo<sup>62</sup> “convoca una tormenta de equívocos” y cita para explicarlo a Jacques Maritain, que, en su testamento intelectual *Le Paysanne de la Garonne* afirmó que los idealistas<sup>63</sup> deberían ser llamados “ideósofos” por ser más amantes de las ideas que de la realidad y a Marx, que llamó a Hegel “ideólogo”, por “desarrollar un logos sobre las meras ideas”, por correr ante sí en su propio pensamiento.

Citando luego a Bernabé Navarro, corrige el error:

[...] numerosos autores han opinado que el idealismo niega la realidad, es más, la objetividad del mundo[...] Pero no se pensó al respecto que, de lo único que se trata propiamente, es de la manifestación o aparición del mundo en el Yo y solo en él. Que de lo que está, o sucede afuera, absolutamente no se puede saber nada.<sup>64</sup>

Quizás por esos malentendidos el término hoy se usa en ocasiones casi como un reproche, sin recordar que sedujo a mentes brillantes.

Entre sus escuelas nos ocuparemos del idealismo alemán. Su periodo inicial, *temprano*, tuvo su centro en Jena, bajo la sombra de W. Goethe y discurrió entre el momento de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y el de *La Fenomenología del Espíritu* (1807)

---

<sup>60</sup> Belén Castellanos. *El inconsciente ontológico de Gilles Deleuze. Por una ontología política*, 2015. Madrid: Dykinson.

<sup>61</sup> J.A. Pardo, Hegel sucesor de Schelling; Schelling sucesor de Hegel. *Estudios* 96, vol ix, primavera, 2011

<sup>62</sup> El término *idealismo* se comenzó a utilizar en el siglo XVII para designar la filosofía de Platón, por conceder realidad verdadera a las ideas. Tras ser divulgado por Leibniz, Kant lo opuso, al realismo en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>62</sup> (1787). En el primero se alcanza certeza del yo existo. En el segundo el espacio y las cosas contenidas en el son fantasías. En la segunda edición de la *KrV* introdujo un pequeño pasaje “Refutación del idealismo”, referido al problemático. Cfr. Stefano Straulino. La refutación del idealismo en Kant. *Cuadernos del Anuario Filosófico*, n° 233 Universidad de Navarra (2011). Identificó dos tipos, problemático (Descartes) y dogmático (Berkeley), atendiendo al contenido del conocimiento y distinguió, frente a ellos, su idealismo *formal*, referido a la *forma del conocer*.

<sup>63</sup> “Cuando Platón puso el ser del lado de la idea, decidió un significado de la verdad; de ahí que podemos llamar también a la metafísica con el nombre de idealismo”. (ID, p.21).

<sup>64</sup> Bernabé Navarro. *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant*, Mexico, 1975, UNAM-FCE, p. 143



con el que comenzó el *gran idealismo*, que se extiende hasta la muerte de Hegel (1831). Tras extender su influencia<sup>65</sup> a Francia decayó su vigencia y hoy ha quedado rezagado en el interés<sup>66</sup> de la mayoría de los pensadores, aunque no en el de los historiadores de la filosofía.<sup>67</sup>

Estudiaremos a Fichte, Schelling, Hegel y en lo conveniente a Hölderlin,<sup>68,69</sup> intentando en cada caso eliminar los efectos de la desafortunada o maliciosa interpretación de unos idealistas por otros.

## 1.1 LOS IDEALISTAS Y SUS QUERELLAS

Es difícil comprender hoy la efervescencia intelectual de Jena,<sup>70</sup> una pequeña ciudad a 20 km de Weimar, a principios del XVIII. Allí se había creado la mayor Universidad del territorio que hoy conocemos como Alemania que competía por los mejores filósofos bajo el mecenazgo del duque Carlos Augusto de Sajonia-Weimar. Terry Pinkard, el historiador del idealismo, al describir su ambiente cultural narra cómo, tras fundarse allí la revista *Allgemeine Literatur Zeitung*, se discutía a Kant “con la misma intensidad que las novelas”. Lo asombroso de lo primero hace muchas veces olvidar lo notable de lo segundo.

Una frenética actividad intelectual se desplegó allí en todos los campos del saber. En 1784 Goethe y el doctor J. C. Loder descubren el hueso *incisivum*, que soportó la idea de un

---

<sup>65</sup> David Stove (1927-1994) ha descrito vívidamente el proceso David Stove, "*Idealism: A Victorian Horror-Story* (Parts One and Two)," in *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 83-179.

<sup>66</sup> S. Zizek y sus colaboradores suponen una excepción. Badiou piensa que la contradicción principal hoy en día se ha desplazado desde la que hubo entre el idealismo y el materialismo hasta la que señala entre el materialismo dialéctico y el democrático, por obsolescencia del primero.

<sup>67</sup> Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press, 2008; Karl Americk, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2012; Brian O'Connor Ed. *German Idealism: An Anthology and Guide*, University of Chicago Press, 2007; Munk Rainier, *Studies in German Idealism*, Springer: Dieter Heinrich Between Kant and Hegel: *Lectures on German Idealism*, Editado por S. Pacini, 2008.; Robert C. Solomon y K. Marie Higgins, *The Age of German Idealism*, Vol.6. de Routledge History of Philosophy; Psychology Pres, 2003. En España debe leerse Jose Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán: Del sistema de libertad en Fichte al principio de la teología en Schelling: T.1 y La filosofía del idealismo alemán: La hegemonía del pensamiento de Hegel: T.2*, Thémata, 2001. Nuevas formas de pensarlo en S.J. McGrath, *Rethinking German Idealism*, Palgrave

<sup>68</sup> “Cfr A Hölderlin cabe incluirlo en el proyecto inicial de la construcción del idealismo, al punto de que su propia propuesta habría impulsado decisivamente, sin que el mismo pudiera ser considerado idealista (al menos como lo son Schelling y Hegel”. Martin Heidegger (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, citada como **APH**, p. 84

<sup>69</sup> Deleuze indica en DR que fue Hölderlin el verdadero descendiente de Kant porque comprendió que el tiempo es la estructura de la conciencia empírica. Planteó el problema de la pura forma del tiempo en el nivel de la tragedia griega en su tratamiento de Edipo Rey.

<sup>70</sup> Se adoptó en Jena el modelo universitario de Halle / Göttingen que, por una parte, unía la investigación con la enseñanza y por otra concedía primacía a la facultad de Filosofía frente a la de Teología

origen común de las especies, desde 1789 Schiller impartió clases en su cátedra y, con el apoyo de Goethe, se impulsó una brillante escuela filosófica. Algunos creen que su progreso<sup>71</sup> culmina en Hegel<sup>72</sup>, otros en Schelling mientras que otros niegan tal progreso, reconociendo méritos no comparables en sus pensadores, incluyendo al Fichte tardío y Schopenhauer, como hace Slavoj Zizek.

Yo desde luego, apoyo plenamente los resultados de la nueva investigación que demostró concluyentemente que no solamente no hay una progresión lineal simple en el orden de sucesión de éstos cuatro nombres: las críticas formuladas a Kant por Fichte y Hegel muestran claramente que lo “malinterpretaron”. Schelling malinterpretó a Fichte, Hegel estaba ciego ante probablemente el mayor logro de Schelling, su tratado sobre la libertad humana.<sup>73</sup>

Los intereses de los pensadores fueron muy diversos, incluyendo la Lógica, la Estética, el Derecho, la Religión o la Filosofía de la Naturaleza, pero siendo el ámbito de ésta investigación la ontología, a ella nos ceñiremos.

Las ordenadas básicas de aquella época de insoportable densidad del pensamiento nos las da la “Banda de los Cuatro” por excelencia: Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Aunque cada uno de estos cuatro nombres representa un mundo propio, una única posición filosófica radical, puede ordenarse la serie de los cuatro grandes idealistas alemanes precisamente con referencia a las cuatro condiciones de la filosofía elaboradas por Badiou: Kant enlaza con la ciencia newtoniana...; Fichte se vincula a la política, al Acontecimiento que supone la Revolución francesa; Schelling se relaciona con el arte y *Hegel finalmente se relaciona con el amor*.(MQN, 19) (el subrayado es nuestro)

Amanda Núñez García, que ha investigado lo común entre aquel pensamiento idealista y el de Deleuze, ha identificado tres corrientes del criticismo contemporáneo “que tienden a acercar el pensamiento de Gilles Deleuze al idealismo alemán a partir de una lectura de la univocidad deleuziana como el establecimiento de un Uno-Todo” (Núñez, 2012,146), distinguiendo como acertada la que muestra mayor proximidad a Schelling.

Hemos adoptado en nuestra investigación dos criterios: i) Evitar considerar al idealismo como un bloque monolítico, pues Deleuze distinguió los méritos de sus autores; ii) Aceptar el criterio<sup>74</sup> de A. Núñez, que coincide con A. Toscano en señalar que la cercanía de Schelling a

---

<sup>71</sup> Cfr. Rolf Peter Horstmann en *Cambridge Companion* (11b) expone que la visión de un progreso que comienza en Fichte y culmina en Hegel es la más frecuente en los manuales de Filosofía y en textos especializados como Chalkybaeus, Michelet, K. Fischer y R Kroner.

<sup>72</sup> Richard Kroner. *De Kant a Hegel*. Dos volúmenes. París L'Harmattan, 2013.

<sup>73</sup> Slavoj Zizek, *Menos que nada*, Akal, 2015, p. 19. Citado. **MQN**.

<sup>74</sup> Se pueden clasificar sus conclusiones en los siguientes grupos; 1) La que intenta mostrar a Deleuze como un idealista, representada paradigmáticamente por Alain Badiou, en *Deleuze o el clamor del ser*. 2) La que intenta encontrar entre ambos polos resonancias, de las que son destacables: 2.1) La de Jean Christophe Goddard que lo acerca a Fichte, 2.2) El acercamiento que realiza José Luis Pardo de su pensamiento al idealismo trascendental kantiano, y 2.3) el realizado por Alberto Toscano en “*Philosophy and the Experience of Construction*” donde se retoma el pensamiento de Simondón y se sostiene que la cercanía

Deleuze es la mayor entre ellas identificable<sup>75</sup>, lo que argumenta relacionando la noción de Schelling de *construcción* con el concepto de *plan(o) de inmanencia*. No se trata de una postura herética. El propio Deleuze, en un temprano trabajo dedicado a Bergson, consideró a Schelling *su precursor* (Deleuze, 1956, 85), (Groves, 1999, 25). Además, en *Diferencia y Repetición*, afirmó la superioridad de éste respecto a Hegel por “extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico” y en *Lógica del Sentido* ponderó su tratamiento del Ungrund (Sans-fond). Su cercanía y los elogios no le impiden criticar alguno de sus conceptos como el de Absoluto que “«no puede sostener la diferencia”, al que califica de desconocida identidad de contrarios que asocia a una filosofía dolorida. Si se quiere valorar la justicia de la crítica, pues no existe contradicción entre ambas posturas, hay que precisar a cuál de las tres épocas en que convencionalmente se ha dividido la obra de Schelling se refiere la crítica sobre el Absoluto, pues en su pensamiento el concepto evoluciona.

Nos ocuparemos del contexto de aquellos pensadores y no solo de sus razonamientos porque vivieron un momento singular en la Historia, el corto periodo en que no se dudó del poder de la razón. Durante el siglo XVIII la fe en su poder, en la *luz* de la razón, tuvo tanta fuerza que se reterritorializó incluso en las obras públicas. Sobre piedras antiguas se elevaron nuevas construcciones, como el faro de Cordouan, en el estuario del Gironda, para ofrecer no solo una referencia en la noche, sino un símbolo del poder de la autoridad que lo elevaba y del poder de la Ciencia. Su eficacia en las galernas no se fiaba a su capilla, aunque existiera, sino al efecto de la combinación de su altura con la forma matemática de sus reflectores parabólicos y a la solución técnica ofrecida por las lentes de Fresnel. Un ejemplo, desafortunado, de la confianza temeraria en la razón fue la tesis de habilitación de Hegel.

La situación contrasta con la vivida por Deleuze a finales del siglo XX, época en la que la fe en la razón estaba en crisis y la valoración de la Ciencia y de los ingenieros rayaba casi en el desprecio después de los estragos de la bomba atómica y de la degradación de la Naturaleza denunciada por ecologistas como Barry Commoner<sup>76</sup>.

---

de Deleuze a Schelling es mayor que a los demás idealistas, como también hace L. Franco en *Sentido y Acontecimiento* y sostener éste último.

<sup>75</sup> Habiendo declarado el propio Deleuze que era mayor su cercanía a Schelling que a Hegel, lo aceptamos, sin profundizar en las buenas razones que, después de considerar otras posibilidades, lo justifican.

<sup>76</sup> Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf, 1971.

En Königsberg se levantó un faro, el de la Crítica, para que la luz de la Razón despejara las tinieblas de la ignorancia. Quiso su creador llevar su luz hasta el límite y además saber cuál era. Tanta vitalidad, tanta voluntad de claridad, creó un crisol cuyos productos son recordados por los metafísicos por su ambición, por los estudiantes por su dificultad y por los historiadores de la filosofía por su agitación, por sus querellas.<sup>77</sup>

### **En el principio fue Kant**

Dijo el yogui Mutkananda que, si caemos al suelo, el suelo será el primer lugar en que tendremos que apoyarnos para levantarnos. Cuando I. Kant<sup>78</sup> despertó en 1781 de su sueño dogmático, comprendía más que otros la fuerza del razonamiento de Hume y decidió levantarse apoyándose en el suelo de los denostados fenómenos,<sup>79</sup> para salir en defensa de los principios básicos de la Ilustración, entre ellos la libertad y la moralidad. Su movimiento supuso el principio de una nueva era y con él la filosofía cambió su destino.

Durante los siglos XVII y XVIII<sup>80</sup> los pensadores habían examinado, con criterios científicos, los contenidos de la conciencia. El pensamiento racionalista de Descartes, Spinoza y Leibniz, avanzó en una dirección distinta al empirista seguido por Hobbes, Locke, Berkeley y Hume y los dos ríos se unieron en el lago de la Ilustración. La presa del pensamiento dogmático no pudo contener la avalancha y las ideas se desbordaron formando un torrente que arrasó una parte sustancial de la metafísica.

Más que un cortés debate, se vivió una batalla. Los atacantes de los pensadores dogmáticos, de los escolásticos, de los teólogos, avanzaban ya con confianza en terreno anegado por sus ideas, confiados en su juventud y en su número cuando vieron surgir, entre las ruinas, un nuevo bastión, la filosofía kantiana, donde las fuerzas que hasta aquel momento se encontraban en retirada se refugiaban.

---

<sup>77</sup> Se mantiene en Filosofía un rescoldo avivado por los que creemos en la posibilidad real y efectiva de una ontología frente a los que dieron por destruida, o al menos amarrada con débil correa, como el elefante de la fábula, a una Metafísica, más que problemática, huidiza, más que buscadora avergonzada.

<sup>78</sup> Immanuel Kant (1724-1804) había desarrollado una brillante carrera académica, en la tradición racionalista de Leibniz y Wolf. Fu nombrado catedrático de Lógica y Metafísica en Königsberg a los 45 años.

<sup>79</sup> Mientras que en los prekantianos la apariencia (*Schein*) era ilusión engañosa, para Kant la apariencia, como fenómeno (*Erscheinung*), era la vía regia para encontrar sus condiciones de posibilidad y con ellas los límites de la razón. Aportó la idea novedosa de la *constitución trascendental de la realidad*, introdujo la diferencia entre la *realidad óptica* y su *horizonte ontológico* y desarrolló una *filosofía de la subjetividad*.

<sup>80</sup> Emerich Coreth y Herald Schoendorf, *Filosofías de los siglos XVII y XVIII*, Herder, 2009

La habilidad de Kant permitió dar cuartel a ciertas afirmaciones sobre Dios y a muchas sobre la moral. Su constructor, después de lanzar algunas salvas a territorio enemigo, adoptó tres medidas estratégicas, i) Limitar el perímetro de defensa de sus ideas en la *Critica de la Razón Pura* [KrV] (1781), ii) Evitar la confraternización aislando criticismo del escepticismo y al materialismo del naturalismo y, iii) Ultimo, pero no menos importante, puso orden en casa posibilitando que criticismo y naturalismo pudieran convivir.

Con un nuevo estilo<sup>81</sup> y nuevos conceptos<sup>82</sup> se convirtió en un maestro para Alemania. Luego, al ser cuestionado, se ocupó en revisar su obra para crear un *sistema*<sup>83</sup> en el que los conceptos directores fueran Dios, mundo y hombre, pero encontró dificultades insalvables para fundamentar la teología como *teleología rationis humana*. Aunque no alcanzó el final de su ambiciosísimo proyecto Heidegger cree que llegó hasta el último punto donde la razón es entendida como sistemática, aunque no consiguiera mostrar el origen de las ideas, o, en otras palabras, el fundamento de su sistema.

### ***Las querellas del idealismo***

Se libraron en aquellos años de efervescencia del pensamiento filosófico muchas batallas, algunas exotéricas, con visibilidad social y otras, esotéricas, en las aulas. Durante el periodo 1785-1810 destacaron la de Reimarus\_Lessing contra el pastor Gözze<sup>84</sup> y las muchas en que participó Jacobi, (1743-1819), el creador del término nihilismo<sup>85</sup>, al que su singular inteligencia y la independencia económica lograda como comerciante, habían convertido en un adversario temible de las ideas de la Ilustración. Hegel, en sus *Lecturas sobre la Filosofía de la Historia* le califica como un hombre respetado “de notabilísimo carácter” (HDF, III, 407). Había alcanzado celebridad en el mundo filosófico con sus *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*<sup>86</sup>, donde hizo público que el prestigioso G.E. Lessing (1729-1781) le

---

<sup>81</sup> Cfr. Para el lector moderno, quizás por los excesos a que ha debido acostumbrarse su obra es minuciosa y técnica pero clara, aunque en su época supuso un cambio radical. Es memorable que Hegel, conocido por su extrema complejidad diga de su obra: “Su estudio se hace difícil por la extensión, la prolijidad y la peculiar terminología”.

<sup>82</sup> Cfr. “Para poner solamente un ejemplo de su *bárbara forma de expresarse*, diremos que Kant (*Critica de la razón pura*, p. 19) llama a su filosofía por ésta razón *filosofía trascendental*” queriendo decir con ello no que trascienda su esfera sino que pone de manifiesto en su esfera lo que puede ser trascendente”. (HDF, III, 423).

<sup>83</sup> Pueden ser revisados éstos esfuerzos en el tomo XXI de las Obras de Kant en la edición de la Academia de Berlín.

<sup>84</sup> Lessing (1729-1781) publicó *Apología o escrito en defensa de quienes adoran racionalmente a Dios* de H.S Reimarus. En ella se negaban los milagros. Se opuso a esas ideas el pastor M. Gözze, desatándose un intercambio epistolar en el que Lessing publicó quince cartas, hasta que le fue prohibido continuar, momento en que escribió *Nathan el Sabio* (1769).

<sup>85</sup> Max Maureira, Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. Verano, 2010.

<sup>86</sup> El pensamiento de Spinoza, quizás por influencia de Deleuze, ha cobrado actualidad. Las cuestiones que aparecían suscitadas en el clásico de L. W Beck, *Early German Philosophy: Kant and his predecessors* (Cambridge MA: Harvard University Press)

había confesado, en su lecho de muerte, ser un espinosista y un panteísta, lo que era una afirmación para sus piadosos admiradores muy intolerable.<sup>87,88</sup>

Jacobi criticó a Kant, acusó<sup>89</sup> de ateísmo a Fichte y de panteísmo a Schelling,<sup>90</sup> pero no como un mero polemista sino con los argumentos de un hombre de mérito, por lo que Fichte<sup>91</sup> buscó su amistad, y Hegel le valoró más que a sus opositores a los que tildó de “superficiales” afirmando que “no sabían nada de la filosofía de Spinoza”. No solo era adinerado, culto, inteligente e incisivo, sino también muy obstinado, porque estaba marcado por una experiencia que tuvo a los ocho o nueve años.

Aquella extraordinaria cosa fue una representación de la duración ilimitada (completamente independiente de cualquier concepto religioso). A dicha edad, cuando yo estaba considerando la eternidad *a parte ante*,<sup>92</sup> vino sobre mí con tal claridad y me atrapó con tal violencia que proferí un fuerte grito y caí en un tipo de desmayo.

Después de aquella experiencia, cuando pensaba en la noción de duración infinita, le asaltaba la ansiedad, prueba de su buen juicio, pues no podía soportar mejor la idea de una eterna duración que la de la desaparición. No había experimentado una *experiencia cumbre*, como la de los místicos, como la de Ramana Maharsi, ni un ataque de hipocondría como Hegel, pero sí una experiencia vital profunda. Estaría equivocado, pero estaba seguro.

---

1987 han sido retomadas en Frederick Beiser. *Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* Cambridge MA: Harvard University Press 1987, tres tomos de Jonathan Israel comenzando en *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of the Modernity* en Oxford Oxford University Press (2002- 2009-2011)

<sup>87</sup> Hasta mediados del XVIII cada profesor en Alemania tenía que probar su ortodoxia denunciando la herejía en Spinoza. En 1710 había un *Catalogus scriptorum anti spinozarum* en Leipzig. Fue calificado como “princeps atheorum”. Cfr. Merker, N. (1961) *Le origini della logica hegeliana*, Milan, p.387 citado en (Toscano, 1999, 47).

<sup>88</sup> La divulgación de esta idea no suponía el desvelamiento de algo secreto. Holderlin en *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza* afirma que Lessing era spinoziano. Ello no implica un descredito pues Hölderlin con criterio similar al de Deleuze afirma “Cuando se le conoce todo no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo. No hay otra filosofía que la de Spinoza”.

<sup>89</sup> En el debate con Mendelssohn (Tesis IV) sostuvo que cualquier sistema demostrativo, sistemático, conducía inexorablemente a una solución: a) monista, b) atea, c) fatalista, y d) nihilista, pero, para su preocupación angustiosa, consoladora.

<sup>90</sup> Una parte significativa de esos combates utilizó como proyectil el rechazo a la razón y a las razones. En aquella época, siguiendo la terminología de Leibniz, se usaba el término razones no para referirse a justificaciones o a un tipo de explicaciones causales, sino a modos de explicitación de las condiciones por las que las cosas son y son como son. En muchos debates teológicos y desde luego en la búsqueda de los primeros principios se requería un pronunciamiento sobre si era aceptable como argumento la posible existencia en acto del límite de una serie infinita de razones sucesivas. Se debía decidir también si, caso de postular un comienzo, el hecho de que no encontrar razones finitas en numero que condujeran a él, lo hacía devenir ininteligible, como argumentó Leibniz. Puesto que no se podían postular las premisas los principios, so pena de ser acusado de dogmático los problemas considerados no podían ser resueltos por deducción al modo de los geómetras.

<sup>91</sup> Al menos así lo afirmó en una carta con ocasión de la polémica sobre el ateísmo, en la que declaró que le hubiera gustado contar con él como aliado Respecto de la compleja relación entre Fichte y Jacobi véase R. Lauth, “*Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache*”, en: K. Hammacher (ed.) *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt am Main 1971. Véase también G. Di Giovanni, “*From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism: Some Comments on the 1798-99' Atheism Dispute*”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 27, (1) 1989: 75-100.

<sup>92</sup> *A parte ante* es una expresión escolástica que se puede traducir como antes de que podría aplicarse a la existencia del alma, antes de la existencia del cuerpo

Pensó sobre el objeto de su<sup>93</sup> convicción obsesiva utilizando los conceptos de: a) Serie infinita de acontecimientos, b) Origen sin fundamento.

Pensando con la categoría de *causa sui* concluyó que la razón no podía alcanzar, por deducción, el principio, por infinitos pasos sucesivos, y que, por lo tanto, no podía alcanzar la certeza de por qué las cosas son como son. Aunque su experiencia no fuera mística creía “en una causa personal e inteligente del mundo”, Dios, y creyendo que no se podía alcanzar “de a pocos” esa certeza, mediante la razón, optó por confesarse, de entrada, irracionalista, contra la Ilustración, y postular la necesidad de un “salto de fe” fundamentado en la intuición, como un Aquiles que harto de perseguir a la tortuga, a base de mover los pies la alcanzara con la mano. Sostuvo *que el ser humano tiene certezas sobre Dios que la Filosofía no puede minar y lo sostuvo por la excelente razón de que él la había experimentado.*

Jacobi, como todos los grandes pensadores fue atacado desde varios frentes. Por una parte por Moses Mendelssohn (1729-1786), un pensador judío, nacido en Dessau y educado en Berlín, que se había convertido en amigo de Kant, con el que estudiaba. Fue el creador de *Haskalah*, la Ilustración judía, que comenzó a difundir desde Alemania hacia Europa oriental. Su postura racionalista hizo que fuera considerado en los círculos tradicionales del judaísmo alemán como un nuevo Spinoza cuya enseñanza competía con la de Shenur Zalma (1745-1813) un líder jasidista de Ucrania y Bielorusia que alentaba a sus seguidores a la plegaria extática, lo que les llevaba incluso a rodar por el suelo para movilizar los niveles del inconsciente. Estaba radicalmente enfrentado a los grupos jasidistas y *mitnaggedim* que le consideraron herético. Aunque sus argumentos filosóficos eran limitados, adquirió notoriedad pública como consecuencia del desafío recibido de Gaspar Lavater, un famoso predicador al que Fichte luego quiso emular, que le convocó a defender el judaísmo en público, para que, en caso de no triunfar en el debate, recibir el bautismo.

Recibió además un segundo ataque desde Jena, del oscuro K.L. Reinhold (1757-1823), en las *Cartas concernientes a la filosofía kantiana* que se publicaron en el *Deutscher Merkur*, desde julio de 1786. Defendía en ellas que la razón y no la intuición (contra Jacobi) es el órgano de la revelación divina. Al hacerlo divulgó los argumentos de Kant que convirtió en munición

---

<sup>93</sup>Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza se encuentran en *Ensayos*, traducción de F. Marzoa. Hiperion, 1976.

accesible en la polémica. Kant, mejor filósofo que divulgador, le prestó el reconocimiento debido.

La KrV pasó de ser el frío resultado del gabinete universitario de Kant a marcar la pauta de las luchas ideológicas de toda Alemania. La filosofía crítica se convirtió en la verdadera base sintética de la Ilustración y del cristianismo...Se podía ser filósofo sin ser ateo...Todos los teólogos se pasaron al kantismo. (Villacañas, 2001,30)

Su labor divulgativa hizo comprensible a los teólogos la estrategia de Kant, que había concedido, *para el Yo, realidad subjetiva* a Dios, a diferencia de Jacobi que<sup>94</sup> le había concedió *realidad objetiva, lo que* requería ser justificado mediante *el citado salto de fe*.

Los argumentos empleados en la defensa del bastión kantiano convenían a los teólogos, que aceptaron con interés una filosofía que les permitía, por primera vez, encontrarse en el lado no dogmático del debate. Era muy útil, por más que fuera dudosa, la idea de la existencia de cosas *en\_sí*, que no podían ser conocidas, pero sobre las que era legítimo pensar pues apoyaba la idea de Dios fuera pensable, aunque no conocible. Aceptaron también con gusto los dogmáticos la idea de que tienen sentido las afirmaciones realizadas a partir de aquellas y que son verdaderas cuando el *consenso* de todos los observadores permite *universalizarlas*. No pusieron obstáculos a la idea de que, puesto que no es posible compartir la experiencia sensible de Dios, es legítimo usar, como alternativa razonable, el consenso, como hacían las ciencias, aunque fuera necesario conceder a todos los conformes la posesión de una *intuición especial* que conciliara filosofía y religión. La estrategia hacía posible seguir sosteniendo racionalmente la existencia de un Dios, del que se podía destacar su función de juez, su aspecto terrible, pues como recuerda Deleuze Kant fue: “Quien convierte al filósofo en juez, al mismo tiempo que la razón forma un tribunal”.

El debate giraba alrededor de un núcleo principal, la *Crítica de la Razón pura* (1781). La obra maestra de Kant fue comentada inicialmente por Schultz (1785) y K. Ch. E. Schmidt (1786) que la trataron como un texto idealista, en la senda de Berkeley. En 1787 apareció la segunda versión, en el mismo año en que publicó Reinhold la mayor parte de sus ocho cartas<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Deleuze entiende por acontecimiento lo que le sucede a una cosa, ya sea que lo padezca ya sea que lo haga con lo que la razón suficiente es lo que incluye al acontecimiento como uno de sus predicados.

<sup>95</sup> Cfr. Reinhold, en la primera de las cartas, identificó como principal problema irresuelto de la Ilustración en Alemania el no haber podido responder con medios racionales a la pregunta por la existencia de Dios y comparaba a Kant, por sus hazañas,



y Jacobi su texto sobre David Hume donde confrontó idealismo y realismo, Jacobi. Jacobi, tras estudiar la obra, expuso con habilidad de cirujano el punto débil de Kant, *la cosa en sí*, al tiempo que destacaba el valor del pensamiento spinozista. Sus dificultades se muestran en la frase citada por Deleuze:

Sin aquel presupuesto, el de la cosa en sí, no puede entrar en el sistema kantiano más con dicho presupuesto no puedo permanecer en él. Permanecer dentro de él con ese presupuesto es absolutamente imposible porque implica que la convicción de que la nuestra percepción de los objetos fuera de nosotros como cosas en sí es objetivamente válida que estos no son simplemente fenómenos subjetivos. (QPH?, 74)

La obra de Kant quedó situada en el centro de una polémica, defendida en Jena, pero erosionada desde muchos frentes, tanto por la labor de los críticos, como Jacobi y Eberhard, que la minaban, como por los efectos de las contraminas de Jacob Sigismund Beck (1761-1840) y Salomón Maimón. Quedó afectada tanto por los que querían mejorar sus cimientos, como por los que querían derrumbarla (Schulze, Salomon Maimón, Platner, Jacobi, Mösser) porque veían clara una grieta en el sistema kantiano (el dualismo entendimiento-sensibilidad), cuya causa diagnosticaron, especialmente Maimón, señalando que suponía una reproducción del dualismo cartesiano.<sup>96</sup> Mientras los paladines de Kant y Jacobi se enfrentaban, la publicación de *La doctrina de la ciencia* (en el sentido de saber esencial o filosófico) (1794), en la que Fichte buscaba la *fundamentación de esa nueva ciencia en su sistematicidad*, fue interpretada como el doloroso, aunque no mortal, apuñalamiento de Kant por su hijo preferido.<sup>97</sup>

### ***Una nueva generación. Los émulos***

En el siglo XVIII la forma de hacer filosofía cambió radicalmente. El pensamiento escolástico se había construido sobre certezas, por pensadores que elevaban los ojos a Dios, última seguridad entre las nieblas de la apariencia, para encontrar en Él, el orden que regía el

---

con Newton. En la segunda hace del descubrimiento kantiano de la primacía de la razón práctica la refutación definitiva del ateísmo, especialmente del panteísmo, entre cuyos defensores se situaba a Spinoza. En la tercera llegó a decir que Cristo y Kant habían sido respectivamente los creadores de la religión y la moral. Con ello a partir de 1787 comienza la difusión del kantismo en Alemania. K. L. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie*, Theutscher Merkur, agosto 1786 Septiembre 1787. La edición completa es de 1789.

<sup>96</sup> Libraron, al tiempo, una zapa esotérica, más sorda, sobre el concepto de substancia.

<sup>97</sup> J. G. Buhle pidió desde las páginas del *Erlanger Literatur Zeitung* que Kant se pronunciara. En 1799 Kant publicó en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Jena su "*Declaración relativa a la doctrina de la Ciencia de Fichte*", que ha sido llamada la única página infame de su producción, donde le fulmina con calificativos como astuto mentiroso. No es ocasión para detallar la forma en que los idealistas alemanes se separaron del idealismo trascendental kantiano pero sí identificar como conviene al método los puntos nodales del debate que entablaron.

mundo. El idealismo problemático de Descartes invirtió esa situación pues invitó a volver la mirada hacia el interior y propagó la duda. Los textos de los filósofos comenzaron a escribirse con un condicional: “Si ha de haber un saber”, “Si ha de haber un orden” y no bajo el presente característico de la filosofía. Cambia también el punto de vista. Kant lo desplaza desde el objeto hacia el sujeto, al que dignifica y hace que tome vigencia el problema de la libertad. Con ello deja el pensador en su intento de descifrar el libro de lo real y toma la pluma para escribir el texto de la moral, apoyándose en la razón pura<sup>98</sup>. Con argumento débil, pero con conclusión gigante, sostiene una noción radical de la libertad, plenamente autónoma. Sucedió que, al desplazar el punto de vista al sujeto, algunos filósofos lo encontraron dañado y cuando pretendieron devolverle la unidad (mediante la subordinación al principio de unidad), los empiristas se opusieron, bien porque entendían al sujeto como mero núcleo de percepciones (al modo de Leibniz), bien porque ofrecían una solución monista (al estilo de Spinoza), bien decretando la inexistencia de las sustancias (Berkeley), bien su incognoscibilidad (Locke) o incluso al modo de Hume, haciendo de las percepciones (atributos) existencias en sí mismas.<sup>99</sup>

La visión más alta más libre y más pura de la razón que se autodetermina fue la de Kant. *Por ello hizo girar la cabeza a toda una generación.* (Taylor, 2010, 29) (Las cursivas son nuestras)

Los jóvenes filósofos se educaron durante el último cuarto del siglo XVIII, en un periodo de la cultura alemana que ha sido llamado llamado *Sturm und Drang*. Una generación “romántica”, de pensadores revolucionados y revolucionarios escucharon las noticias fascinantes<sup>100</sup> de la Revolución Francesa. Mientras se formaban en una corte, en un seminario, el mundo de la filosofía cedía ante el avance de la ciencia. Desde las ventanas de una corte ducal veían la luz de las antorchas de la Revolución. Una realidad nueva y desafiante les imprimió un carácter común.

Los publicistas de Madison Avenue<sup>101</sup> identificaron entre los adolescentes norteamericanos, en los años 60, un segmento al que dirigir sus campañas de publicidad, “los émulos”, que fueron definidos como “los buscadores de la libertad”. El publicista George

---

<sup>98</sup> *Crítica de la Razon Practica*, Libro I, parte 3, p. 149, citado en (Taylor,2010.,28)

<sup>99</sup> Cfr. (Pardo, 2014, 26) que entiende que la posición de Hume hace de cada una de esas percepciones una sustancia en sí misma.

<sup>100</sup> Para Rudolf Otto la experiencia religiosa es tremenda y fascinante. A los idealistas la experiencia francesa les causó al principio entusiasmo, luego perplejidad y más adelante a algunos, horror

<sup>101</sup> William Meyers. *Los creadores de imagen. Poder y persuasión en Madison Avenue*. Barcelona. Planeta. (1984)

Weissman los situó en el mercado y aprovechó su poder de compra cuando decidió cambiar la leyenda del anuncio de Marlboro, que era: “*Suave como Mayo*”, y combinar la imagen del vaquero con la llamada: “Come the Marlboro Country”. Invitaba a los rebeldes a formar una comunidad.

A doscientos kilómetros de su Königsberg, pero a una distancia mayor en el mundo de las emociones, en Jena, “en aquel entonces Eldorado filosófico”, como fue descrita por Rosenkratz en su *Hegels Leben, los émulos de Kant*, los idealistas, plantaron el árbol de la libertad y se aprestaron a finalizar la tarea inacabada por sus mayores. Se encontraron en una encrucijada histórica. Dijo Popper que quien tiene un martillo ve el mundo lleno de clavos. Los pensadores idealistas, con una formación clásica hoy impensable, se fijaron en el hecho de que la síntesis que se había producido en Grecia había muerto y que era necesaria una nueva y se aplicaron a ello.<sup>102</sup> Lo intentaron hasta la extenuación, mirando con un ojo al interior, a Dios y con el otro a la Revolución. Aunque aquel martillo y aquellos clavos ya han sido casi olvidados como herramientas de trabajo, describiremos sus esfuerzos, sus fracasos y sus resultados, para encontrar los puntos nodales deseados y aplicaremos en su estudio nuestro sistema de codificación.

## **1.2 FICHTE**

### **1.2.1 EL YO EN FICHTE. SU CODIFICACION**

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), el que fuera llamado el discípulo más digno de Kant, nació en la pobreza<sup>103</sup> y quiso en su juventud ser un famoso predicador, como Gaspar Lavater para enseñar la buena noticia de un cristianismo que alivia al pecador mediante el amor de: “un humano Dios de los hombres”.<sup>104</sup>

Estudió en la Facultad de Teología de Jena y años después, recorriendo el sendero de obstáculos que es la vida, así lo pensaba Freud, sometiéndonos al principio de realidad, padeció una crisis que, según su hijo, le condujo a un intento de suicidio y a una profunda transformación

---

<sup>102</sup> El pensamiento de Hölderlin es conocido a partir de 1923, fecha en la que concluyeron los trabajos de Norbert Hellingartah y Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot y hoy difundida por la obra de Friedrich Beissner (Stuttgart, 1943)

<sup>103</sup> Fue un niño precoz ayudado por un filántropo que fue becado por la hazaña de repetir de memoria a los ocho años el sermón dominical, un tipo de hazaña muy elogiada en aquellos años, como la de Mozart, al recordar el miserere de Allegri.

<sup>104</sup> GA, II, I, p. 28 (G.A corresponde a la edición de la Academia Bavara de las Ciencias, Serie /Tomo/Numero de página)

interna.<sup>105</sup> Concluyó que Dios *es incapaz* de evitar el mal, porque es un efecto *inevitable* de la finitud, y dedujo que no sería justo que el pecador sufriera el efecto de lo que no causó, ni que Cristo hubiera muerto por culpas no causadas. Fue incapaz de resolver la aporía que subyace en el cristianismo, como se refleja en el §18 de sus Aforismos, por lo que transfirió sus “expectativas de salvación desde la religión a la Filosofía”, con lo que alcanzó la paz. Confesó a su mujer, Johanna Ram, que el justificar de éste nuevo modo la moral se convirtió en una experiencia: “pesada como no te puedes hacer una idea”, pero que le trajo la paz. (Villacañas, 2001, I, 48-53).

Desplazó entonces sus intereses<sup>106</sup> hacia la crítica de la corrupción política, la búsqueda de la moralidad, la esperanza en la Revolución, (Villacañas, 2001, I. 56) aunque luego virase hacia el autoritarismo durante su periodo berlinés.

Alcanzó pronto notoriedad<sup>107</sup> como discípulo de Kant y fue llamado a Jena (1794), donde tuvo que elegir entre dos opciones: la *idealista*, que sólo admitía contenidos de la conciencia y acentuaba la libertad y la *dogmática* que admitía la existencia de cosas trascendentes al pensamiento y al ser humano, lo que implicaba la supresión en él de la condición de agente moral libre. En otros términos, entre el sistema de Spinoza (Toscano, 1999, 48), calificado de ateo, y el sistema de Kant. Pensó que la elección entre uno y otro era el resultado de una decisión sin argumentos definitivos, pero con consecuencias, pues conformaba el decisor. Concluyó que la filosofía que cada uno elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto, “sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene”.

---

<sup>105</sup> Carta a Achelis de del 29 de noviembre de 179. Cfr.(Lopez,1993,141).

<sup>106</sup> Lo esencial de su producción está constituido por obras de filosofía pura como *La doctrina de la Ciencia* y las políticas como *la Fundamentación del derecho natural* (1796) y los célebres *Discursos a la nación alemana*, que pronunciados en una ciudad conquistada por Napoleón constituyó el fermento del nacionalismo alemán y le abrió las puertas para ser nombrado profesor de Filosofía cuatro años después y en 1811 rector.

<sup>107</sup> En su primera obra *Ensayo de crítica de toda revelación* (1791) publicada anónimamente bajo los auspicios de Kant en Königsberg, utilizó el instrumental kantiano con tanta soltura que fue confundido con él y luego, influido por las lecturas de Schulze y Maimón, que había publicado en 1792. *En Ensayo de una filosofía trascendental*, intenta reparar a Kant.

Eligió Kant y la libertad<sup>108</sup> y utilizó como estrategia para mejorarlo<sup>109</sup>, fundamentar el sistema, no con los juicios de experiencia sino con los de percepción. Mientras que los realistas partían de la realidad objetiva para explicar la subjetividad libre, Fichte parte de la espontaneidad del sujeto absoluto, de la conciencia, para explicar toda la realidad. Quiere fundamentar lo sensible y lo inteligible con un único principio, apoyado en el *yo absoluto de la libertad*, alcanzando una solución que se resume en: “Todo lo que es, solo es en tanto esta en el yo y fuera del yo no es nada”.<sup>110</sup> Acusado de ateísmo, tras una controversia agria con un alumno<sup>111</sup> fue expulsado de Jena.<sup>112</sup>

### ***Elementos para una codificación de la obra de Fichte***

La *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), su primer texto sistemático, es un libro de enorme dificultad, donde quiere hacer filosofía como *ciencia estricta*, utilizando como fundamento un *único principio filosófico*, absolutamente incondicionado.<sup>113</sup> Es un texto difícil de interpretar, por la complejidad desafiante de su pensamiento y por la forma de desarrollarlo, que hoy denominaríamos un “work in progress”. El autor asume su aspereza:

---

<sup>108</sup> Recuerda Pardo Op. cit, p.67 que se usa el termino idealismo para referirse a la obra de Fichte y de sus compañeros en Tubinga porque se pronunciaron de forma categórica por la primacía de lo práctico, no lo útil, frente a lo teórico. Kant dijo que “Platón dio por medio de su idea suprema, con todo lo que es práctico, esto es con la libertad... la cual depende de productos de la razón”. Fichte, afirma Pardo, no solamente afirma la prioridad del uso práctico de la razón, sino que sostiene que la razón es práctica. Su tesis sostiene que la razón es ser en acto energeia, y que solo en cuanto tal es fuente de conocimiento de relaciones de necesidad: “La necesidad real es necesidad determinada. Esta determinación [Bestimmtheit] en su primera simplicidad es ser en acto [Wirklichkeit]”. EE §5, GA I/4, p. 194-195.

<sup>109</sup> Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París:Vrin, 1966, pp. 57- 59.

<sup>110</sup> Fichte, *Oeuvres choisies de la philosophie première*, pp 45- 48 citado por Philonenko en su entrada sobre Fichte en la Chatelet, *Historia de la Filosofía*, III, p.70

<sup>111</sup> Cfr. La solución de Fichte no era plenamente panteísta y acarrea menor reproche teológico que Spinoza, pero era conceptualmente más exigente, pues planteaba la infinita sustancia como una absoluta indeterminación. En 1799 se produjo la famosa disputa del ateísmo “Atheismusstreit”. El 24 de octubre del año anterior había aparecido en el Philosophisches Journal, uno de cuyos editores era Fichte, un artículo de K. F. Forberg *Desarrollo de concepto de religión*, acompañado de un intento de matización del propio Fichte. Al poco apareció un panfleto anónimo *Carta de un padre a su hijo* acusando de ateísmo a Fichte y Forberg. Fue replicado y se creó una polémica que evoluciona, pasando de centrarse en si Dios crea o no el orden moral, con la idea subyacente de la superioridad de la moral sobre la religión para pasar a centrarse en la libertad de cátedra, terreno en el que Fichte pierde ante la corte ducal la batalla y es expulsado de Jena. Cfr. Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura Cfr. María Jimena Solé, «Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura », Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea], 1 | 2010. Publicado el 14 junio 2010, consultado el 04 octubre 2016. URL : [http:// ref.revues.org/332](http://ref.revues.org/332)

<sup>112</sup> En ese mismo año Kant le rechaza y se distancian hasta el punto de que fue Schelling, erigido algo después en edificador del sistema fallido, es el que escribe en medio del silencio inaudito de Fichte su necrológica.

<sup>113</sup> En 1794, después de pasar por Königsberg y ya en Jena piensa que ha acopiado suficiente munición para crear un sistema irrefutable. Aparece en Leipzig la primera edición de su texto *Base de toda la teoría de la ciencia* como manual para sus oyentes y pocos meses después su texto *Sobre el concepto de teoría de la ciencia*, enormemente ambicioso con el que quiere dar explicación tanto del objeto como del saber sobre el objeto. Llamó *realistas* a las filosofías que conceden primacía al No-Yo y las asoció al principio de causalidad, Entre ellas situó al *realismo cualitativo de Spinoza* y al *cuantitativo* de Kant. Llamó *idealistas* a las que conceden primacía al lado del Yo entre las que destacan la *idealista cuantitativa* de Maimón y la *cualitativa* de Leibniz.

He oído muchas quejas sobre la oscuridad y la incomprendibilidad de la parte de este libro hasta aquí conocida por el público, como también de la obra *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*. Si estas quejas conciernen en particular al §8 de esa última obra, entonces sin duda puedo haber cometido una equivocación al presentar los principios fundamentales del sistema, que para mí están determinados por la totalidad del mismo, sin entregar el sistema mismo... Si estas quejas se dirigen a la totalidad de la obra, entonces reconozco de entrada que en el dominio de la especulación jamás podría escribir algo comprensible dirigido a quienes la obra resultaba ininteligible. Si esa obra es el límite de su comprensión, entonces ella es el límite de mi inteligibilidad; nuestros espíritus están separados entre sí por este límite, y yo les rogaría que no perdieran su tiempo leyendo mis obras. (Fichte, 2005, 36)

Existen dieciséis variaciones de su Wissenschaftslehre en sus obras completas, que difieren entre sí de modo crucial y casi todo lo que se puede decir con carácter general sobre la Wissenschaftslehre como un todo puede ser enfrentado con algún pasaje opuesto en una de sus versiones.<sup>114</sup>

Tan recia es su obra que ha sido el más ignorado y posiblemente el menos comprendido de los grandes filósofos, al menos entre los anglosajones. Sirva de indicador que en la *Historia de la Filosofía de Russell* su aportación se resume en unas pocas palabras y que el autor se pregunta retóricamente si no estaría loco. En todo caso conviene, para alcanzar nuestro objetivo, hacer el esfuerzo de llegar a su idea fundamental. Para formalizar sus ideas utilizaremos por ver primera nuestra codificación.

Partimos de una forma, (1.0) que contiene puntos que deben ser sustituidos, en cada caso, por *conjuntos* de elementos. Su núcleo es el lugar pensado para albergar los elementos de los *términos de una oposición*.

$$\{\bullet|\bullet\} = \bullet \quad (1.0)$$

Si la utilizamos para pensar en una oposición kantiana y recordamos que éste dividió la realidad en dos mundos: nouménico y fenoménico, podríamos elegir convencionalmente situar los elementos del primer mundo a la izquierda en el interior de la forma y los del segundo a la derecha, o, al contrario. Entenderemos, al pensar en la notación, que el conjunto de los elementos a la izquierda está separado por un abismo, por una fisura, por una grieta, de los de la derecha, como pensaba Kant que están los elementos del mundo de los fenómenos percibidos por los sentidos y por ello hacemos corresponder, *algebraicamente*, posicionalmente la barra en el lugar correspondiente.

En el caso de que empleemos la codificación para tratar cuestiones relacionadas con un sujeto utilizaremos una notación ampliada pues nos interesan destacar más elementos de los que se expresan en una simple oposición:

---

<sup>114</sup> Terry Pinkard, *Terry German Philosophy (1760-1860): The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press, 2002, p. 108

$$\{\bullet|\bullet\}.\bullet = \bullet \quad (1.1)$$

Codificaremos al *quién* de la conciencia en que aparecen esos elementos en el subíndice y las reglas aplicables a la región de la realidad analizada en el superíndice. Para codificar, por ejemplo, el efecto, bajo la acción de las leyes de la Naturaleza, como fenómenos en la conciencia de Sócrates, causados por la presencia de las cosas, captadas por su sensibilidad, escribiríamos, de momento muy tentativa e imprecisamente, pues todo son conjuntos.

$$\{ \text{las cosas\_en\_si} \mid \text{fenómenos, autoconciencia} \}_{\text{Socrates}}^{\text{LeyesNaturaleza}} \quad (1.2)$$

Recordamos que el objetivo de la notación, de momento, es el propio del algebrista, el poner unas cosas en el lugar que les corresponden *con relación a otras*.

Si leemos ahora un texto de Fichte:

El mundo sensible no era un reino autónomo de sentido. La propia ley moral indica que es posible que un efecto natural, la autoconciencia, tenga causas formalmente antecedentes [no determinísticamente causadas en lo real físico] (sean conformes nach der Natur, aunque no procedan de una causa [material] (no sean aus del Natur). (Villacañas, 2001, I, 55).

Al pretender codificarlo vemos que podemos mejorar y completar la formalización anterior diciendo a qué conduce, a su sentido, que situaremos en el lado derecho, que haremos corresponder con la determinación y generalizarlo situando un yo empírico genérico en vez de a Sócrates y a unas normas generales (N), una legalidad genérica.

$$\{ \text{cosas\_en\_si} \mid \text{autoconciencia, conciencia} \}_{\text{yo}}^{\text{N}} = \text{SENTIDO} \quad (1.3)$$

Releemos ahora el texto anterior. Las representaciones del mundo sensible, (codificadas en la forma en el lado derecho de la grieta, en nuestro lado del límite), no constituyen un reino autónomo de sentido. Son el efecto causado por la sensibilidad (conforme a una legalidad natural, para un yo) de las cosas\_en\_sí que, no por ser inalcanzables para el sujeto, dejan de causar efectos.

El *embrión de codificación* mostrado, con su espíritu algebraico, entendemos que ayuda a pensar en los elementos, heterogéneos, situados a ambos lados de la barra en cualquier oposición de cualquier ontología. Pero, para codificar una ontología se requieren operadores adicionales. Cuando Fichte empieza a preguntarse por el ser escribe que el ser *originario del yo* consiste en presentarse a sí mismo. Es *autohacerse*. Tiene fuerza de presentación (Darstellungskraft), *fuerza* de hacer algo por sus propias fuerzas. Necesitamos codificar operaciones como la de *autohacerse*, porque la realidad no parece que pueda ser descrita meramente en base a conjuntos y menos en una ontología del devenir, en una ontología de la diferencia. La notación que necesita una ontología debe hacerse cargo de estas necesidades, como lo hace la notación de la dinámica o de la hidráulica en Física.

Designamos de modo genérico con el símbolo  $\otimes\bullet$  las operaciones (entre ellas las del Yo), que logran un efecto. Codificamos, con carácter general, una operación con sus tres momentos, el previo (operando), el operador y el efecto, conforme a la expresión genérica que muestra la alteración en A causada por la operación  $\otimes O$  que hace aparecer B.

$$A \otimes O \mapsto B$$

Con este mínimo arsenal abordamos el tratamiento de los elementos básicos del pensamiento de Fichte.

### ***Codificando la Wissenschaftslehre***

En la Wissenschaftslehre se hace depender toda *la doctrina de la ciencia* de la explicación de *cómo* el Yo se opone al No\_yo en una conciencia cuyos elementos son representaciones. Disponemos, por tanto, para comenzar la codificación de una oposición y de elementos constitutivos de sus dos clases pensables como un conjunto de conjuntos ((No\_Yo), (Yo)). Pensaremos si los dos conjuntos deben estar a un mismo lado de la grieta o no.

$$\{\text{No-Yo}|\text{Yo}\} \tag{1.4}$$

$$\{\bullet|\text{No\_Yo}, \text{Yo}\} \tag{1.4.b}$$



Concluimos que lo correcto es lo segundo pues ambos conjuntos son representaciones en la conciencia (lado derecho) sin que suponga mayor problema porque la forma abarca ahora la oposición entre No-conciencia, en el lado izquierdo y Conciencia, en el lado derecho. Por comodidad y por facilitar la lectura omitimos los paréntesis que caracterizarían los conjuntos y que al convertir la expresión 1.4.b en  $\{\bullet|(No\_Yo),(Yo)\}$  la hacen más farragosa sin aportar claridad.

Fichte indaga dos fundamentos, el de las representaciones y el de la conciencia, que están relacionados:

i) *Fundamento de las representaciones.* Si las *cosas\_en\_sí* están separadas de la conciencia por una barrera, debe decirse cuál es el principio y el fundamento de las representaciones, el principio y fundamento de los contenidos del lado derecho, lo que constituye el problema idealista por excelencia. Es evidente que el *haz* de las representaciones que lo constituyen, por causado, no debe ser considerado el *principio incondicionado de todo*. Hay que explicar además la causa del saber sobre el No-Yo, salvo que se asuma el riesgo de que éste pudiera ser pura fantasía sin conexión alguna con la realidad exterior.

ii) *Fundamento de lo consciente.* Se es consciente de lo que está en la conciencia, por definición. Fichte utiliza el concepto de *real inconsciente*, que es algo inalcanzable por la conciencia (es inconsciente, no preconscious en el sentido freudiano). En nuestra codificación no puede estar en el lado derecho de la forma. Situamos esa realidad inalcanzable de la que no existe representación en el lado izquierdo de la forma.

Escribe también Fichte que *el organismo es fundamento* de: i) un *yo (puro)* y de ii) *procesos* que causan la aparición en la conciencia de contenidos e incluso de la autoconciencia, que surge en el momento en que aparece el *yo empírico*, que, teniendo autoconciencia, tiene certeza sobre el “yo pienso”.

Denominemos a las representaciones como  $R_i (\bullet)$ , por ser representaciones de algo. Estos elementos serán parte del conjunto de los elementos de la conciencia. Los escribimos para pensar luego donde situar el Yo puro y los procesos.

$$\{\text{Organismo, Real\_Icc}|R_1, R_2, \} \tag{1.5}$$

Identifica un *Yo absoluto, activo*, primero y un *No-Yo reactivo*, producto de aquel y que no existe en la realidad fuera de la conciencia. *Asocia el mundo al No-Yo, que es creado por el Yo*. Debe destacarse la importancia de la distinción entre un elemento activo, productor y otro pasivo. Es muy aconsejable y así lo haremos en el debido momento que los elementos de uno y otro tipo sean diferenciables por la notación.

El “yo puro” ( $Y_p$ )<sup>115</sup>, acompaña a todas las representaciones y cumple la función del yo transcendental kantiano. Codificamos en (1.6) lo expuesto hasta éste punto:

$$\{\text{Organismo, Real Icc} | ((Y_p; R_1), (Y_p; R_2)), (Y_p; \text{No\_Yo}) \dots\} \quad (1.6)$$

Destacamos que se pueden identificar en la conciencia al menos dos tipos de representaciones, las del mundo, bajo el rubro de NO Yo y las internas.

Profundizaremos ahora en el concepto de yo puro ( $Y_p$ ). Pedía Fichte a sus alumnos, como ejercicio, que pensasen primero en la pared y luego en sí mismos mirando a la pared. Como los sabios de la India, quería destacar la diferencia entre un *observador activo*, el que observa y el observador pasivo, reactivo, que es observado.<sup>116</sup>

La idea de Fichte es legítima. Aunque la relación entre el elemento subjetivo, el Yo puro y el objeto es siempre cambiante, se puede considerar, sin pérdida de generalidad, a uno de ellos convencionalmente fijo, observador galileano, de forma análoga a como haría un filósofo de la Naturaleza o un matemático que estudiara el movimiento. En cada experiencia de una cosa C, existe la cosa en sí C, inalcanzable, y, además, en la conciencia, *necesariamente* una diada indisoluble formada por el yo puro (que tomamos por convención posible como punto fijo) y la

---

<sup>115</sup> No es en absoluto trivial aceptar su existencia pues se puede pensar que el hecho de que la parte objetiva de la experiencia cambie en cada hecho de conocimiento imposibilita un fundamento constante. Relacionaremos más adelante éste concepto con los elementos constitutivos descritos por Deleuze en *El pliegue*.

<sup>116</sup> Del Rigveda a la Bhagavad- Gītā se reconoce una dualidad. El himno 1, 164 de Rigveda “Dos pájaros una pareja de amigos se encuentran posados en el mismo árbol. Uno de ellos *come* la dulce baya del pippala; el otro, sin comer, *mira*”. Los pájaros son el Si, atman, y el Yo, aham. Cuando se multiplican según la fórmula misteriosa 1 x 1 nace el pensamiento. Todo se remonta al principio cuando solo existía el Si... Mirando a su alrededor no vio otra cosa que Si. Lo primero que dijo fue Yo Soy... Es la forma primaria de la conciencia que revela ante todo la prioridad de un nombre reflexivo atman, Si. Pensarse es anterior a pensar... La doctrina del Yo y del Si aham y atman, como todas las doctrinas védicas no puede ser probada ni refutada. Puede ser solo experimentada: por cada uno sobre sí mismo

representación de C, ello para un yo empírico, más complejo, distinto al Yo puro, que percibe a C. En las categorías hindúes, que convoca Fichte el atman es el Si mismo, reflejo del Si mismo universal, que observa, impassible al mundo y al Yo como parte del mundo. El atman observa al ahman mirando la pared.

$$\{C, D, E...|((Ahman, R(C)), (Aham, R(D)))\} \bullet \quad (1.7)$$

o en terminología deleuziana

$$\{C, D, E...|Je (Yo, R(C)), (Yo, R(D))\}_{Moi} \quad (1.8)$$

Leer a Fichte o a cualquier pensador que utilice el Yo, después de a Freud es complicado, porque utilizan algunos términos con distinto sentido, siendo más conocidos los de Freud que tienden a imponer su significado técnico. Este distinguió tres *estructuras* en la segunda tópica, yo, ello (energético) y superyó (normas interiorizadas). Para Freud el yo no es un concepto con plena dignidad ontológica esencial, sino una estructura. No es el Yo de Fichte. Lacan, que hace evolucionar el Psicoanálisis, distinguió entre el *Je* (la función del sujeto) y el *moi*, el primero activo y el segundo pasivo, siendo aquel al que se refirió Freud en la segunda tópica. Para Lacan el Je es el que habla, es el que dice “Yo”, es el *observador parlante*.

Se den aplicar éstos términos, que hoy empleamos cargados de gran riqueza conceptual, al pensamiento de Fichte con mucha precaución. Hemos decidido en la notación situar al Yo que observa y habla y dice “Yo (je) me veo mí mismo pensando”, en el interior de la forma, y en el lado de la conciencia, pues existe conciencia del observador, pero destacando que en la conciencia no puede haber mas que un reflejo de una entidad productora, que estará del otro lado de la grieta y al yo empírico asbtracto, uno cualquiera, haz de representaciones agavilladas en la forma codificada, {}, en su exterior.

El propósito de Fichte al pensar en el Yo no era el de los *rishis*, no era enseñar a sus alumnos a meditar, ni hacerles pensar en la estructura de la psique, sino mostrarles *cómo* actúan los procesos que causan la aparición de una representación en la conciencia. Identifica un yo activo, lo que Lacan llamo Je, que deberá diferenciar de algo equivalente al yo trascendental kantiano. Postula una operación a la que llama PRESENTACION cuya naturaleza es importante comprender.

$$\bullet \otimes PR \mapsto R(\bullet) \quad (1.9)$$

Por efecto de esa operación afloran en la conciencia elementos (de la *realidad mediada por el lenguaje*) *conscientes, representaciones*. De ellas, algunas representaciones, las de los objetos *percibidos por la sensibilidad*, son etiquetadas como No-yo.

El *yo activo*, del que hay reflejo en la conciencia, mediante esa operación, *las presenta ante sí*, las hace conscientes. La representación del (Je) que dice “Yo”, es un contenido de la conciencia, ya mediado por el lenguaje. Es evidente que si se desea reflejar más dimensiones y más aún reflejar el dinamismo habrá que ampliar la notación. Lo haremos más adelante. En este momento codificamos a Fichte, no a Freud ni a Lacan ni a Guattari. Reconduciendo, reconocemos, que con mezcla algo confusa pero inevitable, el pensamiento de de Fichte a las categorías psicoanalíticas se podría expresar.

$$\{\mathbf{YO}\} \otimes PR (\text{objetos}) \mapsto \{\bullet \mid (\mathbf{Je. (Y_p, (No\_Yo)), (Y_p; R(\bullet))}_{\text{Moi}} \quad (1.10)$$

Existe un Yo activo, del lado del organismo cuyo reflejo en la conciencia es el **Je**. Por sucesivos acaecimientos de la operación se evoluciona desde un estado sin la conciencia de la existencia de un Yo, sion la conciencia de la existencia del Je hasta otro estado, en que el **Yo** es consciente de si, limitado y finito, y puede además distinguir a sí en su forma de Yo (pasivo, reflejo) *como sombra*, no captada por la sensibilidad.

En la *Fundamentación de todo principio de la Ciencia*, el No\_Yo aparece como segundo principio porque no es absoluto, sino que está sometido a las exigencias del Yo puro, está limitado por unas condiciones de contorno, mientras que el Yo puro es llamado absoluto por Fichte porque no está fundamentado en otra cosa y es acción originaria. A partir de 1801/1802 y después de sufrir las consecuencias de la acusación de ateísmo, aparece el Absoluto y desaparece el No-Yo que queda como momento de aquel.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> La variación en el periodo 1798-1802 ha sido explicada por J. Rivera Rosales, Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802) *Suplemento 19 (2014). Contrastes. Revista internacional de filosofía*, pp. 131-158. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga.

Pero Fichte no es un paisajista ocupado en describir el campo de la conciencia o un investigador de ella como lo fue en nuestra época Ken Wilber en *El proyecto Atman*. Es un buscador del primer principio con el que construirá su ciencia. En lo expuesto hasta aquí, donde solo hemos pretendido plantear el problema, se aprecia que la notación es insuficiente pues Fichte distingue cosas, representaciones, y otros elementos, como el *yo activo* o la autoconciencia de ese yo. Salvo que todos los términos fueran calificados sistemáticamente a partir de ahora como activos o pasivos, convendrá, como sucede en Física, distinguir en la propia notación lo que es activo, vectorial, intencional, de lo que no lo es, como de hecho hemos anticipado en (1.10) poniendo **YO** en negrita.

### ***1.2.2 EL PRIMER PRINCIPIO EN FICHTE***

Hemos descrito precariamente como el Yo y el No Yo son originados por una operación por la actividad del **YO** y que por eso son considerados como segundos. Describiremos la búsqueda a partir de los contenidos de la conciencia del primer principio y los resultados encontrados. Conviene, para seguir adecuadamente el razonamiento recordar el contexto en que se sitúa.

Kant quiso hacer de la Filosofía una ciencia<sup>118</sup> y por ello exigía que cada uno de sus conocimientos se derivasen de un saber previo, para que no fueran gratuitos, discutibles, lo que conducía en último término a la necesidad de encontrar un principio, de verdades inmediatas [*proton kai ameson*].<sup>119</sup>

Fichte se propuso un objetivo más ambicioso que explicar la génesis de algunos contenidos de la conciencia, por privilegiados que fueran. Pretende<sup>120</sup> fundamentar<sup>121</sup> *todo*

---

<sup>118</sup>Se trata de una ciencia capaz de reflexionar sobre sí y sobre lo que es ser ciencia y por eso Fichte la denomina ciencia de las ciencias. En cuanto se desarrolla a sí misma y critica la forma de este desarrollo es filosofía trascendental.

<sup>119</sup> Citado por Pardo (Anal. Post 71b 21-22)

<sup>120</sup> Pretendía mostrar que la Filosofía debía estar constituida por una lógica trascendental de la que cada uno de los momentos sería el punto de partida de una ciencia particular. La formalización de la lógica trascendental conduciría a una lógica formal que determinaría la estructura de todo saber, logrando con ello la unidad no lograda por Kant. No persiguió luego este ambicioso objetivo enciclopédico limitándose a intentar demostrar la realidad del mundo para nosotros.

<sup>121</sup> Reconstruimos su estrategia a partir de su declaración de principios (en lo sucesivo uso citas secuenciales de la *Wissenschaftlehre* (1794) por lo que omito la mención de página. Anticipamos que por motivos evidentes no abordamos una obra tan compleja, sino que nos proponemos codificar el hallazgo que pretende haber encontrado, para conforme a nuestro método plegarlo sobre los de otros idealistas.

saber a partir de un primer principio (del conocimiento),<sup>122</sup> y deducir luego sistemáticamente la ciencia de la Filosofía a partir suyo. Ese primer principio debería ser indubitado, pues si no la solución sería dogmática.

Debemos buscar el principio fundamental (Grundstaz) absolutamente primero, completamente incondicionado *de todo saber humano*. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. (Fichte, 2005, 41)

Debe expresar aquella génesis que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible.

Tenía dos formas de acceder a él:

a) Retrocediendo desde un saber humano hacia su origen en la conciencia, por aproximaciones sucesivas, lo que era algo: i) infinitamente cansino, ii) finalizaría, por su psicologismo, en la imposibilidad de que el origen fuera indubitado siendo imposible evitar que cada observador concluyera cosas distintas; iii) que en último término, conduciría a la desacreditada causa sui y dudoso pues no se podría nunca afinar que partiendo de algún otro saber, se pudiera llegar a otro principio distinto, o:

b) Postular un *primer principio genético indubitado*, siendo éste el camino elegido. Lo calificó como genético en la traducción que recomendó expresamente en la XIII Conferencia de la Doctrina de la ciencia de 1804.

La Doctrina de la ciencia ha explicado desde su primer momento que el protón pseudós de los sistemas anteriores consiste justamente en proceder de hechos y en poner lo absoluto en hechos; ha declarado que se funda en una Thathandlung –palabra muy alemana–, lo que he designado en estas conferencias con una palabra griega: génesis, a menudo mejor comprendida que la palabra alemana.<sup>123</sup>

En el camino que va a emprender la reflexión, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. Puede haber muy bien varios principios de este género. La reflexión es libre; y poco importa su punto de partida. Elijamos aquel que nos aproxime más a nuestro fin.

Tomamos de Jacinto Rivera<sup>124</sup> en *El método transcendental: su desarrollo en el Fichte de Jena*, algunos de los elementos necesarios para no descarriar el argumento.

---

<sup>122</sup> Su objeto es una ciencia del conocimiento (Wissen). Puede ser estudiada como actividad (modo de conciencia) o como resultado

<sup>123</sup>S.W, X, 194

<sup>124</sup> Jacinto Rivera Rosales, *El método transcendental: su desarrollo en el Fichte de Jena*. Imprenta de la Universidad de Coimbra, 2007.

Pues bien, el momento originario o modo de ser específico de la subjetividad en cuanto tal, empezando por su nivel transcendental, es precisamente su estructura de «para sí», su saber de sí, su autorreferencia o transparencia a sí como acción ideal y real. El primer Fichte hablaba en este sentido de la Tathandlung, porque «para sí» indica acción, y no podría darse en algo cósmico, fijo, parado: «La esencia del Yo es actividad», una actividad libre que es sabiendo de sí. ( op. cit, p. 81)

Ahora se trata de llegar allí. Mientras que Kant aceptaba como posibles puntos de partida tanto los «hechos» de la ciencia física matemática, como el «hecho» de la ley moral, para ir más allá de la deducción de las valideces universales y necesarias hasta alcanzar las *condiciones de su posibilidad*, Fichte elige un hecho cualquiera de la conciencia *empírica*, pues ha elegido una estrategia recursiva:

Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, *todas las determinaciones empíricas*, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada.<sup>125</sup>

Como Aquiles en persecución de la tortuga confía en alcanzarla eliminando cada vez una parte de lo que le separa de su objetivo esperando llegar al principio a base de reducir progresivamente determinaciones e imaginando elementos.

$$\{ | (h_0 \dots h_{n-2}, h_{n-1}), \text{Hecho cualquiera} \}_{\text{Yo}}^N \quad (1.11)$$

Decide partir del lado derecho, de la conciencia, escogido un hecho de la conciencia y, dando por supuesto que hay determinaciones y existe un yo que es capaz de separarlas, realiza éste proceso iterativo de eliminación de forma sucesiva.,  $h_2, h_1, h_0$ , hasta alcanzar en la conciencia el  $h_0$ .

Rivera Rosales recuerda la confianza de Fichte en la solidez del punto de partida, la necesaria existencia de las determinaciones.

«El Yo nunca se hará ni podrá hacerse consciente de sí mismo [y por tanto no podrá ser Yo, luego no podrá ser] sino en sus determinaciones empíricas y esas determinaciones empíricas presuponen necesariamente algo fuera del Yo» (Fichte, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, FW VI, 294-295 = GA I/3, p. 28). (op. cit, p.92)

---

<sup>125</sup> En *L' evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, Les Belles Letres*, I, p.174, citado en ID, p. 192 se dice "A medida que el proceso analítico adquiere una magnitud cada vez más considerable [...]. En cualquier momento [La doctrina de la Ciencia] puede afirmar siempre que, puesto que el principio debe valer por si mismo, el método analítico no debe perseguir más fin que su propia supresión; se entiende pues que toda la eficacia debe pertenecer al método constructivo"

El método es dudoso porque el número de las determinaciones de un hecho cualquiera podría ser infinito, pero haremos por salvar, como decía San Ignacio, la proposición del prójimo, aceptando que es posible comprender, (estamos en el lado derecho), mediante el uso de la inteligencia (pues necesitamos separar determinaciones) hechos cada vez más desnudos hasta obtener un hecho “completamente desnudo”.

Como dijo Benjamin Disraeli un buen principio no es poco, pero tampoco es mucho. Aceptemos provisionalmente que se puede alcanzar un estado en el que el sujeto tiene otra representación más en la conciencia, la del hecho desnudo,  $h_0$ , que por más desnudo que esté en la conciencia no deja de ser un hecho y no el *principio absoluto* y puestos en lo peor ni siquiera tiene que ser un principio, salvo de aquel por el que se recuperan en su orden las determinaciones perdidas.

Si el hecho desnudo tuviera una dignidad ontológica que obligara a representarlo en el lado izquierdo de la grieta sería, en términos kantianos, pensable, pero inalcanzable. En el lado derecho es alcanzable pero no, salvo justificación complementaria un fundamento, sino solo un comienzo, como el de los dolores de muelas. Solo existe una solución posible, que de hecho apunta Fichte, consistente en que éste elemento sea heterogéneo a los demás, que sea productor, que sea genético, aunque ello lleva a pensar en el motivo por el que la desnudez lo hace genético y el motivo por el que lo genético, deba estar desnudo de determinaciones.

## II

Acompañamos a Fichte en la búsqueda, intentando en nuestro caso encontrar algo más sólido que el resultado de desnudar algo de determinaciones.

Recordamos durante nuestro avance a Hegel, que en *La Ciencia de la Lógica* dijo:

El progreso en Filosofía es más una retrogresión y una fundamentación por medio de la cual obtenemos el resultado de aquello con lo que se comenzó y no es algo arbitrario sino verdad y de hecho la primera verdad. El avance es un retroceso hacia el fundamento, a lo que es primero y verdad. (Hegel, 2015, 70)

También recordaremos que los exploradores tienen dos formas de incluir los dos polos en su recorrido, pues un meridiano se puede recorrer en dos sentidos. Hegel, en *La Fenomenología*, explicó, coincide con Aristóteles, en que para encontrar los fundamentos se



puede, o bien acudir primero a los *fundamentos ontológicos*, o bien, siguiendo el camino inverso a los *fundamentos epistemológicos*. Si se quiere saber comprobar que la Tierra es redonda, hay que pasar por los dos polos y en Filosofía hay que pasar, para llegar al saber, por los dos fundamentos. El orden depende de los intereses, pero se debe pasar por los dos o escuchar, como escuchó Fichte a Kant, que su trabajo era mera lógica, que no se elevaba hasta lo material del conocimiento y que era la historia de un viaje inconcluso.<sup>126</sup>

Expresado en nuestra notación, el procedimiento de los filósofos sistemáticos de vocación lógica, consiste en, desde lo dado, retroceder (con la operación  $\leftarrow$ ) hasta el origen de la cadena de los fundamentos en un mundo lógico, como hace Sherlock Holmes partiendo del reconocimiento de la forma del cadáver, para llegar al asesino.

$$¿? \leftarrow \{ | \} \leftarrow \{ | \} \leftarrow \bullet,$$

La búsqueda *ontológica* sigue otro camino, dado el ente pretende saltar la grieta  $\{ \bullet | \leftarrow \}$ , como intentó hacer Hegel con la *Lógica* o desde la *Filosofía de la Naturaleza*, como hizo Schelling, que en su segundo intento sigue el camino  $\{ \mapsto | \bullet \}$ .

Fichte, situado en el polo subjetivo, al modo idealista, elige el camino de la Lógica, e intenta construir su sistema sin necesidad de llegar a saltar la grieta, deduciendo a partir de un principio respetado por aclamación hasta encontrar algo absoluto en el modesto sentido de no causado en su ámbito. Identifica en la conciencia determinaciones accesibles, sensaciones (Empfindung) y representaciones (Vorstellung).

Elige como *principio filosófico*, no como *principio ontológico o cosmológico* empíricamente alcanzable, (A=A) que lee como abreviatura de:

“Si A es puesto, entonces A es puesto”.

---

<sup>126</sup> Su crítica era una condensación de reproches. Por ser lógica es inútil proporcionarle un objeto real, por presentarse como lógica trascendental cuando era mera lógica se trataría de la labor de un mla filósofo trascendental sino de un falsario.

Deleuze califica el paso como una traición del verdadero movimiento del pensamiento, pues parte de una condición: “Si A es puesto”, que encierra muchas sutilezas, pues cuestiona la necesidad de los principios lógicos, y construye un juicio hipotético. Si A me es dado, entonces A es igual a A. Como no hay necesidad de que A sea dado, el efecto permanece en suspenso. ¡Debe ser fundamentado!<sup>127</sup> Deleuze no admite la astucia de dejar en suspenso el resultado, exige que se someta a la lógica que sea pero a una. Reclama un fundamento.

Se suma con ello al rechazo visceral de muchos de los filósofos y de casi todos los matemáticos, como R. Fischer al pesnamiento bayesiano, a posteriori. Es significativo el hecho de que cuando Box explicó teorías bsadas en el enfoque bayesiano, en el razonamiento a partir de lo dado, el siguiente orador comenzó su presentación con la frase “Despues de haber oído esas tonterías...”. Lo malo no es que fuera tan acido, sino que no tenia razón.

El razonamiento de Fichte, simplificado, consiste en afirmar que, en la conciencia, junto con otras representaciones, caso de estar A, siempre está el hecho de conciencia expresable verbalmente como A=A, esto es, que, en la conciencia, las representaciones [A, (A=A)] son indisolubles, lo que no supone más que decir que todo el mundo juicioso lo cree. En la expresión (1.8) codificamos su pensamiento.

Sea como sea el mundo, si en la conciencia existe la representación del A, como sabemos que entonces el yo puro esta asociado a ella, aquel al que esto le sucediera puede emitir un juicio

$$\{\bullet | (Yp; A).. \}_{Yo}^{REGLA} \otimes J \mapsto \dots$$

El resultado del juicio, afirma Fichte, será el mismo para cualquier persona con sentido común. Será el que aparece en (1.8) Aparecen las dos representaciones juntas y se dispone en el repertorio de reglas de la norma que lo hace

$$\dots\dots \mapsto \{\bullet |(Yp; A),(Yp; A=A)), \dots \}_{Yo}^{REGLA1} \tag{1.8}$$

---

<sup>127</sup> La forma de seguir el camino merece en si misma un estudio. La estructura de sus demostraciones, en vez del esquema trádico de Hegel se basa en un sistema de síntesis quíntuple cuyo fundamento explicó en una novela, como hicieron los seguidores de Conway con los numeros surreales, antes de definir su filosofía

Ahora bien, insistimos, no considera la presencia de A como dada:

Afirma[r] que la proposición precedente es en sí cierta, no se afirma que A sea. La proposición: “A es A” no equivale en modo alguno a ésta: “A es”, o: “existe un A. (Fichte, 2005, 43).

Nada hay establecido en lo concerniente a si A mismo es o no. De ahí surge la pregunta: ¿bajo qué condiciones es, pues, A? a) Al menos X está en el yo y *puesto por el yo*: pues es el yo quien juzga en la proposición anterior, y juzga precisamente según X como según una ley; la cual es por consiguiente dada al yo; y como es establecida absolutamente y sin otro fundamento, tiene que ser dada al yo por el yo mismo. (las cursivas son nuestras). (Fichte, 2005, 43)

Por consiguiente, de ninguna manera se trata aquí de saber si en general A es o no es. No se trata del contenido de la proposición, *sino únicamente de su forma*; no de aquello acerca de lo cual se sabe algo, sino de lo que se sabe, cualquiera que sea el objeto de que se trate. (Fichte, 2005, 43)

Se da además por hecho de que si A está en la conciencia habrá sido puesto por el **YO**.

Si no obstante alguien pidiera una prueba de esta proposición, nadie se tomaría el trabajo de dársela; y se admitiría que esa proposición es cierta absolutamente, es decir, sin otro fundamento; y haciendo esto, sin duda alguna con el asentimiento general, uno se arroga la facultad de poner algo absolutamente. (Fichte, 2005, 43)

Deleuze no se propone refutar ésta afirmación sino que, como siempre, se pregunta por el *quid iuris*, se interroga por la legitimidad para extraer de ella, conclusiones que puedan considerarse *necesarias*.

### III

Para alcanzar la plenitud de su propósito, Fichte debe justificar la naturaleza genética de ese elemento, heterogéneo. Retornamos a los procesos. Llegando a éste punto es obligado recordar que el pensamiento de Fichte evolucionó y con especial fuerza en este periodo y por graves motivos en ésta materia. Rivera Rosales<sup>128</sup> ha expuesto el cambio de pensamiento que se produce en Fichte entre los años 1800 y 1801 cuando abandona el Yo absoluto como principio por el Absoluto y el saber absoluto. Puesto que el objetivo de nuestro razonamiento

---

<sup>128</sup> Rivera Rosales, Jacinto Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802), *Contrastes, Revista internacional de filosofía suplemento 19*, 2014, Universidad de Málaga pp. 131-158.

es mostrar la potencia de la codificación y no la evolución del pensamiento de Fichte, no llegamos al detalle de precisar en cada momento el contexto del significado de la notación.

Estudiamos la yoidad, con el contenido del término que, para este periodo nos recuerda Rivera (op. cit, p. 151)

puesto que el impulso hacia la autonomía que hay en toda razón es el impulso de *la yoidad*. SL98 § 18, V, GA I/5, 209-210.101 «El yo determinado es un espíritu puro, luego también lo determinable es espíritu, o sea, un mundo de seres racionales fuera de mí, por tanto el surgimiento de mí como individuo es algo genético; yo me engendro como individuo saliendo de un reino de la razón». (WLnM § 18, GA IV/3, 503, l. 34-37.)

Consideramos a la *yoidad* como la *actividad* propia del **YO**, distinta de la *individualidad*, que es una abstracción estática. Aquella es tética (originaria) y ésta sintética (resultante). Para codificarla, por ser intencional necesitamos ampliar la notación. Necesitaremos codificar la cualidad de *actividad*, la *yoidad* como caso particular, y en último término el devenir.

Utilizaremos una barra continua en la parte superior de la forma para indicar la actividad de lo contenido bajo ella. Anticipamos que concebimos a la forma así codificada, en términos de Deleuze, como expresión de una multiplicidad continua. Cuando representaremos una variable, una entidad, sin distinguir en ella una dualidad, sin indagar su forma, lo haremos en negrita, como se haría en Física para representar una velocidad  $\mathbf{v}$ , a diferencia, por ejemplo, de una superficie, no cambiante,  $s$ . De la misma manera que los componentes de  $\mathbf{v}$  son distintos en dos dimensiones ( $v_1; v_2$ ) o en tres ( $v_1; v_2; v_3$ ) o en coordenadas polares, el calificar una realidad como activa, no prejuzga la forma en que será expresada.

No existe problema alguno conceptual en pensar en términos de la forma que hemos empleado hasta ahora, sin perjuicio de que es evidente que esta notación, como cualquier otra, no es ni necesaria ni única. Si todo es hojaldrado, si en todo se mezcla el ser y el no ser, no es arriesgado postular que también existirá esa separación en lo que es por naturaleza activo. No hay motivo para pensar que existiendo ese entrelazamiento entre el ser y el no ser en el hojaladre, no exista, con más motivo, en la fermentación.

$$\overline{\{\bullet|\bullet\}}_{\text{Yo}}^{\text{NATUR}} \equiv \mathbf{Yo\_idad} \quad (1.9)$$

Enseña Fichte que la **yoidad** es capaz de *detenerse*, en la operación de reflexión. En términos geométricos equivale a proyectarse, como en el producto escalar del físico, poniéndose a sí misma, situándose en el estado que constituye la sensación (Empfindung) y que como ya conocemos, es captado en la conciencia como una representación correspondiente al No\_Yo (Como Moi pasivo). El Yo con ello toma firmeza y estabilidad.

$$\overline{\{\}} \otimes \mathbf{R} \overline{\{\}} \mapsto \{|\mathbf{S}\} \quad (1.10)$$

$$\mathbf{Yoidad} \otimes \mathbf{R} \mathbf{Yoidad} \mapsto \{|\text{Sensacion}\}_{\text{Yo}}$$

Hacemos estación, porque no por codificado lo expresado es más cierto, para destacar que el pensador de Jena se encuentra enfrentado a muchas dificultades:

- i) Necesita explicar, filosóficamente, el origen de la yoidad y el tránsito entre la **yoidad** y la sensación, caso particular de la transición de lo infinito a lo finito, de lo continuo a lo múltiple, pues no basta con decir que existe una operación que detiene una actividad, lo que sería una falacia *oscuris per obscuris*.
- ii) Debe introducir en su explicación la libertad.
- iii) Necesita conciliar dos despliegues, en términos de Deleuze dos series, la que hace aparecer la conciencia y la que hace aparecer lo existente en el interior de la conciencia.
- iv) Necesita conciliar dos legalidades.

Recurre al concepto de *autogénesis* que es tan sospechoso como el del “autolevantarse”, salvo en presencia del suelo.

Autogénesis que ni se da ni se puede dar en las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que es más bien el fundamento de toda conciencia. “En el efecto de ponerse, de *intuirse a sí mismo*, el yo puro toma estabilidad, la constancia, el conatus o gusto por seguir siendo, en lo sucesivo lo que es: «Poniéndose es, y es poniéndose. (Fichte, 2005,13)

El yo se pone [produce] a sí mismo, pero al ponerse, la posición [producción] del yo en la conciencia (Setzung), es entendida como acción, el acto mismo de pensar que se vierte sobre sí. Por tanto, el ponerse [producirse] del yo por sí mismo es la pura actividad del mismo. (Fichte, 2005, 53)

Los elementos fundamentales de su propuesta para resolver tal problema son: i) *Autogénesis*, que aparece como proceso, (que es fundamento de toda conciencia); ii) El *proceso* de *ponerse* (Setzen), intuirse a sí mismo (por el que el Y<sub>p</sub> toma estabilidad); iii) Concebir la *naturaleza del devenir como gusto*; iv) Una afirmación sobre el *contenido*. Existe un Yo puro (Y<sub>p</sub>) y, v) *Tathandlung*, operación por la que el **Yo** pone el yo, que codificamos como **⊗T**.

## El Mesías de la razón especulativa

Kant había declarado la inalcanzabilidad de las cosas en sí. Fichte tendría que haber explicado cómo surge la conciencia de que en el mundo existen cosas materiales (Ding), independientes de nuestra mente, y como podemos vivir sin temor de que los contenidos de la conciencia que creemos relacionados con ellos no sean fantasías. Tendría que haber explicado la causa de la aparición de elementos en el lado derecho de la forma y la fiabilidad de la relación. Además debería haber explicado *la forma de los contenidos de la conciencia*, lo que hoy denominaríamos como la grieta interior que caracteriza al sujeto agrietado.

No lo consiguió. Como sucedió a Moisés no llegó a la Tierra Prometida que tanto anunció. Se da cuenta, e intenta la *captatio benevolentiae* hacia sus lectores afirmando que *sólo el filósofo* puede llegar tan profundo que puede darse cuenta por evidencia y dar luego razón de éste proceso, porque el filósofo está agraciado por una capacidad, ¡Otra!, además de la *intuición especial*, la *imaginación productiva*<sup>129 130</sup>.

Como es sabido - escribe a Jacobi - usted es realista y yo soy idealista trascendental, *más riguroso aún que Kant*, pues en él existe todavía la diversidad de la experiencia; por el contrario [...] yo supongo que incluso ésta es producida por nosotros mediante una *capacidad creadora*.<sup>131</sup>

Jacobi<sup>132</sup>, que había considerado a Spinoza el paradigma de las consecuencias nefastas del enfoque racionalista, por conducir inexorablemente al ateísmo, reconoció en Fichte el

---

<sup>129</sup> En sucesivos desarrollos explica el poder del entendimiento (que crea conceptos accesibles al entendimiento) y el poder del juicio que los hace conceptos pensados. La razón Vernunft es la que abstrae de la esfera del yo y queda el yo como conciencia de sí mismo, pero tiene que dejar de pensarse como objeto para ser un sujeto puro. Como en una matrioska surgen en el desarrollo capacidades que no son relevantes para nuestro propósito pues el despliegue es tan frágil como lo sea su fundamento.

<sup>130</sup> Cfr. Jacobi, Werke, t. III, p. 227. Citado en *Historia de la Filosofía*, de Hegel, III, p. 412.

<sup>131</sup> GA III, 2, 391.

<sup>132</sup> Sostuvo que: i) La razón solo puede entender lo finito condicionado, ii) En la conciencia del ser humano se encuentran dos tipos de representaciones originarias, las de lo condicionado y las de lo incondicionado, iii) lo incondicionado es lo

dudoso mérito de haber avanzado un paso más en esa dirección: “Fichte se ha elevado más que cualquier otro y se revela como “el hijo verdadero de la promesa de una filosofía *completamente* pura, consistente *en y por* sí misma”. Vio en él a un pensador que se limitaba estrictamente al *punto de vista del saber*, que permanecía dentro de los límites de la razón teórica, con la única virtud de ser quien había desarrollado esa estrategia con la máxima coherencia,<sup>133</sup> pero con el problema de fondo de no haber abandonado con éxito el desierto de la Lógica y con el error, en su criterio de no aceptar la intuición y la Fe.

Consciente de que su solución no era satisfactoria, cuando se instala en Berlín lo intenta de otro modo. Piensa en la naturaleza, en la vida, y pasa a *concebir al ser humano como el lugar en el que la vida se manifiesta, con capacidad de producir lo nuevo* y a considerar el **Yo** como el lugar y la forma *de la aparición de la vida*.

La **vida**, que es real, se hace actual en el **Yo**, como forma particular. Profesa entonces que el término “vida” no debería ser entendido como sustantivo, sino como verbo. En alemán, la distinción en la notación la permite el propio idioma, donde *Leben* puede ser leído como nombre o como verbo si es escrito en minúsculas. *Fichte lo escribe con mayúsculas, pero quiere que se entienda como verbo*, como proceso de infinito devenir y barrunta una solución del tipo.

Sobre esta idea iniciamos el despliegue de los dos elementos finales de la codificación, el sexto y el séptimo anunciado. En el elemento interior de la forma mostramos la fuerza que impulsa una realidad cambiante, en este caso la **vida**, como el motor de la **yoidad**.

$$\overline{\{\bullet|\bullet\}} = \mathbf{YOIDAD} \quad (1.12)$$

**Vida**

Hemos llegado a un punto donde es posible establecer una primera conexión con el pensamiento del vitalista Deleuze, la primera oportunidad para un pliegue.

---

*sobrenatural*, su nombre es Dios iv) Lo incondicionado no puede ser comprendido por medio de conceptos sino captado como un hecho, v. Se debe llamar *revelación* a éste *saber inmediato* sobre Dios, al que llama *fe*.

<sup>133</sup> Cfr. Solé, 2010, Op Cit nº 14.

### 1.2.3 EL DELEUZE DE FICHTE

Buscamos las tres posibles interpretaciones, como anunciamos, del genitivo contenido en la expresión del título para encontrar puntos nodales, lugares donde primero orientarnos y luego plegar de la forma debida, donde construir planos hojaldrados:

i) En primer lugar aquello (la cara) que en Deleuze *recuerda*, se parece (al perro), a Fichte, lo que Deleuze pudiera haber recogido de Fichte. Ferreyra lo ha buscado citando a J. C. Goddard, (n. 1959) investigando en el *yo pienso*.

Lo que plantea Deleuze es exactamente lo que venimos de leer en Fichte: el yo pienso no es posible más que por el intermedio de una intuición de sí como autoactividad, como retorno a sí de una actividad sin autor, cuyo sujeto no posee nada en la iniciativa sino en la cual es originariamente pasivo, efectivo sintiente y sensible. Es por ello que no hay que traducir das denkende por “sujeto pensante” o Selbstätigkeit por “actividad autónoma”, ya que se corre el riesgo con estas traducciones de introducir un sujeto activo por su propia iniciativa ( ) *Es lo que, para Deleuze, mantiene la pasividad del yo como una grieta del yo, del yo pienso.*<sup>134</sup>

En primer punto encontrado es la pasividad del yo en el yo pienso y la frontera en ese territorio entre el ser y el no ser.

Desde la segunda de las perspectivas, mira más Fichte y consideramos qué es lo que hay de las ideas que luego defendió Deleuze en Fichte, bien porque las anticipara claramente o bien porque se las podemos, con justicia, atribuir. La forma más simple y justa de hacerlo, aunque puede ser mejorada, es la identificación de los textos en que Deleuze elogió a Fichte.

Destacamos, desde ésta perspectiva, los trabajos de Goddard (1999-2008), Rametta (2010)<sup>135</sup> (2015)<sup>136</sup>, Acosta (2009)<sup>137</sup> y M. Ferreyra, (Ferreyra, 2015,164), (Ferreyra, 2014,2-3) que han estudiado la cercanía entre ambos. Aporta éste una relación de las principales referencias a Fichte en Deleuze contenidas en: a) Una temprana obra sobre Bergson, *donde le reconoce como uno de sus precursores*; b) *Diferencia y Repetición* (1968) donde aunque no se enfrenta a Fichte directamente lo menciona al referirse a otros textos como *La evolución y la estructura de la Doctrina de la Ciencia en Fichte* (1930) de Guérout, las obras de Jules

---

<sup>134</sup> Cfr. Goddard, J. Ch. “Comentaires du 16 de la Critique de la Raison Pure: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.M., *Kant*, Cerf, París, 2008, p. 138-139. Se trata de un buen conocedor de Fichte, director de la Sociedad Internacional Fichte de 2006 a 2012.

<sup>135</sup> Rametta Gaetano, “Consciousness. A comparaison between Fichte and Young Sartre in a Bio-Political Perspective”, in Waibel, V. *Fichte and the Phenomenological Tradition*, de Gruyter: New York, 2010.

<sup>136</sup> Rametta. G. *The Transcendental and its metamorphoses in modern thinking Fichte to Deleuze* (through Husserl) *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* Special Issue, n. I, 2015.

<sup>137</sup> Acosta López, D. (ed.) *Experiencia y Límite: Kant Kolloquium (1804- 2004)*, Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral.



Vuillemin (1920-2001): *La herencia kantiana y la revolución copernicana* (1954) y *La filosofía del Algebra* (1962) o la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*; c) Su curso de cine de 1983 donde hizo una referencia a los postkantianos y, d) Su testamento filosófico, unas páginas que escribió poco tiempo antes de suicidarse, donde se cita a la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* usando la traducción de Philonenko de 1972.

La investigación de Ferreyra ofrece una visión suficientemente reveladora de la relativa escasez de menciones, aunque no pretende ser exhaustiva, pues se pueden también citar las contenidas en: *¿Qué es la fundamentación?*, obra donde se recoge la transcripción de su curso en el Liceo Louis\_le\_Grand en los años 1956 y 1957, su tratamiento de la génesis en la estética de Kant (Deleuze, 2005, 83) o las realizadas al estudiar a Spinoza trabajando sobre M. Gueroult. (Deleuze, 2005,192-194)

De todas ellas destacamos su testamento filosófico, donde interesado por el campo trascendental dice:

En la medida en que supera las aporías del sujeto y del objeto, Fichte, en su última filosofía [se refiere a *El camino a la vida bienaventurada* de 1806] presenta *el campo trascendental* como una vida que no depende de un Ser ni está sometida a un Acto, consciencia inmediata absoluta, cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no cesa de ponerse en una *vida*. El campo trascendental deviene entonces un verdadero plano de immanencia que introduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica. (Deleuze, 2008, 360-361)

...*pura corriente de conciencia a-subjetiva* [a-subjectif], conciencia pre-reflexiva impersonal [pré-réflexive impersonnelle], duración cualitativa de la conciencia sin yo [sans moi]. (Ibid, 359).

Se pueden intuir dos tipos de explicaciones a éste extraño interés por el pensador alemán en su época final, pues a lo largo de su trayectoria lo mencionó relativamente poco y porque Fichte no se había convertido en aquellos años en un pensador de moda: a) La constante influencia en su pensamiento de sus maestros Jean Hyppolite y Victor Goldsmith. Jean Christophe Goddard (1959- ) piensa que: «al encontrar a Fichte antes de morir, Deleuze regresaba simplemente a lo que había sido el punto de partida de toda su empresa filosófica» (Goddard, 2003,8); b) la posibilidad de una afinidad radical entre Fichte y Deleuze articulada en el concepto de vida.<sup>138</sup> Es ésta la mejor explicación. Deleuze escribe que, *en el último Fichte*, no en toda su producción, se puede encontrar un campo trascendental, como una *vida*, y ello entra en resonancia con varias ideas importantes que interesan al pensador francés: i) La

---

<sup>138</sup> Goddard, J. *Mysticisme et folie: essai sur la simplicité*. Desclée de Brouwer, 2002

superación del interés, que solo puede ser instrumental, en rondar alrededor de una aporía; ii) la noción de una **vida**, concebida como absoluta, no sometida a un Ser con resonancias estáticas y esencialistas; iii) la presentación de un campo trascendental.

Creemos que la mayor cercanía a Deleuze se produce con el Fichte tardío, que, de hecho, se acercó a Spinoza. Aunque en su juventud se viera motivado, por la presión luterana a distanciarse de él, años después converge con él, como se aprecia en anotaciones de su diario que fueron suprimidas por su hijo y que recientemente han aparecido. Sucede tanto en lo referente a las ideas, como en el propio método, pues Fichte evoluciona desde una presentación dialéctica de sus razonamientos al sistema utilizado en *Neue Bearbeitung* (1800-1) donde se comienza cada una de las secciones con un *Lehrsatz* o proposición seguida de postulados.

Sus ideas de ésta época aportan argumentos a Deleuze para su defensa de Spinoza a quien Deleuze elogia como Príncipe o Cristo de los filósofos,<sup>139</sup> sobre un fondo de intereses comunes por su mutua crítica Kant, al que ambos admiraron, pero frente al que ambos tomaron distancia. En todo caso no reman en la misma dirección. Fichte quiso depurar, perfeccionar el idealismo trascendental mientras que Deleuze creó el empirismo trascendental, con un enfoque más cercano al realismo. Mientras Fichte pretende construir una filosofía primera con la estructura de una ciencia a partir de una proposición fundamental (Grundsatz). Fichte cree que la Geometría es el mejor ejemplo de ciencia particular y que con ello el “more geométrico” de Spinoza fuera el mejor método de fundamentar y Deleuze no, por más que valorase a Spinoza.

Deleuze tiene simpatía por Fichte. Intuyó en él la intención que Freud mostró hablando de la horda primitiva. Le vió mirando con malas intenciones la espalda del padre. Fichte le apuñaló, porque lo tenía cerca y Deleuze, como los benjamines, pretendió superarle: “era su enemigo”. Aunque no pensarlo mismo, le comprendió.

Para ver el problema desde la tercera de las perspectivas hemos señalado en la expresión básica aquellos lugares en donde Deleuze y Fichte se sitúan y desde lka que realizan su ataque:

---

<sup>139</sup> Cfr. Frederick Amrine. *The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x* en el Capítulo 8 de *At the Edges of Thought*, p. 170

$$\frac{\{\bullet|FICHTE\}^{\bullet}}{DELEUZE} = \text{DELEUZE} \quad (1.13)$$

Fichte sitúa su punto de vista, como los idealistas en el lado de la conciencia, mientras que Deleuze, un creador de lógicas, bien en el lado del sentido, bien en el fundamento.

Cree Deleuze, lo ve desde el exterior, que el *aparecer* del fenómeno en la conciencia, está ligado a las *condiciones de su aparecer, en ello coincide con Fichte*, pero también con un *quien*, al que se le aparece, (que cree Deleuze descuidado en el idealismo alemán que tuvo mayor interés en el cómo) y cuya posición externa como subíndice remarcamos.

Por lo que se refiere a su búsqueda del fundamento, también existe cercanía, pero no identidad ser como impersonal sino como inconsciente, lo que lo lleva al lado izquierdo de la forma, con lo que pierde dinamicidad. Mientras que Fichte busca el fundamento acercándose a la grieta, mientras dirige una desconfiada mirada a las cosas en sí, Deleuze mira a las profundidades, al abismo, cuyo lugar que hemos situado en la parte inferior de la forma.

Como en la expresión el tonto de mi marido denota inquina y no posesión, la expresión el Fichte de Deleuze se puede leer recordando que el pensador francés, en conciencia que ha superado a Kant y a Fichte. Citamos a Deleuze intercalando la codificación (las cursivas son nuestras)

El “Yo (Je) soy” como existencia indeterminada; *el tiempo como forma* bajo la que esa existencia es determinable  $\{|\dots\}$ , el “Yo (Je) pienso” como determinación  $\{|\{Je, Je \text{ pienso}\}\}_{Yo}\dots$ . Las ideas son exactamente los pensamientos del cogito ... Y en tanto el cogito remite a un Yo (Je) fisurado, resquebrajado de un extremo a otro por la forma del tiempo  $\dots\{|\dots\}$ .<sup>140</sup>

Descartes utilizó dos valores lógicos y aplicó la *operación de determinación* (yo pienso),  $\otimes P$ , a lo indeterminado (yo soy), para obtener el juicio “yo existo”. Codificando su razonamiento.

“yo soy”  $\otimes P \mapsto$  (“yo pienso”; yo soy”)  $\otimes J \mapsto$  “yo existo”.

Kant añadió un tercer elemento, un tercer valor lógico, *la forma necesaria* de lo determinado, del *yo existo*, *la forma de lo pensado*, sea eso *o cualquier otra cosa*. En nuestra

<sup>140</sup> Deleuze, 1968, IV

codificación, después del yo pienso existe ya *una forma de la conciencia*. En Kant, la secuencia, codificada algebraicamente es:

$$\text{“yo soy”} \otimes \mathbf{P} \mapsto \{ | \text{“yo\_pienso”}; \text{“yo soy”} \} \otimes \mathbf{J} \mapsto \{ | \dots \text{“yo existo”} \} \quad (1.14)$$

Deleuze reconoce el avance que supuso Fichte y también el que ofreció Kant, éste justificando la aparición *de la forma* del **YO**.

Cuando algo indeterminado, sea el “yo soy”, es determinado por una operación y toma *una nueva forma*, la de una representación para un sujeto, al observador de la forma final que ha adquirido lo indeterminado, su origen le supone un misterio. Cree que siendo el **YO** es el que determina, no puede dar otra forma que la que él tiene, aunque el argumento es dudoso porque hay que explicar la transición de la actividad a lo estatico de la representación en la conciencia.

Piensa Deleuze que no hay forma, con el enfoque de Kant, de dar el último paso en la secuencia, *lograr la síntesis*, por las limitaciones de la solución idealista, *a la que acusa de excesivo dogmatismo por colmar de entrada lo que separa, por querer saltar del hecho desnudo al fundamento*. Rechaza la solución de Fichte y la crítica, amablemente.<sup>141</sup>

*La grieta del Yo es rápidamente colmada [comblée] por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, mientras que el moi pasivo es únicamente definido por la receptividad, sin poseer en tal sentido ningún poder de síntesis. (Deleuze, 1968, 117)*

En términos de nuestra formalización le reprocha que ciegue la grieta, que nosotros representamos  $\{ | \}$  con el recurso a la **intuición**, con un recurso tan débil como postular la existencia en el filósofo facultades que exceden a las del común de los mortales menos ilustrados, para pasar de un lado a otro de la grieta o para convertir la representación desnuda en otra cosa heterogénea, genética, aunque valore su esfuerzo por alcanzar el punto de la génesis sin haberse detenido en el condicionamiento, habiendo llegado a la cercanía del «verdadero movimiento del pensamiento. (Deleuze, 1986, 117).

---

<sup>141</sup> Deleuze conocía bien un artículo publicado en 1936 “Ensayo sobre la transcendencia del ego” donde Sartre introdujo la noción de “*campo transcendental sin sujeto*” y donde pensó en lo transcendental de forma prepersonal y constituido por un juego de síntesis pasivas. Tomó allí como punto de partida de su razonamiento “La Analítica transcendental” (§16) de la *Segunda Crítica de la Razón Pura*: “El yo pienso debe poder (muss können) acompañar todas nuestras representaciones”. De allí deduce que es un abuso afirmar, si solamente *debería* estar, que realice, real y necesariamente, la síntesis activa de nuestra experiencia”, deduciendo que hay momentos de conciencia sin Je La idea novedosa es la existencia de una unidad presubjetiva, de la *conciencia transcendental*, que hace posible el Je. Esta idea tiene similitud con el componente inconsciente de la conciencia en Fichte

La solución deleuziana, ahora vemos que realista por no postular una operación privilegiada, se apoya en la nota al §25 de la segunda edición de la *Análítica trascendental* (KrBV B157-158), y utiliza la idea de que *el tiempo es la manera en la cual el Yo, como acto, Aktus, determina mi existencia. Ahman, el yo pasivo se convierte ahora en el garante de la posibilidad del conocimiento.*

Al yo soy y al yo pienso hay que agregarle “el moi”, es decir la posición pasiva (lo que en Kant se llama la receptividad de la intuición. (Deleuze, 1986, 117)

Después de haber extendido el pensamiento de Fichte, ante nuestra vista, repetimos la operación, creando una nueva capa, ahora con el pensamiento de Schelling.

### **1.3 SCHELLING**

La historia del idealismo absoluto se suele presentar académicamente en el orden Fichte, Schelling, Hegel, atendiendo a la secuencia de sus últimas obras relevantes publicadas, aunque conviene recordar que Schelling sobrevivió cuarenta años a ese momento intentando completar su sistema para evitar el error denunciado por J.A. Pardo.<sup>142</sup>

La mayoría de los manuales de historia ponen las cosas muy fáciles... Kant sería la reja, el sembrador de la semilla, el hombre que indicó el camino por venir, el profeta clarividente, Fichte el pimpollo perfumado, el discípulo excelente. Schelling el arbusto prodigioso, la agudeza infinita... y Hegel el fruto maduro.... pero la relación entre Hegel y Schelling no se reduce ni por asomo a que este haya sido el mero antecedente de aquel.<sup>143</sup>

No compartimos que Schelling fuera simple y llanamente superado por Hegel y por creer que existe una fuerte cercanía entre Deleuze y Schelling, como ha argumentado Amanda Núñez, prestaremos especial consideración a su obra, especialmente al periodo en que, a la espera de completar su sistema, decidió no publicar.

---

<sup>142</sup> En Francia, gracias al esfuerzo de Jean Wahl y a la reedición de sus obras se ha prestado atención a su filosofía tardía, positiva, la realizada a partir de 1.820 y al hecho de que su noción de Absoluto anticipa la noción Heideggeriana de apertura al ser Cf. (Groves, 1999, p. 28), que aquí cita a (Andrew Bowie A, 1993, p. 53-64). En España (Miguez, 2005, p. 177-181) ha recopilado sus traducciones y Galan analizado críticamente la bibliografía. Concluye que: Si Schelling fue prácticamente ignorado en España hasta hace quince años, se nota un incremento de los estudiosos que investigan su vida y obras tanto en cantidad como en calidad.... Sólo en los últimos años se aprecia una mayor profusión de trabajos y escritos con dos focos especialmente definidos, la Facultad de Filosofía de Málaga, con la escuela de I. Falgueras y J. L. Villacañas, y la Universidad Complutense de Madrid, con la escuela de Oswaldo Market.

<sup>143</sup> Pardo. Hegel, sucesor de Schelling. Schelling, sucesor de Hegel. *Estudios*, 96, vol ix, primavera, 2011.

Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) fue un filósofo precoz, prolífico, asistemático, genial, longevo<sup>144</sup> y uno de los pensadores más influyentes<sup>145</sup> del idealismo alemán que formó parte, en Jena del círculo fundador del romanticismo.<sup>146</sup> Sus textos, durante más de un siglo, quedaron ensombrecidos por los de Hegel<sup>147</sup>, aunque Heidegger cree que fue:

[...] el pensador más genuinamente creador, el que avanza más lejos en ésta época de la filosofía alemana. Y lo es hasta el punto de lograr hacer salir del interior de sí mismo al idealismo alemán, llevándolo más allá de su posición fundamental.<sup>148</sup>

Se le ha reprochado la incapacidad o la falta de voluntad para construir un sistema y el haberse desperdigado. Sus posiciones variaron tanto a lo largo de su obra que Hegel bromeó con ello destacándolo por “llevar a cabo su educación filosófica en público”. Comparte la maldad Alexis Philonenko, cuando cita a V. Jankelevitc<sup>149</sup> que escribe que “Schelling se pasó el tiempo cambiando de opinión acerca de todas las cosas, y no solamente sus ideas evolucionaron, sino que los problemas variaron por completo”. El propio filósofo reconoce que en su obra hay dos filosofías, a las que llama *filosofía positiva*, la de la historia y *filosofía*

---

<sup>144</sup>A diferencia de Hegel, cuya vida finaliza con su obra, Schelling sobrevive cuarenta años a su última publicación debiendo rastrear su pensamiento final, que retorna al principio modificado

<sup>145</sup>Aunque la variedad de los sistemas perseguidos no propició la aparición de una escuela, su influencia en los teólogos, historiadores, poetas y como filósofo de filósofos ha sido extraordinaria. Ha influido en el existencialismo, el psicoanálisis, el marxismo e incluso en la deconstrucción. Cumpliendo la condición de los genios señalada por Kant no es pensador para ser imitado sino que debe inspirar. Karl Jaspers escribió: “La realidad de Schelling, su rica vida mental, la manera en que se presenta no es un ejemplo [Vorbild] a ser copiado sino un prototipo [Urbild] de nuevas posibilidades”

<sup>146</sup>En tiempos de Hegel, en Alemania la juventud se consideraba como un periodo de infinitas posibilidades. Habían triunfado las ideas expresadas en *Emilio o la educación* de Rousseau (1762), que más al norte recogió Schiller y que Goethe en su Viaje a Italia (1787): «En todas las artes se sienten simpatías hacia un hombre joven lleno de talento y delicadeza que se aplica de un modo suave, gracioso, natural... No observamos con el mismo placer al hombre hecho; pues sospechamos las terribles condiciones que incluso el carácter más decidido tiene que soportar para alcanzar las más altas cotas» (Goethe, 2009, 318). El adulto se encuentra en una situación limitada por su determinación (*Bestimmung*), por su destino actualizado, diferente e inferior al de la gozosa determinabilidad (*Bestimmbarkeit*) del niño en su pura inocencia. En ese estado, antes de ser determinado por la experiencia, existe un *vacío infinito*, ausencia total de determinación (*Bestimmungslosigkeit*), potencial (*Vermögen*) que se convierte en *fuerza efectiva*. “sólo a través de los límites... sólo a través de la negación y la exclusión”. La «Realidad está allí, pero la *infinitud está perdida*» (Carta XIX) (Schiller, 1967, 128-129). Esta defensa de la juventud, incluso con la intención de desarrollar ideas filosóficas que evitaban su degeneración es tan común y principal que Fichte, cuando elige entre la filosofía dogmática y la idealista, es la base con la que argumenta. En los idealistas la actualización que encierra implícitamente una caída es acompañada por un sentimiento de nostalgia, con un antecedente mítico poético y vital expresado en la concepción teológica de la Caída.

<sup>147</sup>A ello contribuyeron los discípulos de Hegel, cuyo rechazo condujo a un apagamiento de su figura en el siglo XIX y XX con dos excepciones. Un corto período al final del XIX con las aportaciones de Kuno Fischer, Eduard von Hartmann y Benedetto Croce y la experimenta con ocasión de la celebración de su centenario en Bad Ragaz (Suiza), donde murió, que llevó asociada la aparición de estudios elaborados por Jünger Habermas y Karl Jaspers entre otros así como la edición del Jubileo de sus obras. En el mundo anglosajón la influencia fue menor por su rechazo de lo remotamente asociado a lo hegeliano hasta la aportación de Terry Eagleton, el surgimiento del interés por Heidegger que a su vez había escrito sobre Schelling y, por último al interés en el pensador alemán de S Zizek, que realizó sobre él su tesis doctoral y ha escrito extensamente sobre él.

<sup>148</sup>Martin Heidegger. *Schelling*, París, Gallimard, 1977. p. 8.

<sup>149</sup>V. Jankelevitc (1933) *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París, p. 311

*negativa*, la de la naturaleza y la lógica, que abordan dos polos de una dualidad a la que se había enfrentado en su juventud con el ánimo de anularla.

Se suele dividir su producción convencionalmente en cuatro periodos: Filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza; sistema de identidad; sistema de la libertad; filosofía positiva. Prestaremos más atención a su producción final, por ser más adecuada para el pliegue con Deleuze.

El filósofo estudió dos años filosofía en Tubinga, donde coincidió con Hölderlin y Hegel (1790 - 1792), que culminó con una tesis sobre el origen del mal,<sup>150</sup> seguidos de tres años de teología.<sup>151</sup> En dos cartas a Hegel,<sup>152</sup> con la ambición filosófica propia de la edad, en aquellos tiempos, confesó que quería: i) Encontrar las premisas para las que Kant<sup>153</sup> había encontrado las conclusiones y con ello completar al idealismo trascendental kantiano; ii) Desarrollar el sistema de Fichte: “Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y la práctica» (Hegel, 1978, 53) ,154,155; iii) Escribir una Ética al modo de Spinoza, y, por si fuera poco, iv) Sentar los principios de toda filosofía.

Sus intenciones se expresan con claridad en una carta a Hegel fechada en la noche de Reyes el 4 de febrero de 1795, donde escribe:

La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando y ¿Quién puede comprender los resultados sin premisas? ¡Tenemos que ir más lejos con la Filosofía! (Hegel,1978, 53).

---

<sup>150</sup> Cfr. Ana Carrasco Conde dedicó a ello su tesis doctoral. Luego ha sido publicado en *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, editorial Plaza y Valdés

<sup>151</sup> En aquel tiempo publicó *Sobre mitos, leyendas históricas y contenidos filosóficos de los primeros tiempos* donde ya esboza la estructura de su filosofía de la historia, concebida como un segmento, con punto de partida y punto final. Pretendió fundar racionalmente la religión, contra la anti-Ilustración de los profesores de teología del Stift, con inquietud similar a la de Fichte.

<sup>152</sup> Cfr. Nota 40 a “*The early philosophy of Fichte and Schelling*” en Cambridge Companion p.139.

<sup>153</sup> Se trataba de la unidad que Kant anticipó pero que solo dejó presupuesta como explicó al final de la Introducción de la primera Crítica donde dice: «existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una razón común pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento.» (Kant, Crp, 1978, 60-61), dejando con ello expuesta claramente el fondo dualista de su pensamiento, contrario por principio a la unidad que entendían subyacente.

<sup>154</sup> Escribo Leyte: “Kant señala al cielo estrellado y la ley moral, lo que es otra forma de decir que lo que reconoce es la naturaleza y la libertad, mostrando así una forma de división del ser articulada desde el yo, que es el que reconoce y señala. Este yo que así razona es por lo tanto razón de la que no sabemos su fundamento. Si es causado es determinado y con ello no libre y si no lo es no es el fundamento. Hay que dar solución a este problema”.

<sup>155</sup> Quiere aportar las premisas que faltarían a sus conclusiones con cercanía no claramente confesada al Spinozismo, quizás por influencia de Jacobi, lo que le sitúa del lado del monismo. Escribe: “Orden y forma en ningún sitio parecen haber sido originales y parece como si todo lo que inicialmente no hubiera estado regulado hubiera sido traído al orden. Esta es la incomprensible base de la realidad en las cosas, el resto irreducible que no puede ser resuelto en la razón por la mayor de las acciones sino que permanece siempre en las profundidades. A partir de lo que es irrazonable nace la razón en su verdadero sentido. Sin este gloom precedente, la creación no tendría realidad. La oscuridad es su herencia necesaria”.

En aquellos años se declaró espinosista, lo que era el equivalente actual de situarse en la extrema izquierda (Beiser, 1987, *passim*) mientras buscaba, inspirado por Wolf, un sistema autodeterminante, esto es: “un todo que se soporta a sí mismo y que concuerda consigo mismo... (como, por ejemplo, el universo) [que] tiene que tener en sí mismo el fundamento de su consistir”. Este era un objeto digno para la Filosofía pues: “Tan pronto como la filosofía comienza a ser una ciencia, *debe asumir al menos un último principio*, y con él algo incondicional” (Schelling, 1980,72) (las cursivas son nuestras).

Durante el periodo<sup>156</sup> 1794-1800 cada año publica nuevas obras, en las que insiste que la labor esencial de toda filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo, inquietud que luego reformulará preguntándose por qué hay algo y no más bien nada, la pregunta característica del idealismo alemán. Es ésta una espinosa cuestión que subyace en la Sura 21, la sura de los profetas: “No creamos el cielo la tierra y lo que hay entre ellos para pasar el rato.”<sup>157</sup>

En *Del Yo como principio en la filosofía o lo incondicionado del saber humano*, (1795), discurre.

O nuestro saber acerca de la realidad, es un eterno ciclo, un constante transcurrir recíproco de todas las proposiciones particulares una a otra, un caos [...] *o debe existir un punto último de realidad* [...] del que proceda todo cuanto da forma y consistencia a nuestro saber.<sup>158</sup> (Las cursivas son nuestras)

En esto recuerda al Fichte temprano, pero en *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* propone una estrategia distinta para concitar el acuerdo del que partir: “La única *proposición fundamental posible* es la siguiente *yo es yo*, (observamos que distinto al condicional fichteano (si...entonces) que en otras obras aparece como yo soy yo o yo soy.<sup>159</sup> Parece que lo único que se ha logrado es el cambio del “Si A entonces A=A por el “yo es yo”, pero las implicaciones son importantes.

---

<sup>156</sup> Cfr. En los textos *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794), el opúsculo *Del Yo como principio de la filosofía* (1795) y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* comienza la expresión de su pensamiento Schelling, estimulado por la ambiciosa obra de Fichte *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* traducida en *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Abada, 2009.

<sup>157</sup> Coran. Sura 21:16

<sup>158</sup> Citado en J.L Pardo SW, I, pp. 86-87.

<sup>159</sup> Copleston, 86



Aunque comenzó leyendo a Fichte, muy pronto (1796) se aleja por creer que privilegiaba indebidamente el polo subjetivo de la conciencia frente al objetivo de la Naturaleza. En grandes trazos (Taylor, 2010, 36) se dice: “que comenzó como un fichteano, pero que después quiso completar a Fichte con Spinoza”. Influenciado por Hegel, elaboró un nuevo concepto del *yo absoluto* (=incondicionado), que caracteriza como el punto de *indiferencia*<sup>160</sup> entre lo real y lo ideal entre el sujeto y el objeto. Pensaba entonces que el sujeto solo es pensable en relación con un objeto y el objeto solo en relación con un sujeto y que ninguno de los dos puede ser incondicionado, pues ambos se condicionan mutuamente”.<sup>161</sup> Todo ello conviene a nuestra codificación donde situaremos al sujeto absoluto justo en la grieta, en el hiato entre los dos términos de la oposición considerada por Fichte. Explora, en aquella época además del *yo absoluto*, el *Absoluto*<sup>162</sup>.

En el viaje de la filosofía señala el punto donde perdida ya toda certidumbre se prepara la arribada presintiendo que ya no queda hogar y por lo tanto descanso... Busca en el pasado las preguntas y busca en sí respuestas en un recorrido que parte y se dirige hacia el absoluto lo hace indagando en las formas tradicionales bajo las que la dualidad aparece: cosa-idea, materia-forma, mundo Dios que son tratadas en elaboraciones que nombramos con los sintagmas filosofía del yo, de la naturaleza, del arte o de la revelación que no es diletancia sino peregrinación. La tarea filosófica, cuando la aspiración es lo absoluto, o la unificación de los opuestos, pasa *por convocar radicalmente a esos opuestos bajo todas sus formas*, no fuera a ser que, si no, se deslizara el polo determinado de una oposición a ocupar el lugar de lo absoluto.<sup>163</sup> (las cursivas son nuestras)

### 1.3.1 EL YO ABSOLUTO

Escribe: “El sistema completo de la ciencia comienza por el *yo absoluto*”.<sup>164</sup> Es distinto del *yo empírico* y del *yo puro*. Para situar su razonamiento dirigimos la mirada al origen del criticismo. Kant distinguió dos sujetos: i) El *sujeto empírico*, el que percibe, padece, las sensaciones y el ii) *Sujeto trascendental* que *pone* los a priori de la intuición y el entendimiento previos a la experiencia.

---

<sup>160</sup> Alain Badiou, refiriéndose a Deleuze ha destacado que todos los grandes filósofos han levantado el aparato de las oposiciones categoriales solo para determinar el punto de susbtraccion que bien a reabsorber los polos de la evanescente dicotomía. A. Badiou, *El clamor del ser*, 2002, p. 27

<sup>161</sup> Ibid, SW, I, p. 8

<sup>162</sup> ¿Y si sujeto y objeto fueran “épocas” a saber épocas de lo absoluto? (Leyte, 15) Habra que pensar en ello para intentar comprender “el paso de una teología negativa o lógica a una teología positiva o historia... de la razón natural a la razón historica” (Leyte, p. 16)

<sup>163</sup> Leyte A, *Las épocas de Schelling*, 1998, Akal p.13

<sup>164</sup> Cfr. Copleston 86 citando a W. I, 57 en la edición de M. Schroeter de Munich, 1927-1928.

Pensando entonces en la *conciencia que tiene el yo* (empírico), denomina “unidad analítica de la autoconciencia” a la unidad por la que el “yo” *aparece* (por lo tanto, como resultado de una operación) siempre el mismo en todos los juicios, éste que aparece producido es el yo puro, y llama *unidad sintética de la autoconciencia*, al sistema de relaciones entre las representaciones.

El yo empírico, dispone de una facultad, una más, que le permite alcanzar la conciencia de la constante presencia del *yo puro yo<sub>p</sub>*, asociada a cada representación y con ello *alcanzar en la unidad sintética de la autoconciencia el yo absoluto*<sup>165</sup>.

Codificamos la idea. Creemos conveniente recordar algo. Empezamos ahora a utilizar la notación en la obra de otro autor distinto a Fichte, con el que iniciamos la exposición. En Física, dos autores pueden escribir, el primero  $E = V \cdot T$  señalando que espacio es el producto de velocidad por el tiempo y otro  $P = V \cdot T$  ó señalando que el valor de la presión es el del volumen por la temperatura. Cada uno de los autores debe explicar el significado de sus variables, para evitar que el lector atribuya por ejemplo a T un sentido equivocado. En nuestro caso ya hemos visto que después de Freud, el término Yo no es unívoco y se usa para representar distintas cosas. En el caso de la Física, el desconfiado puede realizar un análisis dimensional, sabiendo, como especialista, que una fórmula donde se iguale velocidad \* tiempo con algo con las dimensiones de fuerza o de presión será falsa sea cual sea su forma, porque no es dimensionalmente correcta. Las expresiones del filósofo están sometidas a otras lógicas, como las del sentido, pero son mas sutiles, menos inmediatas y debe el lector permanecer avisado.

Las expresiones que habíamos utilizado, algebraicamente, con Fichte, solo podrán ser leídas correctamente si las variables tienen el mismo significado. Pensemos, por ejemplo, en el yo puro. Schelling afirma que una vez que el Yp ha sido generado existe una facultad que es capaz de abstraerlo, esto es que utilizando como materia prima la conciencia, el Yp en cada representación es capaz de alcanzar la certeza de un YOa

$$\{\bullet | (y_{op}, V_1), (y_{op}, V_2) \otimes \bullet\} \mapsto \{\bullet | (y_{op}, V_1), (y_{op}, V_2), \text{“}YO_a\text{”}\}_{Yo^N} \quad (1.3.1)$$

---

<sup>165</sup> AA I, 2, 67-175. Traducción española: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid, 2004.

Conocemos que Kant pensaba en el sujeto como una gavilla de facultades, por lo que no le suponía dificultad añadir una más. Schelling, para preservar el carácter incondicionado<sup>166</sup>, de aquello que alcanza con la esa facultad propuesta, sin ello no podría ser absoluto, cede en el debido rigor y admite la existencia de una nueva *intuición intelectual* como facultad que podría alcanzar ese principio último de realidad, que posee *todas las determinaciones* de lo absoluto: la identidad, la libertad, la unidad, la unicidad, la realidad,... la sustancialidad, la potencia y la eternidad». <sup>167</sup> De nuevo la necesidad de postular una misteriosa facultad, lo que en el fondo es irracional, a lo Jacobi, para desmontar la crítica de que lo alcanzado es fruto de la fantasía.

Las vicisitudes del término han sido explicadas por Rivera Rosales, que señala que después de la reseña de Ensidemo Fichte usó el término *intuición interna* y cómo Schelling pasó a utilizar la expresión intuición intelectual en *Vom Ich* §8 (SW I, 103-106), con lo que Fichte se vio obligado a cambiar el término.

Sea cual sea el significante tiene razón Deleuze en pedir una buena justificación al sintetizador y un fundamento para el “YOa” sintetizado. Recordamos que Deleuze busca, como erizo, tiene un interés el saber del fundamento y lógicamente el fundamento de algo tan importante en éste punto como el yo absoluto. Desde nuestra perspectiva algebrista vemos que el fundamento no puede estar en las cosas\_en\_sí, porque son inalcanzables, ni en los contenidos de la conciencia, porque son condicionados. <sup>168</sup>

G. Lukács en *El asalto a la razón*<sup>169</sup>, presenta a los resultados de éste esfuerzo de búsqueda como una de las primeras manifestaciones del irracionalismo contemporáneo. <sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> Cfr Roberto Augusto Op. Cit. Nota 40 “Señalaré brevemente las diferencias básicas que se advierten ya en el inicio mismo de la filosofía de Schelling respecto de la de Fichte y en torno al primer principio o Yo infinito. Son al menos seis: 1. Schelling utiliza para definirlo categorías metafísico-dogmáticas de clara raigambre espinosista, que contrastan con los planteamientos metafísico-críticos (kantianos) de Fichte. 2. Schelling identifica el Yo infinito con Dios, sin distinciones; Fichte distingue entre el Yo infinito ideal y el Yo infinito humano. 3. Según Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) está sólo en nosotros como una idea nuestra; según Schelling, nuestro Yo (finito) está en el Yo infinito (Dios) como un accidente o modificación está en la substancia. 4. Para Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) es sólo el fin de una tendencia subjetiva de nuestro Yo; para Schelling, el Yo infinito (Dios) es fundamento y fin de nuestro Yo. 5. En Fichte, Dios o el Yo exclusivamente infinito es la conciencia infinita; en Schelling, el Yo infinito como fundamento es inconsciente, como fin es autoconciencia. 6. Para Schelling, la única substancia es el Yo infinito y divino; para Fichte, la única substancia suprema es el Yo de cada uno (Falgueras S, I., \*La noción de sistema en Schelling+, en: FALGUERAS, I. (ed.), Los comienzos filosóficos de Schelling, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 41-42). Cfr. VILLACANA, J. L., \*Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte+, en: Schelling. Antología, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

<sup>167</sup> III, 97

<sup>168</sup> Cfr Roberto Augusto. La libertad incondicionada del yo absoluto en el joven Schelling *Thémata. Revista de Filosofía*. número 4, 2009

<sup>169</sup> Lukács, G., Die Zerstörung der Vernunft, en: Georg Lukács Werke, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 114-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 103-157.

<sup>170</sup>Cfr. Villacañas, J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Anthropos. 2011

Fichte había partido de un hecho conveniente y quitado todas las determinaciones hasta llegar a un hecho desnudo, viéndose obligado a convencer a sus lectores de que lo así alcanzado era de un nuevo tipo, genético. Schelling identifica otro lugar distinto, donde lo objetivo y lo subjetivo coinciden, *con todas las determinaciones de lo absoluto* con el mérito de que, por poseer todas las *determinaciones*, en él, todos los opuestos *se desvanecerían*. Se sitúa con ello en un compromiso parecido. Independientemente de las conclusiones que alcanzara y de su capacidad de convicción, su posición es débil. No se puede resolver la cuadratura del círculo, convincentemente, dándolo por existente, para pasar luego a comprobar las características de tan extraña figura.<sup>171</sup>

Ahora bien, intentando, de nuevo, salvar la proposición del prójimo analizamos sus razonamientos y su conclusión de que el *yo absoluto* así alcanzado es “toda realidad”, al tiempo que el *no-yo absoluto* es el mínimo absoluto de las realidades, el Universal y el vacío de las realidades respectivamente.

En “*Del yo como principio de la filosofía*”,<sup>172</sup> (1795) se afirma que en el fondo de la conciencia aparece una **voluntad** absoluta, una **nada viviente**, voluntariosa. En el mismo año profundiza en sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, con un fondo spinozista manifiesta una concepción estético-práctica de la subjetividad del yo. Donde Fichte encontró *la vida*, Schelling se encuentra con una *dinamicidad como fundamento*.

Luis Fernando Cardona<sup>173</sup> ha estudiado la metafísica del yo absoluto en Schelling y explica por qué supone una transformación decisiva:

Este escrito schellingniano sobresale por encima de la filosofía trascendental de Kant y de Fichte por medio de una cierta transformación ontológica decisiva (op cit, p. 99)

La cosa individuada es solo un momento del eterno acto de transformación de la esencia en la forma; por esta razón la forma es distinguida como un particular, por ejemplo, como la encarnación de lo infinito en lo finito; pero aquello que deviene objetivo a través de esta forma es todavía solo la propia absoluta identidad. (Schelling, 1988, 48)

Según Schelling, releendo a Spinoza, la esencia del yo absoluto radica en la causalidad absoluta de su autoposición que es, al mismo tiempo, la posición de su existir. Su sentido primario se pone de manifiesto en

---

<sup>171</sup> Hölderlin influyó en Schelling. Había escrito *Urtheil und Sein*, que puede traducirse como *Juicio y ser* o como “Division originaria y ser” donde defiende la existencia de una *unidad (Seyn)* que precede a la división entre sujeto y objeto. Para el y para Schelling lo que es originariamente uno “yo” se divide en el acto de juzgar “yo soy yo”.

<sup>172</sup> F. W. J Schelling. *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. Ed Trotta (2004)

<sup>173</sup> Cardona Suarez, L.F. la metafísica schellingniana del yo absoluto como “una ética a la Spinoza” *Universitas Philosophica* 57, año 28: 87-122 julio-diciembre 2011, Bogotá, Colombia.

el “Yo soy”, y no en el “Yo pienso”. En este sentido, la instancia sustentadora de la referencia a la realidad constitutiva del saber consiste en la inmediatez del ser puro de una autorrelación. De esta manera, el Yo de Fichte es unido por Schelling, con la tesis de Jacobi del carácter súbito propio del primer principio. Este énfasis del existir frente al pensar señala ya que el Yo se acerca de un modo esencial a la substancia de Spinoza. Por esta razón, Schelling puede afirmar ahora en un sentido espinosista renovado que “Yo soy, porque soy” (Vom Ich, 1975: 1, 167)

Con la espada de Damocles del rechazo al spinozismo, llegado a este punto dinámico no puede avanzar más. No puede explicar el fundamento o la génesis de ese punto, que tiene todas las determinaciones, ni puede hablar de él, pues el lenguaje se apoya en oposiciones. Era lo suficientemente brillante para comprender que, desde el lado de lo subjetivo, no se podía avanzar más. Por eso lo intenta desde el otro lado, desde el de lo objetivo y prosigue, como dijo Hegel con acidez, su formación en público, aunque anticipamos, antes de escucharle razonar que, por simetría lo que no se puede alcanzar desde un lado de una oposición no se puede alcanzar desde el otro.

Identificado el YOa, buscando su fundamento, rastrea dónde puede esconderse el *principio absoluto*, que deberá caracterizarse por dos rasgos esenciales: 1) Lo absoluto sólo puede ser dado por lo absoluto, debe ser *principio absoluto*; 2) Debe estar puesto más allá de la tensión de sujeto y objeto.

El fundamento último de toda realidad es, a saber, un algo que es pensable sólo por sí mismo, esto es, por su ser (Seyn), que en cuanto tal, sólo es pensable como algo que es, en resumen, para él coincide el principio del ser y el del pensar. (Schelling, 2004, 1, 163)

Durante ésta época su concepto de *Absoluto, no del Yo absoluto*, se oponía a la concepción de un Dios personal y moral como el defendido por los filósofos de Tubinga.<sup>174</sup> Adoptó y adaptó de Spinoza la idea de que el Absoluto es una *unidad indiferenciada de los contrarios* por lo que tuvo que soportar la crítica de Hegel, que como Heidegger tenía prevención de lo indiferenciado,<sup>175</sup> que calificó su idea como «abismo vacío», como la noche

---

<sup>174</sup> El inicio de las Cartas Filosóficas, el libro I de la Ética de Spinoza y Freud sostienen la idea de que el concepto de Dios es la ontologización de una necesidad.

<sup>175</sup> El poema “*Como cuando un día de fiesta a ver los campos/un campesino al alba sale*” fue compuesto en el año 1800 y ha sido conocido 110 años después a partir de borradores de sus manuscritos. En el comentario que realiza Heidegger destaca el calificativo “hermosa” que se encuentra en: “... sino la maravillosamente/omnipresente educa con su ligero abrazo/ la poderosa, la divinamente hermosa naturaleza” afirmando que si recibe el nombre de hermosa es porque esta maravillosamente omnipresente que “mantiene enfrentados los extremos contrarios del cielo más alto y del abismo más profundo”, en nuestros términos se encuentra en el lugar de la grieta y añade “lo que se mantiene en esta relación mutua *permanece separado* en la tensión de su contraposición. Y solo así puede emerger la contraposición en la extrema agudeza de su alteridad... Pero al mismo tiempo, por medio de la omnipresencia, todas las oposiciones se sustraen en la unidad de su mutua pertenencia... La esencia de lo hermoso reside en que lo cautivador y lo que se sustrae se san al mismo tiempo. la belleza permite que lo opuesto esté

donde todas las vacas son negras. Veremos luego la grandeza de ese abismo vacío que quedó desacreditado injustamente por el mordaz calificativo.

Bloqueado en la fundamentación del yo absoluto y detenido por la mordaz crítica, no consigue avanzar más por ese sendero, por el simple hecho de que el camino no daba para más.

### 1.3.2 LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Algunos han distinguido tres fases en la evolución de su pensamiento, es lo más común, otros muchos, cuatro, las antes indicadas. Para nuestro propósito basta recordar que intentó alcanzar su objetivo de muchas formas y que cambió muchas veces de opinión sin arrepentimiento.

Seran tres o sean cuatro, con *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, (1797), se inicia lo que convencionalmente ha sido llamado el segundo de los períodos<sup>176</sup> de su Filosofía. Concibe la *Naturaleza*, como *espíritu visible* y toma la idea de Schegel de que la *vida* es común a todos los seres vivos y toma interés en ella **como** Fichte, en su última época y Deleuze en toda su obra y la concibe como un devenir, conducida de modo ontológico e *inexorable* a ser consciente de sí misma. “La Naturaleza debe ser el espíritu visible; el espíritu la naturaleza invisible.” (Schelling, EFN, 11). En 1799 publica el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, donde defiende la creencia en la existencia de profundas y penetrantes

---

presente en lo opuesto, permite que su presencia mutua este presente en su unidad, y de éste modo partiendo de la pureza de lo bien diferenciado, permite que todo esté presente en todo”. (APH, 60)

<sup>176</sup> No forma parte de esta investigación su pensamiento político, como tampoco sus usos de la mitología. Recopilamos exclusivamente los materiales que necesitaremos para plegar su pensamiento con el de Deleuze. Aunque su formación en teología<sup>176</sup> le puso en contacto con el misticismo alemán, se interesó por la política lo que era inevitable en unos principados corruptos que miraban a una Francia agitada. Estudio la tesis contractualista sostenida por Fichte, en la estela de Rousseau, para justificar su apoyo, contra sus autoridades, a la Revolución Francesa. Abordo el problema desde su régimen de visibilidades: ¿Cómo la libertad moral que es de naturaleza absoluta...deviene libertad finita, en el ámbito político? Al hacerlo podía aventurar una solución por analogía con un problema religioso estudiado, en términos de Deleuze el problema de Cristo era territorializado en las categorías del pensamiento moral y político. Aborda también, desde otra perspectiva, un problema investigado por Fichte, empleando el concepto de *contrato*, y pensando como cada ciudadano sigue siendo libre, aunque sujeto, con argumento que recuerda al empleado por Kant para fundamentar la verdad del conocimiento sensible. Schelling, que quiso refutar la solución, argumentó que se había construido con un regreso al infinito ya que, a diferencia de las leyes naturales, un contrato tiene que interpretarse contractualmente, de modo que “un contrato necesita infinitos contratos para hacerse eficaz en el tiempo”.

<sup>176</sup>: Vemos que el problema de regreso al infinito se repite en el idealismo alemán.

conexiones entre el ser humano y la Naturaleza, producto de un alma del mundo *Weltseele*, encontrando el beneplácito de Goethe<sup>177</sup>,<sup>178</sup>.

El movimiento de su pensamiento en esta época era del tipo {↔}. Creyó que si se hace Filosofía desde la Naturaleza, desde el lado izquierdo de esa oposición, se deberá aplicar una ciencia natural para llegar a una “filosofía natural” y que si se parte de lo subjetivo, del lado del Yo, como Fichte y como él en su primer intento, en dirección contraria se puede hacer filosofía trascendental.<sup>179</sup>

A la *filosofía trascendental* solo le queda la dirección opuesta, partir de lo subjetivo (*del lado subjetivo del saber*) como primero y absoluto y dejar surgir lo objetivo a partir de él. Con ello filosofía trascendental y filosofía natural son las dos ciencias fundamentales necesarias de la filosofía. (Schelling, 1988, 11) (Las cursivas son nuestras)

No consiguió alcanzar tampoco su propósito final recorriendo la oposición en éste sentido y sin perjuicio del mérito de estas obras cierra un periodo vital en 1800, donde *da un giro* para intentar la construcción de una *filosofía de la libertad*<sup>180</sup>

### **1.3.3 FILOSOFIA DE LA LIBERTAD (1801-1803- 1809)**

Destacamos, solamente con la intención de señalar algunos hitos en su evolución durante este periodo, las siguientes obras:

i) *Sistema del idealismo trascendental*<sup>181</sup> (1800). En ella quiso “ampliar el idealismo trascendental... a un sistema del saber total” exponiendo la historia progresiva de la autoconciencia. Escribe: “El propósito del presente trabajo es simplemente extender el idealismo trascendental en pos de lo que realmente debe ser, es decir, un sistema de todo el conocimiento”.

---

<sup>177</sup> Cfr. Malcom Pasley, ed: *Germany: A companion to German Studies* (London, Methuen, (1972), p. 393

<sup>178</sup> Deleuze no concedió importancia a ese principio ni a la perspectiva. “Importa poco que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente, en tanto que el pensamiento permanezca sometido a esa Imagen que prejuzga todo y de la distribución entre objeto y sujeto entre el ser y el ente” (DR, fr, p.172)

<sup>179</sup> Su concepto de filosofía trascendental: “. un todo de proposiciones bajo una forma determinada y el principio en el que se base el sistema completo de la ciencia ...[que] tiene que determinar no solo el contenido sino también la forma de la ciencia”

<sup>180</sup> Wirtz, F, 2015, *passim*.

<sup>181</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trad.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1978, p. 1. Cfr. *ibid.*, p. 15: “It will be assumed as a hypothesis, that there is a system in our knowledge, that is that it is a whole which is self-supporting and internally consistent with itself” Hay traducción Schelling, F. W. J.: *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Es citado en adelante como **SIT**.

Gira desde el *idealismo subjetivo* de Fichte hacia el *idealismo objetivo* y cambia de estrategia para introducir en su obra un devenir, concebido como un *proceso*. Alberto Toscano ha explicado como elevó su ambición, siguiendo a Fichte, desde pretender la creación de *un sistema*, sobre el que debiera existir saber, hasta el de la creación de un sistema total y un saber total que explicara, además, la génesis de lo subjetivo y destaca la importancia que concede a la producción o construcción del sistema. En todo caso construcción desde un principio.

Es natural que con la primera constitución del sistema se eliminen todas las investigaciones que *descienden* hacia lo particular y que se ponga claro y fuera de toda duda solo lo primero lo que es necesario, los principios. (Schelling, SIT, 3)

Busca el principio del saber como es natural en un idealista: “en nuestro saber mismo... dentro del saber”, queriendo llegar hasta: “un límite absoluto ... *principio* de todo saber”. Busca un principio, de nuevo como Kant y Fichte, no un fundamento, y su estrategia no se basa en una afirmación positiva, no postula algo sino una afirmación negativa limitante donde se dice que el saber tiene un límite: “el saber de nosotros mismos o la autoconciencia”. (Schelling, SIT, 23)

ii) *Exposición de mi sistema filosófico (1801)*. En ella utiliza un método demostrativo, al modo de la *Ética* de Spinoza, para mostrar el punto de unión de lo objetivo con lo subjetivo. Acepta como hipótesis que: i) En nuestro *saber* hay realidad; ii) que existe un sistema (existe un todo que se soporta a sí mismo y que concuerda consigo mismo), del que es un ejemplo el universo; iii) [que] un sistema, al menos existe uno, tiene que tener en sí mismo el fundamento de su consistir y deduce que *si* hay un sistema del saber *el principio tiene que ser idéntico a sí mismo*.

iii) *Construcción en Filosofía*. (1803) Vuelve al punto de vista subjetivo para buscar una alternativa genética a la *Tathandlung*. Postula ahora el Absoluto como Absoluta Identidad de la que luego emergerá la diferencia. La solución fue criticada por Eschenmayer, que en sus *Discursos sobre la religión* afirmaba que la filosofía llega *hasta el Absoluto*, aunque no puede acceder a él, para lo que sería necesario un salto, como pensó Jacobi o Fichte reclamando una *intuición especial*.

iv) *Filosofía y religión (1804)*. Quiso rebatir a Eschenmayer y además demostrar que el monismo y la libertad son compatibles. Utiliza una nueva noción de *síntesis*, aceptando, como Spinoza, que lo objetivo y lo subjetivo no son dos realidades distintas *sino dos modos* en los que una sustancia se manifiesta aunque no suponga un pleno espinosismo porque rechaza su determinismo



Describiremos con más detalle su estrategia para acercarse a ese misterioso principio. Villacañas utiliza el concepto de *serie* para explicar cómo se acerca al origen indiferenciado, bien desde el polo de la Naturaleza o desde el del Yo, confiando en que las dos series deberían acabar coincidiendo, pues toda ciencia y verdad exigen la coincidencia del conocimiento con su objeto, aunque con la novedad de afirmar que siempre van juntos, *en diferente proporción*, (*prefigurando con ello la idea de las intensidades en Deleuze*).

Caben dos reproches:<sup>182</sup> i) Es posible que a un punto no se pueda llegar ni partiendo desde un lado ni desde el otro, ni desde los dos a la vez, sino solo acotar su posible existencia. Se trata de la dificultad expuesta por los matemáticos como Kronecker para negar la existencia de los irracionales y ciertos conceptos de límite y; ii) El enfoque, un método geométrico, que critica Hegel en Filosofía de la Historia y que cita J.A. Pardo:

Schelling ha empleado, como Spinoza, un método geométrico: establece axiomas [tales como el principio de identidad] luego teoremas sobre los cuales corre la carga de la prueba [...] *Pero ese método no tiene verdaderamente ningún uso en filosofía.*

Más allá de si la estrategia es mejor o peor la raíz del problema es la siguiente<sup>183</sup> (La traducción es nuestra)

Expresado de diferentes formas la cuestión es la siguiente. ¿Cómo es posible en general que el Yo salga del Absoluto y vaya a su opuesto? La síntesis, de hecho, nace, en general, solo a causa de la oposición de lo múltiple a la unidad originaria. Sin este contraste no sería necesaria síntesis alguna; donde no existe lo múltiple solo hay unidad; pero si lo múltiple fuera originario no podría haber síntesis alguna (Carta III)

El eterno problema de la relación entre lo Uno y lo múltiple al que Deleuze reaccionaría con la noción de multiplicidad es el que aparece.

Schelling llamaba al de Spinoza el sistema más incomprensible de cuantos hayan existido nunca, justo porque no mostraba el paso desde esa natura naturans unitaria hasta la dualidad de los atributos del pensar y la extensión. (Villacañas, 2001, 185)

Intentó Schelling, como lo había intentado Spinoza:

---

<sup>182</sup> Cfr. Alain Badiou ha destacado, haciendo referencia a Deleuze, que todos los grandes filósofos erigen el aparato de las oposiciones categóricas, solo para determinar un *punto de sustracción* que viene a reabsorber los extremos de dicotomía evanescente. Cfr. Badiou A., “*De la Vie comme nom de l’Etre*” en Toscano 1999, p. 46

<sup>183</sup> Alberto Toscano, *Fanaticism and Production: On Schelling’s Philosophy of Indifference*. *Pli*, 8, 1999

Encontrar la *serie necesaria de nuestras representaciones*, del modo del pensamiento, y la serie de la necesidad, del modo de la extensión. Además, se trata de mostrar la *unidad de ambas series* y la común dependencia de sus potencias respecto de un *único absoluto*. La necesidad que se refleja en la conciencia sería así la misma que se registra en la realidad: cada una reflejaría la otra, cada una sería recíprocamente tal por la existencia de otra (Villacañas, 2001,185)

El lector de Deleuze reconoce el pliegue, la convergencia de las series, quizás un monismo en el fondo, el constante intento de relacionar lo *múltiple con su surgir de lo Uno*.<sup>184</sup> Llamamos la atención sobre el hecho de que, buscando desesperadamente una solución, recurra, en el fondo, al *despliegue por grados o emanaciones* propios del neoplatonismo, de Plotino, de los gnósticos y de Giordano Bruno sobre el que escribió un texto en 1802, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Sus expresiones, como el “lugar del vertido”, recuerdan la de la Caída o la emanación. Describe cómo la Naturaleza, trabajosamente, se despliega *en el tiempo* hasta llegar a la autoconciencia: “La naturaleza traza un inmenso rodeo hasta llegar *al pliegue* de la autoconciencia”. (Villacañas, 2001, 192) aunque no explica, lo que reclamó Deleuze, la aparición de la forma, la existencia de la grieta y el puente entre Naturaleza y Autoconciencia. No hay en esta época cercanía a Deleuze, que por negar la trascendencia, rechazó soluciones emanantistas como las de Plotino. Utilicemos nuestra codificación para mostrar, con mayor viveza las limitaciones su enfoque.

Para codificar el principio que Schelling busca, utilizamos la expresión ,  $\{\overline{\emptyset|\emptyset}\}$ . Lo hacemos recordando a S. Zizek, cuya tesis doctoral versó sobre Schelling, que escribe en *Menos que nada* que puede expresarse ese principio buscado como una “*nada viviente*”,  $\{\overline{\emptyset|\emptyset}\}$ , “el vacío *de un deseo* que expresa una voluntad de generar o aferrarse a algún contenido”. (ZIZEK, 2015, 24).<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Utiliza la idea de la relación entre lo Uno (infinito) con lo múltiple (finito). (Infra. Debe verse la conexión con el interés de Deleuze en el pliegue). Debemos expresar el problema con más detalle porque implica dos cuestiones distintas, lo que nos servirá de anticipo a una explicación posterior del tipo de multiplicidades deleuzianas y de la relación en ellas del Uno con lo múltiple. Se plantean dos cuestiones: (1) *la génesis* del tránsito entre lo continuo, ser lobo, y lo singular y múltiple, éste lobo y lo discreto, manada de lobos, (2) *la forma de la relación* entre lo infinito y lo finito.

<sup>185</sup> En Cat., 13, 15 a 14, el Estagirita presenta seis clases de devenir: Génesis, γένεσις; destrucción, φθορά; aumento; disminución, φθοίς; alteración; y traslación, desplazamiento, cambio de lugar, o movimiento local y en Phys., III 1, 201 a 5-7 mostró sus modos concluyendo que hay tantos tipos de devenir como hay significados del vocablo ‘es’, agrupándolos en clases, que son las que parecen más fundamentales de todas: (I) de algo a algo, (II) de algo a no-algo (III) de no-algo a algo y (IV) de no-algo a no-algo. Con Hegel el devenir es motor y *única explicación* de todo cambio. La verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser se convierta o, mejor, se haya convertido en nada y viceversa. El devenir (*werden*) representa la superación del puro ser y de la pura nada, los cuales son, en último término, idénticos. “*La verdad es pues su inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir*”<sup>185</sup> Su solución es difícil de entender aunque en su descargo hay que decir que el problema que quiere resolver es todavía más complicado que el de Aristóteles pues mientras éste quiso comprender el cambio subyacente en las apariencias Hegel quiere explicar mucho más, *pues lo une al problema de si se puede conocer la forma de ese devenir y si es necesario*.

Habiendo adoptado la convención de situar las causas dinámicas en la parte inferior de las expresiones, ponemos algo más preciso que **vida**, concepto que serviría para cualquier ser de la Naturaleza, pero que reconducimos al impulso del ser con conciencia.

$$\overline{\{\emptyset|\emptyset\}} \quad \text{Deseo} \quad (1.23)$$

$$\overline{\{\emptyset|\emptyset\}} \quad \text{Voluntad} \quad (1.24)$$

La evolución desde la Naturaleza hacia la autoconciencia deberá ser explicada insertando términos en el esquema general dado por la ecuación (1.25). Dado un ser humano, que forma parte de la Naturaleza, existe una operación del **Yo**, (activo), que habrá que identificar, que tomamos como principio para el Yo empírico.

$$\text{Naturaleza} \otimes \bullet \mapsto \overline{\{\}} \text{Yo} \quad \text{Voluntad} \quad (1.25)$$

La voluntad más general, la voluntad de ser, toma la forma de deseo cuando es voluntad de un yo, cuyo sentido, variable lo concede el Yo bajo una legalidad concreta.

$$\text{Naturaleza} \otimes \bullet \mapsto \overline{\{\}} \text{Yo} \quad \otimes \bullet \mapsto \overline{\{\text{Je, "yo"}\}} \text{Yo} \cong \overline{\{\text{Je}\}} \text{Moi} \quad \text{Deseo} \quad \text{Deseo} \quad (1.26)$$

La duda sobre si el mundo se puede explicar con una sola fuerza es muy radical. Los filósofos que han intentado explicar todo con *una fuerza*, en el ámbito que fuera y con la fuerza que sea, como la libido en el caso de Freud o la fuerza unificada de los cosmólogos han fracasado. Aunque duele abandonar la idea, por la pérdida de belleza que supone, se acaban postulando dos, y como el número dos es infame y no hay forma de explicar la salida del equilibrio, se acaban postulando tres como hizo Schelling para su Ungrund y luego cuatro como sucede con los físicos actuales.

En todo caso Schelling no hace de ello cuestión sino que en su lucha interior por resolver el problema del paso de la Naturaleza al Absoluto, fundamento de las dos series señaladas por Villacañas empieza a pensar en algo oscuro, material, fundamento de la existencia, irracional, previo al pensamiento que desarrollará en el siguiente periodo de su producción cuyas obras fundamentales son *Sobre la libertad humana* (1809), *Los Seminarios de Sttutgart* (1810) y *Las Edades del Mundo* (1811-1813-1815).

Anticipamos nuestra creencia en que una solución completa deberá considerar los efectos de *dos fuerzas*: voluntad de ser y de voluntad de no-ser,<sup>186</sup> y que hay algo tremendo e irracional, el no ser (viviente) bajo el ser, para cuya descripción se suele usar la palabra *abismo* como hace la mitología hindú en la que Visnú sueña sobre abismo. El mundo aparece como un sueño, la visión de un reflejo sobre un abismo irracional de fuerzas.

En la narración bíblica Dios entrega a Moisés las tablas de la Ley *en piedra*. El personaje es del siglo XII a de C., época en la que existían papiros (el papiro Ebers es del XVII a de C), pero en la narración se describe la entrega de la Ley en tablas en *piedra*. Es ingenuo pensar que el yavhista quiso con ello mostrar el esfuerzo de Dios por garantizar su duración. Nos gusta pensar, como a los lectores del Talmud que, por el contrario, la razón es que se nos quiso enseñar que el dedo de Dios, para mostrar la Ley, liberó la piedra de la piedra, incluyendo el no ser en el ser. Dios hizo al mundo con la estructura de un hojaldre, no sabemos si fue con Mil Mesetas pero si que tiene la estructura de un milhojas. Ésta es la lectura que creemos el filósofo debe hacer de la realidad. Muy posiblemente la forma básica del origen deba ser del tipo

$$\overline{\{\emptyset|\emptyset\}} \quad (1.27)$$

● ◦

En todo caso, el momento de ofrecer una respuesta será durante el plegado.

---

<sup>186</sup> . Esta última es negada por muchos, siendo paradigmática la evolución del concepto de Tanatos en Freud. Que existe, por los motivos que sea voluntad de no ser se manifiesta no solo en el caso extremo del suicida sino en trayectorias vitales, como la de Philip Mainländer, el autor de *La filosofía de la redención*, donde la fuerza habitaba con tal realidad, que se quitó la vida el día que recibió el primer ejemplar de su obra.

### 1.3.4 PRODUCCION Y LIBERTAD (1809 - 1820)

En el año 1809, con treinta y cuatro años, publica *Investigaciones sobre la naturaleza de la libertad humana y los objetos con ellas relacionado*. Según Heidegger, que por preferir a Hegel no lo minusvalora, ésta es una de las obras más profundas de la filosofía alemana.

Ha llegado a la conclusión de que la existencia de todo, incluso la de Dios, tiene un fundamento oscuro e irracional, lo que es equivalente a que no puede ser alcanzado por la luz de la razón. Se ocupa de la Etica,<sup>187</sup> del concepto de Dios y de la mitología pues la Lógica incluso la empleada para hacer viajes desde el Yo al Absoluto, le parecía ya seca, como la paja parece seca a los animales encerrados. Se ocupa de la forma de pasar de lo finito, a lo infinito, de lo múltiple a lo Uno, pensando que, si encuentra un camino entre los dos polos, podrá ser recorrido en dirección contraria y desarrolla nuevas ideas como la “*afirmación inmanente del infinito*”.<sup>188</sup>

Deja de publicar durante los siguientes cuarenta y cinco años nuevas obras, solo discursos y el polémico texto contra Jacobi. Se retira de toda actividad en 1836, dedicando los últimos años, hasta 1845 a preparar su inacabada obra maestra, que incluiría una solución al problema del libre arbitrio.

Toda obra filosófica conduce a la filosofía más allá de la posición conquistada por la propia obra. Tal es el sentido de la obra filosófica, abrir nuevos horizontes, crear nuevos puntos de partida y nuevos impulsos ...al término de los que los medios y las vías propias de la obra se muestran sobrepasados e insuficientes. (Heidegger, 1997, 29)

Había llegado a la conclusión de que, desde la perspectiva del idealismo no se podía hacer más e inicia, como un desafío personal el intento de la más alta de las realizaciones, cuyos resultados han sido valorados en Francia, por ejemplo, por Jean Wahl, que encuentra en él una forma *radical de empirismo*.

Un sistema de la libertad –expuesto a grandes trazos, con la misma simplicidad que el sistema spinozista, del que el presentaría una perfecta replica – sería verdaderamente la más alta de las realizaciones.<sup>189</sup>

En aquellos años: i) Elige un objeto especial, *la libertad*, como fundamento de la esencia del ser humano; ii) Discierne su verdadera esencia; iii) Crea un concepto filosófico de libertad

---

<sup>187</sup> Hay que recordar que escribió muchas de sus obras con la *Ética de Spinoza* encima de la mesa

<sup>188</sup> G. Sememari, *Introduzione a Schelling* (Laterza, 3<sup>rd</sup> edn, 1996), p.83 en (Toscano, 1999, p.46)

<sup>189</sup> Lecciones de Munich, 1827, (X, 36;5, 106)

y iv) Lo inserta en un *sistema como concepto central*. Cree que a la libertad no se la puede tratar como concepto subordinado, sino que debe ser uno de los principales focos (foyers) *del sistema*. Lograrlo no era fácil y Schelling no dió con la solución. Era muy lúcidamente consciente de la magnitud del problema:

Según un dicho antiguo, pero que está lejos de haber desaparecido, el concepto de libertad sería absolutamente incompatible con el de sistema, y toda filosofía que pretenda unir la libertad y la totalidad debería concluir (aboutir) en la negación de la libertad.<sup>190</sup>

## II

Pertenece a éste periodo *Las Edades del Mundo*, que trataremos más adelante en profundidad al abordar el problema de Dios, que fueron anticipadas en los *Stuttgart Seminars*.<sup>191</sup> En ellas subyace la idea de que existe un *paralelismo absoluto entre la génesis de la subjetividad individual y el proceso de la creación por Dios del mundo natural donde, sin llegar a expresar que lo que está arriba es como lo que está abajo y viceversa, al modo de Hermes Trimegisto, se aborda el problema desde un punto de vista cercano al gnóstico.*

Piensa no en uno, sino en dos estadios primordiales. En el caso de la conciencia, el uno es “preconsciente”, el otro más oscuro poblado de fuerzas. Describe una contracción, un acontecimiento por el que se rompe lo que en un caso es un movimiento torbellino de *pasiones arcaicas* y en el otro más profundo un movimiento rotatorio de fuerzas. Identifica acontecimientos, atemporales, en el ámbito cosmológico el de la creación del mundo, el de su surgimiento a la existencia (espacio temporal), que coincide con la Ent-Scheidung (Stuttgart Seminars, Op.cit. 205) de Dios, la auto diferenciación, que es el punto a partir del cual puede alcanzarle la inteligencia del ser humano, que capta las diferencias, momento en el que Dios interrumpe su in\_diferencia, que no es anhedonia, y pasa, desde ser lo que Hay (donde libertad y necesidad coinciden) a revelarnos lo que Es.

---

<sup>190</sup> Cfr. Heidegger, Op Cit, p. 47, citando las Lecciones de Munich.

<sup>191</sup> F.W.J Schelling, *Stuttgart Seminars, en Idealism and the Endgame of Theory; Three Essays by F.W.J Schelling*, Albany, NY, State of New York Press, 1994.

Describe el abismo primordial como un campo que gira, más que como un tornado, en el que sus partículas girasen alrededor de un punto, como un campo rotacional en que todas las partículas tienden a girar alrededor de sí. Es marginal cuales son los puntos singulares alrededor de los que gira, si son uno o muchos. Solo se debe destacar que el mecanismo explicativo tiene *tres* componentes concebidos como fuerzas y que de allí surge el tiempo, el mundo.

Cree en un Dios existente (werdender Gott), para el que busca su fundamento y nunca le abandona la conciencia de que, sea cual sea la profundidad de su investigación, todo tiene un doble aspecto, que en todo hay huella de la Nada como en los números hay *potencia fondo* o  $\text{potencia} = 0$ <sup>192</sup>

Todos los números son, a la vez que determinación, la huella del determinador. El cero se conserva y subsiste en todos los números como la muerte acompaña y problematiza a todo ente, como el fondo acompaña a toda la historia, como lo oscuro acompaña a toda luz. (Núñez, 2012, 151)

Para construir su solución acepta las siguientes hipótesis:

- i) El *fundamento de las cosas* se puede alcanzar con la luz de la razón, (lo que es dudoso para un kantiano). Siendo más precisos, se puede llegar hasta la faz de ese fundamento.
- ii) El *fundamento de Dios* es oscuro porque no llega hasta allí la luz de la razón. Para llegar a él es preciso dar un salto, de nuevo ésta idea de Jacobi, impulsado por la *voluntad*, bajo el *anhelo de transformación*.

En *Las Edades del Mundo* reprocha a los idealistas que hubieran confundido lo no ente con la nada en su búsqueda.

[...] es Schelling quien hace salir la diferencia de la noche de la identidad con relámpagos más finos, más terroríficos que los de la contradicción: con progresividad. La cólera y el amor son las potencias de la idea que se desarrolla a partir de un *mē ón* es decir, no una negatividad o un no-ser (oúk ón), sino de un ser problemático o de un noexistente, un ser implícito de las existencias más allá del fundamento. (Núñez, 2012, 150)

En el fondo de la realidad aparece de nuevo esa *nada viviente*, voluntariosa, sobre la que ahora indaga con más precisión.

[...] la cosa individuada es solo un momento del eterno acto de transformación de la esencia en la forma; por esta razón la forma es distinguida como un particular, por ejemplo, como la encarnación de lo infinito en lo

---

<sup>192</sup> Veremos al tratar de los números surreales que no tratamos al cero como una nada sino como a un sentido  $\{\emptyset|\emptyset\} = 0$

finito; pero aquello que deviene objetivo a través de esta forma es todavía solo la propia absoluta identidad. (Schelling, 1988, 8)

Hemos mencionado de pasada que cambia de criterio sobre una cuestión importante. La estudiaremos ahora. Había dicho: «Evidentemente la filosofía no puede salvar el paso de lo infinito a lo finito, pero puede pasar de lo finito a lo infinito».<sup>193</sup> Lo hace para salvar Ética, aunque castrando la Filosofía, en un movimiento del pensamiento con el que también recorre el salto entre lo Uno y lo múltiple.

Ahora piensa que el problema de cómo la diferencia puede emerger de la unidad es equivalente al de mostrar cómo lo finito puede surgir de lo infinito.<sup>194</sup> Se trataba de un terreno muy resbaladizo en tierra luterana. Se trata del problema de la Encarnación, que le era bien conocido pues había estudiado a Bruno, que por mal opinar sobre ese punto tanto padeció.

Realmente se trata de dos cuestiones entrelazadas. Una cosa es si lo infinito puede pasar a ser finito, lo que repugnaba a Bruno, que lo despreció con metáforas como las del centauro, sobre las que la Iglesia no toleraba bromas, pues cuestionaban la encarnación en Jesús. La otra cuestión es si la filosofía, no la teología podía salvar el salto y a ello se aplicó, pero con prudencia.

Lo que hace unos años le parecía incomprendible pasa a ser calificado meramente como difícil de comprender: “ [ ] menos fácil de comprender y más difícil de penetrar. Requiere esfuerzo mental y diligencia para convertirlo en comprensible”.<sup>195</sup> Al llegar aquí se ve obligado, como los matemáticos, a pensar en términos de conjeturas.

Utiliza el principio de razón suficiente (der Satz vom Grund), para justificar que algo y su fundamento no puedan tener las mismas propiedades (¡Está buscando el fundamento de todo, incluso Dios!) y razona:

La organización dinámica del universo es deducida [abgeleitet], pero no los andamiajes mismos. Toda organización supone la evolución del universo desde un producto originario [ursprünglichen Productt], una caída [Zerfallen] de dicho producto siempre en nuevos productos. El fundamento de esta caída infinita debe

---

<sup>193</sup> SW., I, 238.

<sup>194</sup> Schelling SW., TI, p. 283

<sup>195</sup> *Ages of the World in The Abyss of Freedom/Ages of the World* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1997), 142. Cuando se cite esta obra se hará como WA II (en)



haber sido constituido por la naturaleza, *por una dualidad originaria* y esa *escisión* [Entzweiung] debe ser vista como surgida en una identidad originaria [ursprünglicher Identischen].<sup>196</sup>

Deleuze siempre sorprende y Schelling tampoco deja de sorprender. Con brillantez, anticipadora del bogavante deleuziano, enseña que el ser humano *está sometido a una doble legalidad*, (recordamos las dos series mostradas por Villacañas), aunque en su idea no exista la noción de *doble vínculo*, que surgió como veremos, en la teoría de la comunicación.

Schelling mira a la Naturaleza como Tales miraba al mar. Se mueve. Su fondo es *dinámico y problemático*, parece un **Uno** con deseos de Ser, voluntarioso.

En la Historia de la Filosofía se puede distinguir entre quienes prefieren pensar atendiendo a lo detenido, como en otros campos sucede a los matemáticos y los ingenieros de estructuras, y los que atienden a lo que deviene, como los ingenieros de canales o los meteorólogos. Los primeros usan preferentemente magnitudes *extensivas*. Al cortar un queso o la longitud de una viga se obtienen sus dos partes. Viven con la tranquilidad de que la suma restaura. Los segundos tienen que trabajar con magnitudes *intensivas* como la velocidad que se conserva en la división. Cuando un queso de un kilo lanzado a 20 kilómetros por hora es partido en dos, sus mitades de medio kilo siguen desplazándose, con contumacia, a 20 kilómetros por hora. No restaura la suma sino la composición.

Si tienen nostalgia de la unidad, unos y otros deben mirar a cosas distintas *entre* dos acontecimientos. Por ese motivo unos piensan en términos algebraicos, buscando la x, la cosa, mientras que otros piensan en términos de ecuaciones diferenciales cuyas soluciones no son valores sino ecuaciones.

Schelling es por instinto, como Deleuze, de los segundos. Identifica en el fondo de la realidad *un estado de un sistema de fuerzas (Kräfte)*, un *devenir puro*. Porque mira allí y piensa así crea el concepto de ¡punto de *indiferencia!*, que no debe ser entendido como de imprecisión, ni de apatía de la voluntad subyacente, sino que pensamos debe ser entendido como de tránsito, de puente, de articulación, punto de ruptura de la simetría.

---

<sup>196</sup> Citado en Pardo, p. 72 . Schelling Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie für Volesungen, Ibid II, p. 261

Identifica (Núñez, 2012, 149) un punto, *dinámico*, agrietado, que no es pura negatividad<sup>197</sup> (*pues requiere un dudoso salto para que sea alcanzada la pura negatividad*). (Núñez, 2012,150)

No parece haber entonces en Schelling una identidad fracturada, sino un *fondo problemático inexistente y potencial...*, que generaría incluso la representación por distinciones modales posteriores. *No habría ese Uno* del cual se generarán los demás números extensamente o ese Uno final que los recogería en un sentido último, sino que el fondo o la grieta funcionarían más bien y formando el pensamiento de Schelling hacia Spinoza o el último Schelling como un cero.<sup>198</sup>

Sostendremos y prolongaremos esta idea una vez que dispongamos de las herramientas del desarrollo del análisis no estándar de Conway. Ahora leemos a Žižek en *Menos que Nada*, rastreando ese fundamento, y encontramos una cercanía a Deleuze y un alejamiento de la trascendencia.

Observamos que diferencia, en esta época, dos ciencias, la física dinámica que utilizará y la atomista y dos ámbitos, uno de ellos accesible racionalmente, *cercado*, el apropiado para una filosofía negativa (*negative, rein rationales Philosophie*) y otro para una *filosofía positiva*, un tipo superior de empirismo que alcanza datos inaccesibles a la razón.

La “*filosofía negativa*”, la que se despliega en el ámbito que alcanza la luz de la razón, de Schelling, comienza con la afirmación de una negación, pero afirmación de algo, de un vacío en donde se despliega la fuerza afirmativa de la voluntad. “*todo-comienzo* consiste en una ausencia; la potencia más profunda, que se ancla a todo, es el no ser y su hambre de ser (Núñez, 2012, 151)

Para pasar del *ser-nada*, habitado por fuerzas, al devenir real, positivo, la “nada” debe ser una “nada viva”, un vacío *destino de un deseo que expresa una voluntad* de aferrarse a algún contenido. (Žižek, 2015, 24)

Subyaciendo un explícito paralelismo entre la génesis de la autoconciencia y la de mundo, la cuestión se entrelaza con la Metafísica especial, pues Schelling intenta concebir una genealogía de Dios, mostrando que hay algo antes de Dios y puede llegar a comprender, no a intuir, las condiciones de su aparición.

Codificamos, aquí muy provisionalmente, luego la exigiremos más, la idea de Schelling, interpretada por Žižek (1.29). Existe un fundamento Grund que es un nada dinámica, un ser

---

<sup>197</sup> Schelling se había distanciado de la corriente idealista “Los idealistas habían confundido lo no:ente con la nada”, con reproche dirigido a Hegel pero tampoco es algo positivo “positum” como había pensado Fichte,

habitado por fuerzas, que nosotros representamos como una forma vacía sometida a las tres fuerzas señaladas por Schelling (atracción, repulsión y circular)

$$\frac{\{\emptyset|\emptyset\}}{+ - \nabla} \rightarrow \frac{\{\emptyset|\emptyset\}}{\mathbf{Voluntad}} \quad (1.29)$$

UNGRUND

GRUND

LO EXISTENTE EN LA CREACION

El motor que crea el orden **a partir del principio**, ya de la realidad, tiene la naturaleza de una sola *fuerza, resultante, pero fuerza, al fin y al cabo*, que hace devenir inexorablemente el mundo buscando la colmatación del no ser. Es *la voluntad de ser*. En nuestro sistema la expresión de las fuerzas ya existentes aparece bajo la grieta, como *voluntad*. Si se trata el caso particular en el que existe conciencia, como al estudiar al sujeto con Lacan aparecerá *deseo*. La solución recuerda la concebida por Heráclito, el oscuro, el solitario, el que rechazó a los hombres por haber rechazado el mejor de ellos, Hermodoro de Efeso, que tuvo la intuición de que solo aquello que es tensión contribuye a la Existencia de lo Uno. Pensó que la armonía (mejor sería decir equilibrio) describe una relación entre fuerzas dispares de separación y de unión +- y que los contrarios forman parte de lo mismo. Que no son distintos el día y la noche, como pensaba Hesíodo, sino que son una sola cosa (57 D-K). El Dios, día/noche, invierno/verano, guerra/paz, hartura/hambre: todos los contrarios juntos, ese es el pensamiento.<sup>199</sup>

Dejamos para el capítulo que analiza el concepto de Dios la indagación sobre el Ungrund, lo que antecede al Grund en (1.29).

En 1841 el emperador, decide plantar cara a los hegelianos y elige como instrumento a Schelling, que se traslada a Berlín, especificando en su contrato que debía “extirpar la simiente del dragón del racionalismo hegeliano de las mentes de la prusiana”<sup>200</sup>. Contaba entre sus

<sup>199</sup> 67 [1°] D-K Traducción de A Garca Calvo

<sup>200</sup> Citado en Pardo, p.65. John Edgar Toews, *The Path toward dialectic humanism 1805- 1841* (1985), Cambridge, Cambridge University Press, p. 254

alumnos a Kierkegaard, Bakunin y Engels. Escribe entonces *Filosofía de la Mitología* (1842), *Sobre la fuente de las verdades eternas* (1850) y *La Filosofía de Revelación* (1854). Distingue entre filosofía positiva y negativa. Esta pretende la fundamentación a priori puramente racional de la filosofía y trata “la esencia” de las cosas, a diferencia de la positiva, suprema ciencia que tratado la concreta actualidad y cuyo contenido privilegiado es la religión.

Su pensamiento va perdiendo vigencia. En ocasiones los maestros caen en el olvido porque sus discípulos les superan, no hay mejor final; en otras porque los maestros se alejan. Schelling se alejó. Preocuparse por la mitología no fue síntoma de apatía o de vana curiosidad. La mitología es el estructuralismo de los que no gustan de la sequedad de las matemáticas, es el estructuralismo de los poetas. En ella se refugió y se fue quedando solo. Contrastan los 500 asistentes que asistieron expectantes a su primera lección en Berlín el 15 de noviembre de 1841, con los 29 que asistían a sus clases cinco años después. Muere a los ochenta años en 1854, alejado del fervor de los alumnos, pero el paso del tiempo, sin embargo, lo ha rescatado del olvido.

### **1.3.5 EL DELEUZE DE SCHELLING**

Aplicamos la misma lógica que al tratar la relación entre Deleuze y Fichte. Deleuze se refiere a Schelling en pocas ocasiones, aunque elogiosamente, primero en su obra temprana, donde le considera un precursor del bergsonismo<sup>201</sup> y luego en *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido*<sup>202</sup>, donde alaba su tratamiento del Ungrund (Sans-fond) y donde defiende su superioridad respecto a Hegel por haber “sacado la diferencia de la noche de lo Idéntico”.<sup>203</sup>

Los puntos de conexión entre ambos autores se deben buscar fundamentalmente en el Schelling de la tercera época, y en la filosofía positiva de la cuarta especialmente si se desea, como queremos, poner en conexión la base hermética en ambos autores.

Las relaciones entre ambos autores han sido estudiadas por Groves (1999), Kerslake (2007)<sup>204</sup> y más recientemente por Amanda Nuñez (2012), donde amplía ideas de de A. Toscano (2004). Hemos indicado anteriormente que compartimos este criterio. En ese mismo año Daniel

---

<sup>201</sup> Deleuze, ‘La conception de la difference chez Bergson’, *Les Études Bergsoniennes* IV (1956), 77-112, at p. 5.

<sup>202</sup> LS en p. 106

<sup>203</sup> DR en p.191

<sup>204</sup> Kerslake, Christian, *Deleuze and the Unconscious* London: Continuum, 2007, p.168

Smith<sup>205</sup> estudiando a Deleuze en sus ensayos, señaló a Schelling como su más cercano precursor entre los idealistas, *sin duda*

Joshua Ramey (2014) ha trazado la línea de continuidad entre los pensamientos de Bruno, Schelling y Deleuze<sup>206</sup>; Wirth (2015) lo ha hecho poniendo el foco en la violencia; Carrasco Conde (2017) en *Las tres denotaciones del idealismo* ha señalado sus conexiones y Kerslake, junto con Ramsey, buenos comentaristas del acercamiento de Deleuze al pensamiento gnóstico y a la hermética, han presentado la filosofía de la inmanencia de Deleuze situada entre dos polos: uno representado por el último Fichte y el otro el “Absoluto” de Wronski y el Schelling tardío, aunque mucho más cercano a éste segundo, hasta el punto de escribir que la resubjetivización de la vida que se aprecia en el último Deleuze, en “Inmanencia. Una vida” le conduce al mismo punto, concretamente al punto en el que Schelling postuló la existencia de la subjetividad:

[...] en una vida primordial .... Ser actual..., un ser que no es precedido por otro es con ello el más antiguo de todos los seres. (Las edades del mundo).

Las relativamente escasas referencias a Schelling en la obra de Deleuze, en ocasiones elogiosas, se citan en esos autores.

Nos centramos, por tanto en el tercero de los aspectos del uso del genitivo en la expresión, en el análisis de en que modo, Schelling prefigura, (es sin saberlo y sin poder saberlo), Deleuze.

Para ello prestamos especial atención de nuevo a la *grieta* (Deleuze, DR, 260). Deleuze identifica que en ella se pueden apreciar *dos* fuerzas, de expansión y contracción. Por su parte Schelling había dicho que {O| objeto y |S} están unidos, retenidos, acompañados, lo que deberá ser por efecto de una fuerza de algún tipo.

Al menos así lo afirma Toscano que parece ha comprendido a Deleuze mejor que lo que nosotros podemos comprenderlo a él, por más que nos hemos esforzado, cuando dice, por ejemplo:

---

<sup>205</sup> Smith, Daniel (2012), *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, p. 68.

<sup>206</sup> The Physicist of Sense en Beaulieu, Alain, Ed. (2014). *Gilles Deleuze and Metaphysics*, London: Lexington Books pp. 115-137

La construcción en Schelling no tiene exterior. Se construye a ella misma en el interior del Absoluto, y garantiza ésta operación por una inmanencia a la posterior unidad orgánica. [...] es en este aspecto, que el materialismo de Deleuze-Guattari, el cual interpone el trazado de un plano de inmanencia entre la construcción del concepto y la salvaje multiplicidad del caos no filosófico, rompe el círculo reflexivo que caracteriza la imagen orgánica del pensamiento. Su insistencia en la heterogénesis es apuntada precisamente al desemparejar la inmanencia de la necesidad y la construcción de la interioridad.<sup>207</sup>

La indagación sobre la naturaleza de esa grieta, sobre esa fisura, sobre las fuerzas que anidan en ella es una constante en la Historia de la Filosofía.

Existe un fragmento famoso de Hölderlin en “Juicio y Ser”, que S. Žižek cita en *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialectico* y Amanda Núñez en el artículo ya citado.<sup>208</sup>

La autoconciencia subjetiva pugna por *superar la fractura* que la ha separado de Dios, por *superar la grieta* [Ur-Theilung] por la actividad discursiva del juicio [Urteil].

El Ser [Seyn]: expresa la unión [Verbindung] de Sujeto y Objeto en la que están absolutamente unidos, de modo que ninguna división puede emprenderse sin destruir la esencia [Wessen]. (Recordamos que la forma del ser que estamos considerando es {} y no {}, {}).

Sobre su contenido reflexiona el pensador:

Pero éste Ser no debe equipararse [verwechselt] a la Identidad. ...Cuando digo “Yo soy yo”, el sujeto (Ego) y el objeto (Ego) *no están* tan unidos que ninguna separación pueda ser emprendida sin destruir la esencia de la cosa que puede separarse; por el contrario, el Ego solo es posible a partir de ésta separación a partir del Ego

¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo?, pero ¿cómo es posible la conciencia de mí mismo? es posible porque yo me pongo enfrente [...] me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. [...] Por lo tanto, la identidad no es la unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; *por lo tanto, la identidad no es igual al ser absoluto.*<sup>209</sup>.

Se plantea la solución:

El Juicio es en el sentido más alto y estricto la partición del Sujeto y Objeto, íntimamente unidos *en la intuición intelectual*, la separación que hace posible Objeto y Sujeto, su Ur-Theilung. En el concepto de división [Theilung] ya está el concepto de relación recíproca [Beziehung] de Objeto y Sujeto, y la necesaria presuposición de un todo de la que Objeto y Sujeto son las partes. En el Urtheilung practico, este [el Ego] se postula a si mismo como opuesto al No-Ego<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Toscano, A.: “*Philosophy and the experience of construction*”, p. 124.

<sup>208</sup> Coinciden ambos en que en él se puso de manifiesto una crítica de Fichte que causo una reacción en los idealistas. Cree el pensador esloveno que, además, allí se muestra el inicio de un camino alternativo al que tomó el idealismo alemán para superar a Kant, que hubiera sido fértil si Hölderlin no hubiera caído en el abismo de la locura.

<sup>209</sup> F. Hölderlin.: *Ensayos*, Madrid, 1997. p. 28. Prólogo, traducción y notas de Felipe Martínez Marzoa

<sup>210</sup> Hölderlin “Uber Urtheil und Seyn” citado en MQN, p. 25

Lo codificamos en (1.31). Se identifican dos operadores (del **Yo**), la intuición intelectual  $\otimes \Pi$  y el juicio  $\otimes J$ . Es en la operación del Juicio en la que surge la división, en el interior del ser consciente, con una forma, que, recordemos, está explicada para los idealistas que siguen a Kant por el efecto del tiempo en la conciencia.

$$\otimes \Pi \mapsto (\text{Sujeto; objeto}) \otimes J \mapsto \{\bullet | \text{Ego; No Ego}\} \text{ y o} \quad (1.31)$$

La intuición intelectual une. Recordamos que su existencia fue defendida por Jacobi, siendo el puente que permitía alcanzar la certeza sobre Dios, conectando lo finito y lo infinito. Su producto es el material, sobre el que el Juicio  $\otimes J$  realiza su partición.

La explicación tiene dos momentos de fragilidad. Es tan sólida o menos que su fundamento, la intuición intelectual y condicionada a la explicación de la aparición de la forma. Deleuze discutirá que la explicación de los efectos de este juicio en base a los dos momentos kantianos sea posible.

Aunque existía en el ambiente el gusto por describir nuevas operaciones y sus efectos, lo difícil no era postular facultades, pues postular intuiciones es simple, lo complicado estaba en llegar hasta el *principio*, identificar la última transición,<sup>211</sup> lugar en que aparece la nada *viviente*.

En el sujeto no hay nada que subyazca a su autorreferencia, existe solo la autorreferencia. *Por esta razón está solo el proceso y la nada por debajo de él.*<sup>212</sup>

La comprensión de esa nada dinámica, de la fuerza que hace que en verdad pueda ser llamada dinámica, es relevante. Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía* enseñó:

Nunca encontraremos el sentido de algo – si no conocemos la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que toma posesión de ella o en ella se expresa. (NF, 8)

---

<sup>211</sup> Schiller creía que la integración del sujeto en el orden sustancial es posible *solo en ciertos ámbitos*, que solo aparece plenamente en el arte bello, cuando el ser de la vida se orienta en determinados sentidos. Schelegel afirma la fuerza de una subjetividad desbaratadora de toda armonía para luego admitir que se puede producir para cualquier sujeto no encadenado. Hölderlin piensa en el vacío trágico en el interior *de todo sujeto reflexivo* que emite un juicio, con solución que, como la de Schelling, anticipa a Lacan.

<sup>212</sup> D. Heirich, OP cit, pp- 289-290 citado en MQN, p. 27

El elemento genético del dinamismo que caracteriza el devenir, que en ocasiones aparece como voluntad, genéricamente, cuando pleguemos éste concepto con el Leibniz, aparecerá como conatus. Cuando lo territorialicemos en el yo será deseo y si lo hacemos en Física quedará asociado a una resistencia a la aceleración. Si lo hacemos sobre el Espíritu, como en la *Fenomenología* de Hegel, en su tercer capítulo, quedará asociado a la explicación del movimiento que conduce a la *conciencia a su primer encuentro con el Absoluto*. Este es el sentido en el que es utilizada por Schelling. Explica Zizek en *Más que nada*.

La relación esencial de una fuerza a otra nunca es concebida como un elemento negativo en su esencia. En su relación con otra la fuerza que se hace a sí mismo obedecida no deniega la otra o lo que no es, afirma y disfruta su diferencia.<sup>213</sup>

Hemos situado en nuestra notación la voluntad, una fuerza, en el lugar de la *diferencia*, pues la grieta es la expresión de que algo falta, el no ser, que reclama su presencia, es la huella del dedo de Dios en las Tablas, creadora de sentido. La fisura puede ser malentendida, peyorativamente, como una falta, al modo del mal en San Agustín, o elogiosamente, como la casilla vacía que posibilita, que evita el bloqueo, que hojaldra al mundo.

Entendida de un modo o de otro, esa fisura en el ser es una idea, por valiosa, antigua. Las Danaides, por matar a sus esposos, fueron condenadas a intentar llenar con agua un tonel sin fondo, siendo el agua el elemento que anticipa el futuro objeto petit "a". Fueron condenadas a llenar al tonel con el ser, lo que es imposible. Tanto tiraba el ser como el no ser. No interesa aquí profundizar en el concepto de deseo, más adelante veremos la brillante explicación de Kojève del pensamiento lacaniano, sino el hecho de que, en todas éstas reflexiones, desde el momento del mito, la estructura del ser humano aparece como un contenedor, con un agujero, con una grieta. Esa realidad presentada en el mito de forma simbólica fue interpretada de modo pesimista, por los gnósticos, (Schelling estudió bien a Marción), que tanto lo pensaron y que tan mal concluyeron. Pensaron en un mundo agrietado, fisurado, por efecto de la finitud. Hasta aquí la idea era buena, pero concluyeron que no podría ser Dios, sino el diablo, el padre de un mundo de este tipo, agrietado y ello por considerar esta falta defecto.

Decía Einstein que para todo problema existe una solución sencilla ..... y equivocada. En el reino de lo necesario deben callar las estimaciones. El que exista la grieta es necesario,

---

<sup>213</sup> Ibid p. 8-9



no es malo, como no es bueno. El ser humano empírico, que existe *en el tiempo*, en el presente, donde se ha desplegado la autoconciencia tiene *sentimiento de la fisura*, e incluso de su necesidad como condición de posibilidad *de* la libertad. Es un sentido con conciencia de ausencia y no tanto de herida. J. A. Miller, el intérprete de Lacan la denomina *sentimanque* y Nietzsche<sup>214</sup> llevó a primer plano este fundamento: “Este mundo es la *voluntad* de poder .. y nada más!”.<sup>215</sup> En un conocido párrafo escribe:

Esta es la incomprendible *base de la realidad* de las *cosas*, el resto irreducible que no puede ser resuelto en la razón, sino que permanece en las profundidades.

Esta sería mi teoría. La *voluntad de poder* es la forma primitiva *del afecto*, en la medida en que todos los demás afectos serían su elaboraciones<sup>216</sup>

Hemos recogido para nuestro posterior pliegue los conceptos de indiferencia, de nada viviente y de fuerza.

Cerraremos la primera fase de nuestra tarea, situando sobre la masa de los dos pensamientos anteriores, el de Hegel.

## **1.4 HEGEL**

Hegel fue un pensador frío en su expresión, separado de las emociones de Hölderlin, Schelling o Creuzer que dejó un legado controvertido puesto que, mientras que para unos fue genial, para pensadores de primera talla su obra es meramente un “paréntesis de arbitrariedad y oscurantismo en el discurrir en la historia del discurrir filosófico”<sup>217</sup> y no solo por su forma de expresión, tan criticada por Russell, sino por sus intereses.<sup>218,219</sup>

---

<sup>214</sup> Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, enuncia lo que considera los errores tradicionales de los filósofos bajo el epígrafe *Los Cuatro Grandes Errores*: i) rechazar el devenir, ii) devaluar el cuerpo y desconfiar de los sentidos, iii) confundir las primeras cosas con las últimas y sostener la existencia de un primer principio que es causa *si*, y por último iv) dividir el verdadero mundo en una dualidad de realidad y apariencia.

<sup>215</sup> James Gutmann. *Philosophical Inquiries into the Nature of Humane Freedom*, trans. (La Salle Open Court, 1992), p. 33

<sup>216</sup> Klossowski, p. 106

<sup>217</sup> Miguel Cruz en la introducción a: Víctor Gonzalez Pin: *Hegel: Lo real y lo racional*. (2015)

<sup>218</sup> Ramon Valls Plana un gran conocedor de Hegel se refirió en ocasiones a Hegel, casi justificándose, como “el perro muerto de la filosofía”. En una reflexión al final de *Arqueología del Saber*, Michael Foucault, que era un crítico radical de Hegel, se preguntaba, al reflexionar sobre las razones por las que Jean Hyppolite había mostrado tanto interés por Hegel, si no sería el motivo que toda filosofía debe enfrentarse más pronto o más tarde a Hegel. Estudiaremos más adelante el enfrentamiento de Hegel y Deleuze.

<sup>219</sup> Cfr. La Filosofía todavía no se ha recuperado del quejoso desdén hacia Hegel de de Schopenhauer y éste se ha acabado convirtiendo en la bestia negra de de los filósofos occidentales, así lo escribe S. Zizek en *Acontecimientos* siendo un objeto preferido de ataque para los filósofos de la diferencia. (Malabou, 1996, 117)

Contra esta visión, creemos que no se debe considerar a Hegel un pensador sin vigencia, totalmente superado, sino que debe ser estudiado por sus aportaciones y por su potencial aunque no llegamos al extremo de Slavoj Žižek cuando escribe: “El tiempo de Hegel todavía no ha llegado -el siglo de Hegel será el XXI”. (Žižek, 2011, Prefacio).

Persisitendo en la idea, en el capítulo cuarto de *Less than Nothing, Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, se pregunta: ¿Es posible ser un hegeliano, hoy? a lo que responde que cree que no ha llegado el momento, *todavía*,<sup>220</sup> pero que ese momento llegará porque: “Lo que encontramos en Hegel es la más poderosa afirmación existente de la diferencia y la contingencia”. (Žižek, 1989, XXX).

En nuestra investigación, sea cierta o no la previsión del filósofo esloveno, su estudio es necesario tanto porque es clara la confrontación entre Deleuze y Hegel, como por su eficacia histórica, porque no es posible pensar en ningún filósofo posterior a Hegel ignorando simple y llanamente que existió. Heidegger, que tiene ese sentimiento cita al<sup>221</sup> Nietzsche de *La ciencia jovial*: “Nosotros alemanes somos hegelianos, aun cuando no se hubiera dado un Hegel”.

La confrontación de su pensamiento con el de Deleuze no será simple, entre otros motivos, porque no pueden e incluso no deben ser leídos del mismo modo.

Hélène Cixous, premio Medicis (1969), inventó, así lo dice Deleuze, un nuevo tipo de escritura estroboscópica, (ID, 295) que, afirma Deleuze, sin sombra de sorna, se lee mejor *deprisa*. Es muy diferente a la poesía, que debe leerse de forma continua y pausada o a los textos sagrados, como el Corán, que pueden leerse o no de forma continua, pero siempre respetuosa y que son performativos. La *Lógica* de Hegel no tiene otra forma de leerse que ordenadamente, despacio, con infatigable entusiasmo. Es la forma filosófica de la escalada extrema. González Pin, autor de una monografía sobre el filósofo, en su *Introducción*, lo reconduce a lo emocional afirmando que: “no cabe leer a Hegel de una manera distanciada o fría... Sin una disposición favorable y me atrevería a decir entusiasta, los textos de Hegel son “literalmente imposibles de soportar”.

---

<sup>220</sup> Es una más de sus muchas diferencias con las ideas habituales de la izquierda. Isabel Garo ha señalado que “la denuncia de la dialéctica y el antihegelianismo virulento” son los tópicos ideológicos comunes de un período signado por la restauración del poder capitalista”. Žižek realiza una lectura combinada de Hegel y Lacan

<sup>221</sup> “*La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad*” en: Martin Heidegger, (1942). Hegel. Trad. de Dina V. Picotti

Hemos leído a Hegel con simpatía. A veces con el sentimiento de quien recorre Buenos Aires, con sus calles continuas y persistentes, como Ribadavia que se extiende desde la Plaza de Mayo hasta Morenos. Atraviesa ocho barrios y en ellos identifica lugares con más de once mil números. Existen momentos interesantes y es memorable, pero su recorrido agota. Hegel extiende su pensamiento desde la Nada hasta el Espíritu y su modo de abordar la Filosofía supone una enorme diferencia con el de Deleuze, cuyas mesetas, como las calles de Capri, que bellamente describió Alberto Savinio, son tornadizas, casi abúlicas. “En el momento menos pensado te abandonan”. Comparar a Hegel con Deleuze bruscamente, no es una buena idea, incluso porque la comparación mal usada es la herramienta de la desmitificación.

### **1.4.1 AÑOS DE FORMACION**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart en 1770. Estudio con precocidad, quizás forzada, la literatura latina y a los griegos.<sup>222</sup> A los doce años citaba con solvencia ante sus maestros al racionalista Wolf y a los quince escribía con soltura en latín sobre la diferencia entre la religión y la poesía entre griegos y romanos. Se convenció de que era un genio.<sup>223</sup> Estudia en el seminario de Tubinga en los años turbulentos en que se tomó en París la Bastilla.<sup>224</sup>

Acabados los estudios, enfrentados a la realidad, es común entre genios estudiosos sufrir episodios de melancolía y entre los obsesivos el acercamiento a la religión,<sup>225</sup> por ello no extraña saber que entre 1795 y 1800 desarrollara un pensamiento que ha sido llamado *panteísmo místico* y padeciera una crisis. En relación con éste aspecto Dilthey ha escrito:

---

<sup>222</sup> Tradujo a Sófocles y mantuvo siempre una debilidad por Antígona

<sup>223</sup> En el apartado *Años escolares*, de Wilhelm Dilthey (1978). *Hegel y el idealismo*. Mexico. FCE se refiere calificándolo de *pedante* a su diario juvenil.

<sup>224</sup> Los estudiantes del Stift influidos por el Sturm und Drang y por el romanticismo, expresaron su emoción ante los acontecimientos simbólicamente, plantando el árbol de la libertad. Renuncia por motivos económicos a ser pastor y se traslada a Berna y Frankfurt para trabajar como preceptor. En éste periodo estudia a Kant en detalle, (le llega a llamar el Cristo de los filósofos) escribe sobre moral, teoría de la cultura, política, historia y la filosofía de la religión y comienzan sus dudas sobre las consecuencias morales y políticas de la Ilustración europea y de la filosofía moderna, pues pese a defender con exaltación idealista la modernidad y la «libertad absoluta», temía que la eliminación del feudalismo o del dogmatismo religioso fuera sustituido por otra forma de autoridad. Luchan en él el impulso romántico, la tendencia a la mística, el sentido dinámico de la Historia y su constitución que le inclina a la prudencia.

<sup>225</sup> Cfr. Desde *La positividad de la religión cristiana* (1796-1799) hasta *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799) escribe extensamente sobre religión e incorpora el término *Trennung o separación* para describir el primer acto de Abraham como padre de una nación, con el que rompió, para luego superarlas en una nueva forma, las relaciones de vida y amor en su comunidad. Se preocupa en justificar la religión y la real existencia de los milagros frente a los racionalistas. Ramon Xirau Hegel juvenil, *Dianoia*, n° 25, 1979, p. 191

Tenía que tratar de superar lo que en la Ilustración alemana se presentaba como oposición entre el aquende y el allende entre Dios y el mundo, entre libertad y naturaleza... en la poesía se había conseguido esta superación y el pensamiento filosófico tenía que ponerse a su altura.<sup>226</sup>

Mientras escribía sobre la vida de Jesús, padece una crisis hipocondríaca, síntoma, como hoy sabemos, de depresión. En el contexto de este padecimiento recibe una carta de Schelling, junto con su tratado sobre el *Yo como principio de la filosofía*, en donde le ponía de manifiesto que padecía parecidos síntomas, el texto de *La Doctrina de la ciencia* remitido por Fichte y una carta<sup>227</sup> de Hölderlin donde transmitía un argumento poderoso contra Fichte criticando el *yo absoluto*, que se considera un hito del idealismo pues marca la bifurcación del idealismo alemán en dos direcciones, la de Schelling y la que tomó Hegel, para superar el reparo.

Posiblemente padeció lo que la psiquiatría francesa llamó unos años después depresión enmascarada, la *depression masquée* con la que se renombró a la antigua *dépression essentielle* o *dépression sine dépressionne*. Su carácter se impone a su depresión y su instinto al saber médico y contesta a Schelling alentándolo a la acción práctica:

Tu obra no ha sido escrita teniendo en cuenta a los que tiemblan por los resultados. .... Tu sistema albergará el destino de todos los sistemas de aquellos hombres cuyo espíritu se ha adelantado a la fe y a los prejuicios de su tiempo” al tiempo que le mueve a la actividad: “lo que más *tendríamos que hacer* es política.

Publica el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (1796-1797) y luego el *Fragmento de sistema* (1800), que Hermann Nohl, editor de sus escritos de juventud por encargo de Dilthey,<sup>228</sup> tituló *Systemfragment*. Buscaba definir la misión de la Filosofía, que encuentra en la construcción de un Absoluto.

En cada tiempo histórico se presenta como relevante una división y oposición, como la cuerpo–alma y el interés fundamental de la razón Vernunft es de alcanzar *la síntesis unificadora*. Esto supone que hay que construir un Absoluto para la conciencia siendo ésta la labor de la filosofía.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Dilthey Op. Cit. p.62

<sup>227</sup> Cfr. EPI, p. 101 donde se cita la referencia Hiperion. Madrid, Hiperion, 1989, p. 149.

<sup>228</sup> Cfr. Hegel, *Escritos de juventud*, Fondo. de Cultura Económica, México, 1978. La traducción es de Zoltan Szankay y José María Ripalda. la traducción fue iniciada por Zoltan Szankay. Al fallecer éste la prosiguió José María Ripalda, quien escribió su tesis doctoral sobre Hegel (Universidad de Madrid) y es crítico del enfoque de Dilthey.

<sup>229</sup> Hegel, 1928, W, I, p. 50

### 1.4.2 HEGEL EN JENA

Llega a Jena en 1800 por iniciativa de Schelling. Schiller se había trasladado a Weimar, el soberbio Fichte había sido destituido y se había trasladado a Berlín. Estudia la obra de sus compañeros en *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*<sup>230</sup>, buscando la síntesis, el principio unificador de la oposición de sujeto y objeto. De ser posible la síntesis lo sería por la coexistencia de dos facultades, *la razón sintetizadora* y la inteligencia, ésta última capaz de crear la *distinción*.

Desde ese temprano momento piensa conforme a una filosofía del devenir:

La cosa no se reduce a su fin, (al modo escolástico) sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir.<sup>231</sup>

Es en esta dialéctica tal como aquí se la entiende, es decir, en la captación de los opuestos en su unidad o de lo positivo en lo negativo, que consiste el pensamiento especulativo.<sup>232</sup>

Coedita con Schelling la *Revista Crítica de Filosofía* evitándole la tarea de marcar las distancias con Fichte. Prepara su tesis de habilitación, *De orbitis planetarum* (1801), que defendió con lamentable resultado pues, contra la evidencia empírica de las observaciones de Ceres, sostuvo que entre Marte y Júpiter no existía cuerpo alguno, con el voluntarioso argumento de que la serie numérica que él ofrecía para las distancias en su tesis, respondía mejor a las exigencias de una racionalidad pura que las de la predicción verificada de la ley de Bode-Titus.

No debe ser menospreciado el enfoque. La fe en las simetrías no es mala en sí. Murray Hell Man, tuvo una fe parecida en la definición del “óctuple sendero”, un modo de interpretar las relaciones entre bariones y mesones que le condujo a anunciar las características de una partícula subatómica, y ganar con ello el Nobel en 1956. En la denostada defensa de sus convicciones, que ha sido interpretada como cabezonería o idealismo ridículo, no hay tal, sino resabios de la idea de que el Universo puede ser entendido como un texto escrito por Dios en

---

<sup>230</sup> Cfr Karl-Heinz Volkman-Schluckescribe en su libro sobre Hegel que la totalidad del sistema hegeliano está ya incluida en éste libro de juventud donde determina que “La función de toda filosofía *superar las finitudes de la conciencia y construir lo absoluto en la conciencia*” Karl-Heinz Volkman-Schluck, Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik, 1998, Würzburg, Königshausen & Neumann. Citado en Carlos Gutierrez Locano. “Y la vida se hizo concepto: Hegel y el final de la filosofía como metafísica”. *Estudios*, 105, vol. xi, verano 2013.

<sup>231</sup> Ibid, p. 8

<sup>232</sup> Cfr. Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, 2001, Madrid, Trotta, p. 18-9.

el lenguaje de las matemáticas, que abrió paso en pocos años al método hipotético deductivo empirista.

Pero, este tipo de problemas no era el que concentraba su interés. El objetivo idealista era fundar, siguiendo a Wolf, la filosofía como una ciencia. Enseña J. Pardo que: “El verdadero tema, el que le interesa a Hegel, es la averiguación del *concepto de ciencia* y nada más”.<sup>233</sup> Debe recordarse ésta idea pues para el lector poco atento podría parecer un zorro, ya que indagó en temas muy diversos, como Deleuze, como la Astronomía, el Espíritu, el Derecho, o la lógica del arte que se despliega en las pirámides.

Durante 1802 y 1803 publica cinco artículos y perfila su concepto de Espíritu como conciencia de sí mismo, con naturaleza individual pero determinada, por ejemplo, en la historia de un pueblo o en la familia. “El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es uno solo--- el espíritu del pueblo es espíritu universal pero vertido de forma particular”. Solo individuo, familia o pueblo se consideran tales son manifestaciones del Espíritu, mientras que otras convencionalidades como las empresas, las asociaciones o los Estados se sitúan en el lado de las coexistencias. En 1803<sup>234</sup> finaliza, con precipitación forzada, la *Fenomenología del Espíritu*, una obra densa, plagada de términos novedosos, concebida como un tratado acerca del género humano tomado como un sujeto en desarrollo cada vez más autoconsciente y donde, en su prólogo y en su introducción, con constancia ejemplar, nos renueva su idea de que la Filosofía versa sobre el Absoluto.<sup>235</sup>

Su interés por el Absoluto acerca su obra a la Metafísica, aunque por influencia de la crítica kantiana la palabra *metafísica* se había convertido en sospechosa. Fichte habló de *Doctrina de la Ciencia* (Wissenschaftslehre), Schelling de *Filosofía de la Naturaleza* o de *Filosofía de la Identidad* y Hegel no incluyó el término en los títulos de sus libros. Identificó

---

<sup>233</sup> Pardo, *¿De que trata la Fenomenología del Espíritu de Hegel?* ITAM - Existe recurso electrónico. p. 53

tres conceptos fundamentales para tratar en su obra; dos de ellos característicos de la Metafísica especial: *Dios, el alma y como tercero en vez de el clásico del mundo, la libertad*.

Por abordar el problema de Dios, incluso sin llegar a los problemas puramente teológicos, como el de la Encarnación, que a tantos herejes había llevado al potro de tortura, se ve obligado a pensar en cómo reconciliar lo finito con lo infinito, pues el problema surge desde la lectura del Génesis 1:26: “El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios”, y como problema añadido debe encontrar un concepto filosófico adecuado de infinito. En la Fenomenología ofrece una primera solución a la relación entre lo finito y lo infinito. Escribe: “La conciencia de si finita ha dejado de ser exclusivamente finita y así por su parte, la conciencia de si absoluta ha adquirido la realidad de la que antes carecía”. Explica Víctor Pin, que con ello no trata de oponer la plenitud de la vida infinita a la carencia de la vida finita sino que se trata de alcanzar la unidad de ambas. Debemos ver su propuesta de solución una alternativa de solución al problema que tanto desafió a Schelling.

Al relacionar Dios y Absoluto, el problema queda configurado como relacional y el movimiento del pensamiento entre el Absoluto y lo finito y la búsqueda de la síntesis un alejamiento del idealismo trascendental kantiano que aceptaba la existencia de *dos* órdenes separados e irreconciliables: ser/pensamiento, infinito/finito, objeto/sujeto. Jean Hyppolite explica cómo el hallazgo *de la unidad de vida infinita y vida finita*, que había sido en su juventud un “asunto de religión”, pasó con el tiempo a convertirse en empresa de la razón.

Durante 1806 y 1807 escribe la primera parte de la *Ciencia de la Lógica* pensada como propedéutica de *La Lógica* (1812-1816). Se eleva ante nosotros como una obra grandiosa, una construcción hercúlea que parece de marfil. De marfil y no de cuerno, como la puerta por la que sale Eneas de Averno. De marfil, bella, pero puerta de sueños vanos, y no de sueños proféticos. Una obra de arte esculpida con la herramienta de la Lógica bajo el sueño de la Razón, pero vana.<sup>236</sup> La concibe bajo una metáfora orgánica, como Freud pensó la economía de la psique bajo una metáfora hidráulica, pensando en el desarrollo del Espíritu, por analogía al de las plantas, pues ve en las plantas el reflejo del devenir. Este sentido interior, como movimiento, ha sido destacado por Robert Solomon.

---

<sup>236</sup> Durante este productivo periodo escribe “Acerca de las maneras de tratar científicamente el derecho natural”, “Fe y ciencia”, “Sistema de la moral social” y sus apuntes de clase en condición de profesor adjunto.

La Fenomenología es realmente un movimiento, o mejor un conjunto de movimientos, una Odisea como luego Hegel que era.... Aquellos que toman a Hegel al pie de la letra y buscan una escalera una senda o un *camino de ladrillos amarillos* al Absoluto están condenados al desencanto. La Fenomenología es un paisaje conceptual a través del cual Hegel nos conduce de alguna forma a su capricho.<sup>237</sup>

La referencia a los ladrillos amarillos, puede ser el séptimo álbum de Elton John, aunque quizá lo fuera al que se debía seguir, en el Mago de Oz, para llegar a la Ciudad de Esmeraldas.

Lo único relevante aquí es recordar las limitaciones que la crítica moderna señala en la Fenomenología, dentro de su grandeza. Algunos<sup>238</sup> la piensan incongruente<sup>239</sup>, como un desolación de pensamientos o un resultado de la precipitación. (Kaufmann, 1978, 243)

### 1.4.3 HEGEL EN HEIDELBERG Y BERLIN

Xabier Zubiri en *Naturaleza, historia y Dios*, identifica en la historia de la filosofía dos tipos de períodos, aquellos en que tuvo preponderancia el objeto o Naturaleza y aquellos en que pasó a privilegiarse el sujeto o Espíritu. Hegel, en éste periodo de su producción intenta superarlos dualismos como hombre/ Naturaleza, sujeto/objeto porque, como explica Kojève entiende que: “El sujeto y el objeto tomados aisladamente son abstracciones que no tiene realidad objetiva” y que la oposición sujeto objeto es falso”. En *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*, escribe que Hegel vio en el horizonte de la Creación la *unidad de Dios y las cosas*, equiparada con el Absoluto, (Zubiri, 1985, 249) pero a diferencia de la solución de Schelling, el Todo buscado es unificación de Naturaleza y Espíritu.

Del mismo modo, Hegel supo hacer conocer siempre, una y otra vez, la idea fundamental en la que se hallan implicadas todas sus profundidades y complicaciones. He aquí lo esencial, lo que constantemente palpita en la filosofía hegeliana: la mediación dialéctica sujeto objeto, es así indefectible. (Bloch, 1985, 38)

En Heidelberg (1816) escribe la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1817)* e imparte las primeras lecciones sobre Estética (1818),<sup>240</sup> que repitió, con modificaciones, en

---

<sup>237</sup>Jon Stewart. *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, (2010), p. 24. Citando a R. Solomon. *In the Spirit of Hegel*. Oxford University Press (1983)

<sup>238</sup>a Fenomenología de Hegel como fragmento sistemático: Jon Stewart. Centro de Estudios Søren Kierkegaard Universidad de Copenhague en *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* n°138, 2015.: 145-170

<sup>239</sup>Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, p. 142. Cfr. *ibid.*, p. 127

<sup>240</sup>Se alejó de Wolf que analizaba el arte exclusivamente en términos de los sentimientos que provoca y prefirió denominar su trabajo *Filosofía de las bellas artes* (Philosophie der schönen Kunst), calificado por Heidegger como la “más comprensiva reflexión sobre la esencia del arte que posee Occidente. Con una idea que recuerda a la luego recogida por Arthur C. Danto (1924-2013) en *El fin del arte*, Hegel dice: “En todos estos aspectos, el arte considerado en su más elevada determinación [Bestimmung], es y permanece para nosotros [ein Vergangenes]”(A. I:21f). Para Hegel el arte es una producción del pasado



Berlín en el período que media entre 1820 y 1829 bajo la denominación *Aesthetics*<sup>241</sup> mientras reelabora la *Fenomenología del Espíritu* continuamente. Se dedicó a ello hasta el punto de que lo último que se conoce de él son 20 folios para una nueva edición.

A diferencia de Schelling, que por comprender cabalmente la magnitud del problema calló mucho, Hegel murió creyendo que se había acercado como nadie al *saber racional absoluto*.<sup>242</sup> Con todo se dio cuenta de que la filosofía, llegue a donde llegue, “llega siempre tarde”. Lo dijo en el prólogo de la *Filosofía del Derecho* “La lechuza de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo”. La Filosofía es la vejez. Le acompañamos en su recorrido.

### ***Desde el comienzo al Absoluto***

Al inicio del libro primero de la *Ciencia de la Lógica* se preguntó, como Fichte y Schelling ¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?,<sup>243</sup> lo que confirma la enseñanza de J.A. Pardo. Schelling pensaba que Dios tenía el derecho a que se *comenzase* por El. Más adelante diferenciaremos con precisión comienzo y principio. A los efectos que aquí nos ocupan, para plegar a los idealistas por el mismo pliegue, solo interesa saber que Hegel responde que el comienzo debe ser el *ser, puro ser sin ninguna otra determinación, con un punto de vista más cercano al de Fichte*.

Distingue el *comienzo* y el *principio*. Aquel es inmediato e indeterminado y éste mediato y determinado. En aquel, anterior al principio, distingue entre un *comienzo subjetivo*, el comienzo del filosofar, y un *comienzo objetivo*. El principio es determinado<sup>244</sup>, mediato, aunque sobre éste expresa indiferencia con respecto a su contenido. Aunque no escapa del cerco idealista. El comienzo subjetivo lo es para un sujeto, si lo pensamos en términos de nuestra

---

que solo pudo satisfacer plenamente necesidades pasadas. El arte es *vorbei*, muerto y ausente, aunque reaparece *como un fantasma*, porque tiene un poder *mágico* [*Zauberkraft*] generador de la religión y la filosofía en las cuales retorna convertido en forma superior. Si se acepta la historia del arte es la historia de singularidades que no pueden satisfacer las necesidades de hoy, la historia de la Filosofía es la de los textos llamados a satisfacer las necesidades de hoy y la historia de los textos sapienciales es la de los textos que llaman en cada momento a satisfacer la misma necesidad

<sup>241</sup> Fueron recogidas por su estudiante H.G. Hotho que las editó en 1835.

<sup>242</sup> Cita Polo que los discípulos de Hegel en 1820 le preguntaron ¿Qué puede venir si su filosofía es todo?, a lo que contestó “Después de mí, la locura; después del saber absoluto queda la humanidad, pero una humanidad loca”. Leopoldo Polo Barrena, (2010), Introducción a Hegel. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra. p. 37.

<sup>243</sup> Lo hace porque creen que la verdad de cada cosa deriva de su principio y si en el ser hay verdad, debe existir algo que lo fundamente, su razón. La alternativa a la anterior solución consiste en que los primeros principios no sean verdad, lo que no supone que sean falsos, pues podrían ser *indiferentes* a la verdad.

<sup>244</sup> Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Tomo I. trad. R. Mondolfo Bs As: Solar 1968, p. 87.

notación se sitúa en la grieta (lo que es lógico si mira desde la síntesis). Para llegar a éstos lugares desde lo dado, el saber debe intentar retroceder, parte como Fichte de lado derecho, porque se: “[..] Presupone que detrás del ser = comienzo existe algo más que el ser mismo, y que éste fondo, constituye la verdad del ser”.<sup>245</sup>

Pensaba que la verdad de cada cosa deriva de su principio y que, si en el ser hay verdad, debe existir algo que lo fundamente y que fundamente su principio y con ello difiere de la tesis que sostiene que en los primeros principios no se encuentra la verdad, lo que no supone que sean falsos, sino que son *indiferentes* a su propia verdad, con palabra querida por Schelling.<sup>246</sup>

Con el Schelling maduro y contra los kantianos, sostuvo que el fin, posible, de la Filosofía es alcanzar el Absoluto, y con ello el *saber absoluto* pues: «La filosofía se ocupa de la verdad y la verdad es la totalidad».<sup>247</sup>

La *verdad* de las cosas, lo que llamamos su *esencia*, hay que encontrarla en la *unidad sistemática* aportada por la razón y diagnostica las causas del fracaso de sus predecesores.

Hegel comparte el proyecto de una crítica a la metafísica tradicional pero no concluye en el dualismo kantiano entre ser y pensamiento, ni en la separación de lo condicionado de lo incondicionado, sino en una metafísica de la inmanencia, en la unificación completa del ser y el pensamiento, proponiendo para ello una teoría de la razón *capaz de pensar esta unidad entre lo finito y lo infinito*, es decir susceptible de pensar lo Absoluto. (Pérez Cortés, 2006, 29)

Al colocar al Absoluto, Dios, como el solo fundamento (*alleinigen*), como el único *principium essendi y cognoscendi* se situaba en una de las dos opciones defendidas en su época. Recordamos que en su tiempo se sostenían dos tesis: a) Que el Absoluto no existe, y b) Que existe, pero no es dable a la inteligencia humana conocerlo, por estar más allá de la razón y que todos los filósofos, así le pasó a Schelling tenían que pagar Aduana en esta puerta estrecha.

---

<sup>245</sup> Tomo II, p. 9.

<sup>246</sup> La cuestión ya fue tratada en el Libro Segundo de la Metafísica de Aristoteles. “Además, una cosa es verdadera por excelencia, cuando las demás cosas toman de ella lo que tienen de verdad, y de esta manera el fuego es caliente por excelencia, porque es la causa del calor de los demás seres. En igual forma, la cosa, que es la causa de la verdad en los seres que se derivan de esta cosa, es igualmente la verdad por excelencia. Por esta razón los principios de los seres eternos son sólo necesariamente la eterna verdad. Porque no son sólo en tal o cual circunstancia estos principios verdaderos, ni hay nada que sea la causa de su verdad; sino que, por lo contrario, son ellos mismos causa de la verdad de las demás cosas. De manera que tal es la dignidad de cada cosa en el orden del ser, tal es su dignidad en el orden de la verdad”  $\alpha \cdot 983b-995a$ .

El pensó que no sería el concepto (Begriff), *sino el sentimiento y la intuición* (de nuevo) los que llevarían hasta él y con ello se acerca por una parte al empirismo, en la medida en que sienta como fundamento de una ciencia, la filosofía, algo que debe ser alcanzado en el sentimiento y por otra a la intuición de Jacobi, al que tanto elogió. Escribe:

... también supone una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento, pero sobre todo presupone que lo Absoluto queda de un lado y el conocimiento del otro lado (hago observar que para que existan esos dos lados debe haber un límite entre ellos) y de que por sí y separado del absoluto [Por el límite] el conocimiento fuese empero algo real y consecuentemente verdadero...». (W, II, 24; B; 81).

Para encontrar la verdad la Filosofía quedaba legitimada para pensar en Dios, aunque fuera como Absoluto, incluso recibiendo aportaciones de los místicos<sup>248</sup> cristianos, como explicó en sus conferencias en el periodo de Berlín: “La filosofía no tiene otro objeto sino Dios y por ello es esencialmente teología racional”<sup>249</sup> aunque no creyendo que pudiera afirmarse directamente su existencia. Intenta cartografiar ese territorio, que Kant había vedado a la razón, en busca del Absoluto<sup>250</sup>, pero no un absoluto trascendente sino síntesis, unidad de lo finito y lo infinito y no grieta que separe.

Como pensador sistemático inicia su tarea no con el *ser* vacío, sino con la demostración dialéctica de que el ser es vacío pues tanto como un principio filosófico busca una demostración filosófica. En la Enciclopedia dice que lo primero que se entiende es el devenir.

El devenir [Das Werden] es el primer pensamiento concreto konkrete Gedanke] y por ende lo primero que se entiende, el primer concepto [erste Begriff] mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías<sup>251</sup>

Siendo la vida un concepto fundamental en los idealistas y luego en Delueze es importante recordar como la concibe. La entiende como un *proceso*, una forma de *autodesarrollo* cuyo fin debe estar contenido en el principio y que se convierte en algo concreto y real, solo por su *desarrollo* y a través del *fin que le es propio*, (W, II,23; W; B; 81).

---

<sup>248</sup> Ernst Benz (2016). *Mística y Romanticismo: Las fuentes místicas del romanticismo alemán*. Biblioteca de Ensayo, Siruela. Franz Pfeiffer, pionero en la publicación de los papeles del Maestro Eckhart en Alemania 1854 pensaba que los místicos alemanes son los patriarcas Erzväter de la especulación alemana. Benz defiende que el propio Eckhart y Böhme, la Cábala cristiana, Tauler fueron los artífices de Schelling, Holderlin, Novalis o Fichte

<sup>249</sup> Aes I: 101.

<sup>250</sup> “Es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada que se dice por medio del hablar idéntico” (Hegel, *Logica* Libro II, 366 [w.6,46])

<sup>251</sup> Cfr. Cita L. Pardo. Enzyklopädie 88 (Zusatza), p. 192.

#### 1.4.4 EL DELEUZE DE HEGEL

Trataremos con algo más de detalle que en los casos anteriores, la relación entre Hegel y Deleuze por el doble motivo de que Deleuze toma quizás excesivo cuidado en mostrar sus diferencias, hasta el punto de que pudiera suceder que lo que de Hegel haya en Deleuze sea mayor de lo que se aprecia en una primera lectura y porque la eficacia del pensamiento de Hegel es tal que la influencia puede ser implícita.

Hay más de un centenar de éstas referencias<sup>252</sup> en las obras de Deleuze. Están contenidas en *Diferencia y Repetición*, en el apartado *Contra el hegelianismo* del capítulo final de *Nietzsche y la Filosofía*, en la rencesión de *Lógica y Existencia* (1954), en un par de referencias a Hegel en *Mil Mesetas y Lógica del Sentido*, en *¿Qué es la Filosofía?*, así como en sus seminarios (1956-1957), en *¿Qué es fundamental? Y en sus cursos y artículos.*

Tanta referencia llama la atención cuando es el caso que no tuvieron los mismos intereses y que sólo en ocasiones trataron n los mismos problemas filosóficos y que cuando eso sucede, es siempre desde un régimen de visibilidades distinto, por lo que Deleuze hace expresión continua de sus discrepancias.

A pesar de ello no escatima el elogio pues, más allá de sus diferencias, considera a Hegel un hito en la historia de la Filosofía.

El problema de la filosofía desde Grecia ha consistido en encontrar la instancia capaz de medir un valor de verdad entre distintas opiniones para elevarlas al saber , hasta que Hegel tuvo la ocurrencia de utilizar la contradicción de las opiniones reales para extraer de ellas proposiciones.....pero independientemente de la genialidad de los grandes dialécticos volvemos a sumergimos en la condiciones más miserable, la que Nietzsche llamaba el arte de la plebe o el mal *gusto* en filosofía: la reducción del concepto a proposiciones en tanto que meras opiniones. (QPH?,80). “*Leibniz y Hegel marcaron con su genio esa tentativa*”. (LS, p. 302)

En la Clase II, *Ontología y ética*, del seminario impartido en la Universidad de Vincennes entre noviembre de 1980 y marzo de 1981 atribuye un mérito singular, como pensador del devenir, a Hegel:

Es bastante más tarde cuando la lógica va a hacer un giro considerable sobre sí misma para intentar pensar el mal, el movimiento y *el devenir*. Y la reconciliación del mal, del movimiento y del devenir con la lógica y la potencia de la lógica señalará un vuelco para toda la filosofía. *A grosso modo podemos decir que la*

---

<sup>252</sup> En la bibliografía de *Diferencia y Repetición* se ordenan las obras a las que se refiere el texto: «aunque sólo hubiéramos tomado de ellas un detalle o una simple referencia» y se incluye, en una columna, el aspecto por la que se ha considerado a cada autor. En el caso de Hegel se indica “passim”, en la segunda columna para indicar la utilización de multilpes referencias especialmente en los conceptos de Lógica y ontología de la diferencia (*diferencia, negación, oposición y contradicción*).

*reconciliación de la lógica con el ente como tal, con el mal, el devenir, el movimiento ocurrirá con el gran romanticismo alemán. Eso será Hegel* (EMS, 61)

Incluso, por el hecho de ser tantas sus discrepancias, no falta quien encuentra en su rechazo criptoafinidad, (Žižek, 2006, 68) basándose en cercanías encontradas en el Anti Edipo y especialmente en el concepto de *universal concreto* “literalmente expropiado de Hegel”. El esloveno se pregunta, con instinto psicoanalítico, si no hay una “represión” en el pensamiento deleuziano.

¿Y si éste papel excepcional de Hegel, éste rechazo a “darle por detrás” a Hegel, traiciona el miedo a una excesiva proximidad? Pudiera ser que el rechazo absoluto, la urgencia de estupidizar a Hegel, la de presentarle como un pobre hombre ... oculta por supuesto una afinidad inconfesada.

Si abordásemos su relación desde la Psicología, no se apreciaría en Deleuze un antagonismo visceral<sup>253</sup> frente a Hegel, como no lo hay frente a ningún otro pensador, pues, como Heidegger, no encontró en las discrepancias con otros pensadores materia de asunto, (Streit), de litigio, sino de apremio. Aunque siempre hay en Deleuze una polémica en curso, es generada porque la filosofía crece en esas confrontaciones, pero son “grandes batallas graciosas”, como las del materialismo frente al espiritualismo, las del nominalismo contra el realismo o la del monismo frente al pluralismo. Deleuze, al acercarse a otros pensadores, no evita que del roce surja la comunalidad e incluso hace causa común con ellos para defenderlos de las malas interpretaciones, como con Spinoza y Leibniz frente a Descartes o con Nietzsche frente a Hegel.

Si hubiera escrito un texto sobre Hegel, como hicieron muchos de compañeros de aula habrían aparecido más cercanías pues: “Hay una masiva influencia que Deleuze reconoce permanentemente en el más formidable de sus adversarios teóricos, en una filosofía de la diferencia”.<sup>254</sup>

Si pretendemos mantener un dialogo de pensamiento con Hegel, tenemos que hablar con él ya no solo de un mismo asunto, sino del mismo asunto y de la misma manera. Solo que lo mismo no es igual. En lo igual

---

<sup>253</sup> Evita la controversia y no incurre en el error avisado por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, con ocasión de una crítica a Spinoza, que comete quien juzga un sistema como si fuera completamente falso. En tal caso la refutación, por ser simplemente opuesta, sería también parcial y adolecería del defecto de no abarcar la totalidad, siendo lo adecuado colocarse en un punto más elevado, que pueda contener dentro de sí la opinión a refutar pues de este modo, integrando lo parcial en la totalidad, es como cumple verdaderamente lo que se intenta a través de una refutación.

<sup>254</sup> Anne Sauvagnargues; 45 citado en Jim Vernon. *Hegel y Deleuze. Together Again for the First Time*. Northwestern University Press, 2013

desaparece la disparidad (ID, 105) En la constitución onto-teológica de la Metafísica pretendió Heidegger comenzar un diálogo con Hegel: “el dialogo con un pensador sólo puede tratar del asunto del pensar. (ID, 99)

Como hemos hecho anteriormente el lugar más inmediato para encontrar las ideas que en Hegel anticipan las de Deleuze es el conjunto de lugares que éste elogia a aquel. Un resumen de los lugares y los conceptos es el siguiente:

a) *La diferencia, el devenir.* Juliette Simon escribe: “[La] inesperada alianza entre Hegel y Deleuze ilumina la lectura de Hegel realizada por Hypolitte”. (Simón, 1997, 250). Hegel supera el fijismo medieval con una ontología del devenir original que sustituye la identidad por la contradicción, como Deleuze, aunque éste tome una variante, porque no comparte su uso de la dialéctica, porque cree que la montaña se debe atacar por la cara de la Ontología y no por la “vía ferrata” de la Lógica.

b) *El concepto.* Hegel tenía, como Deleuze, en la mayor estima al concepto como instrumento:

Pensamientos verdaderos y entendimiento científico son asequibles *solo en el trabajo del concepto*. Únicamente él puede producir la universalidad del saber, la verdad que ha alcanzado su forma aborigen.<sup>255</sup> (Las cursivas son nuestras).

Reconoce su labor al pensador alemán y a los idealistas: “Fueron los postkantianos los que más se fijaron en el concepto como realidad filosófica”, (QPH?, 17) pero reclama una filosofía que sea saber real, síntesis alcanzada y no mero amor por el saber, *mero conocimiento alcanzado en el concepto*.

c) *Búsqueda de un pensar no natural, de otra forma de pensar.* Jean Hyppolite enseñó que lo característico del pensamiento de Hegel es retorcer el pensamiento para *pensar lo impensable, de modo que el logos piense lo impensado*. Deleuze, como Foucault, expresaron la inquietud reclamando *otra imagen del pensamiento, (penser autrement)*.

La filosofía es una cierta idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora –empezando por la gran innovación que supone la primera filosofía - descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del pensar. (Ortega,1958,7)

---

<sup>255</sup> (HEG, p. 17)

A la pregunta ¿Que entiende Leibniz por pensar?, se puede responder con un pistoletazo verbal: pensar es probar. (Ortega,1958, 7)

Dicho lo anterior no es lo mismo pensar en lo impensado, pensar en lo impensable y pensar con otra forma de pensar.

d) *Rechazo de la representación.*<sup>256</sup> Gottfried Leibniz y Christian Wolff llamaron *filosofías de la representación* a aquellas que admiten dogmáticamente que la materia del *conocimiento* proviene de un mundo exterior e irreductible al pensamiento, que es simplemente la forma que toma un contenido. Estas filosofías, conciben ser y pensamiento de forma independiente, con un dualismo que establece de forma ingenua relaciones como la de sujeto-objeto, aunque no exista punto de unión entre verdad objetiva y certeza subjetiva. En ellas lo captado, bien o mal, las representaciones, son conectadas entre sí, dando por el sujeto, lugar a *conocimientos parciales*. Siguiendo éstas conexiones, la Filosofía tiene la esperanza de captar la verdad, en la conciencia del yo empírico.

Hegel, yendo incluso más allá de Fichte busca un saber absoluto, entendido *como unidad*, «que comprende en sí la naturaleza física y la psíquica».<sup>257</sup>

La naturaleza general del juicio o la proposición, que envuelve la distinción de Sujeto y Predicado, [*recordemos que el objetivo es mostrar la síntesis*] es destruida por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en que la antigua se convierte contiene el contrainpulso contra la relación sujeto predicado.<sup>258</sup>

Deleuze asoció la lógica clásica a la representación finita y la dialéctica hegeliana a la representación infinita, porque no determina mediante los pasos finitos del silogismo, sino de forma progresiva, a conceptos como el Ser. Rechaza ambas y crea una *lógica de la diferencia*, distinta a la *lógica de la representación*. Reprocha a Hegel: i) estar instalado en la lógica de la representación, ya que no le parece suficiente su alejamiento; ii) su uso de la dialéctica y iii) usar procesos inacabables con los que no es posible hacer ontologías.

Encuentra argumentos para su crítica en el propio Hegel, que en la *Enciclopedia de la Lógica* había criticado la ingenuidad el uso del falso infinito, porque: «La falta de adecuación

---

<sup>256</sup> Quien como Hegel busca y cree en la posibilidad de una síntesis final niega el dualismo implícito de las *filosofías de la representación*, término tomado de Wolf y Leibniz, que buscan la verdad en las relaciones entre dos términos irreducibles, ideas /fenómenos, sujeto/objeto o infinito/finito situados en dos ámbitos. El primero se concibe exterior, irreductible al segundo, *jerárquicamente superior* y por ello el pensamiento, es subordinado e inferior, por requerir del primero para existir en una forma determinada

<sup>257</sup> (Hegel, LSFHU, 60)

<sup>258</sup> (Hegel, PS, 38)

de las categorías finitas para expresar la verdad acarrea la imposibilidad de la cognición objetiva”. (Somers-Hall, 2012,74)

En el gran análisis leibniziano ya es el Yo finito el que se introduce en el desarrollo de lo infinito, pero en la gran síntesis hegeliana lo infinito se reintroduce en la operación del Yo finito. (DR, 103)

f) *Filosofía especulativa*. Kant, en la *Crítica de la Razón Pura* escribió:

Un conocimiento teórico es especulativo cuando se refiere a un objeto o a conceptos de un objeto que no pueden ser alcanzados en ninguna experiencia. A él se opone el conocimiento de la naturaleza, que no se refiere a otros objetos o predicados de objetos que a los susceptibles de darse en una experiencia posible. (Kant, 1978, 526)

Hegel practicó una *filosofía especulativa*, llamada así porque busca primeros principios sin apoyo empírico y utiliza el concepto de *pensamiento especulativo* desde su llegada a Jena en el *Differenzschrift* (1801).

Sirva de ejemplo que en el *Naturrechtsaufsatz*, (1802-1803) se vincula el Absoluto con la realidad por medio del concepto de “encarnación”, cuyo origen es claramente especulativo, y el *System der Sitlichkeit* (1802-1803) donde Hegel determina el sentido de la realidad, con criterio que mantiene en la Fenomenología del Espíritu,<sup>259</sup> con un criterio que reconoce especulativo.

El Absoluto es la sustancia en la que se inserta lo especulativo”. “Esto es por otra parte lo que quería decir la *proposición especulativa*: “La sustancia es sujeto”. No quiere decir que ambos términos sean idénticos y que el juicio correspondiente sea una tautología, tampoco que sean diferentes, sino que la verdad de la sustancia consiste en llegar a ser, y a ser concebida (für sich), como lo que ella, implícitamente (an sich) ya es: sujeto, Sí-mismo.<sup>260</sup>

Valora los hallazgos encontrados especulativamente, como expone en la *Filosofía de la Historia*, donde ensalza a la Trinidad, que ha e al cristianismo, en su criterio, superior a las demás religiones.

También utiliza Deleuze constantemente conceptos no alcanzables en la experiencia, como las máquinas abstractas o los planos de consistencia e inmanencia y, por instinto, no recurre a la experiencia. No se encuentran en su obra ejemplos tomados de la vida corriente

---

<sup>259</sup>J. M. Sanchez\_Fernández, J.M. La proposición especulativa y su reflejo en la construcción de la filosofía del espíritu de Hegel. «*Fragmentos de filosofía*», n.º. 7, 2009, pp. 87-111, p. 87

<sup>260</sup> Duque. F, *Historia de la Filosofía Moderna*, 1998, p. 256.



No hay en Deleuze ni mozo de café, ni azúcar que se funde, ni mesa sobre la cual escribo, ningún llamado a la experiencia vivida. A sus ojos, las filosofías de lo originario y de lo ordinario son demasiado tiernas, demasiado sentimentales, solo cuenta la lógica.<sup>261</sup>

Escribe E. Terrón, en el “Prólogo” a su *Introducción a la Historia de la filosofía de Hegel* que la filosofía de Hegel es la última gran filosofía especulativa, un tipo de filosofía caracterizado por el uso de sus propias herramientas compartiendo la idea de François Chatelet que escribe que cuando aparecen en Berlín los dos tomos de *La Ciencia de la Lógica* (1812-1816) finaliza el periodo de la filosofía especulativa.

Realmente Deleuze no es un filósofo especulativo por instinto, ni su pensar es puramente especulativo, otra cosa es que cree conceptos, recordemos que su método es el *empirismo trascendental*, pero no rechaza ese camino.

La enseñanza especulativa de Nietzsche es la siguiente: el devenir, lo múltiple el azar, no contienen ninguna negación; la diferencia es la afirmación pura; volver es el ser de la diferencia excluyendo todo lo negativo.<sup>262</sup>

g) *Cercanía a la ciencia*. Kant en su memoria *Investigación sobre la claridad de los principios en teología natural y moral* de 1763 dijo con sorprendente simplificación: “El verdadero método de la Metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan fértiles consecuencias”. La aspiración a la obtención de resultados indudables, la admiración por los resultados de la investigación científica condujo a que la conexión entre los términos Ciencia y Filosofía fuera muy fuerte en los idealistas. Ciencia tuvo en aquellos años un sentido muy similar a Filosofía. Se refería a un saber sobre los fundamentos primeros y últimos, expuestos de forma encadenada a partir de un saber fundamental. Con éste sentido lo empleó Fichte en *Doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*) y Hegel en *Sistema de la Ciencia* o *Ciencia de la Lógica*.

Deleuze utiliza el concepto moderno de Ciencia y la considera exclusivamente como uno de los modos con que el pensamiento se enfrenta al Caos,<sup>263</sup> junto con la filosofía y el arte.

---

<sup>261</sup> David Lapoujade. *Los movimientos aberrantes*, Bs As. Editorial Cactus, 2016

<sup>262</sup> Citado en Miguel Angel Martínez Quintanar *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela.

<sup>263</sup> Los pensadores que rechazan la creación ex nihilo, como Whitehead y Schelling utilizan conceptos donde resuena un concepto mítico, el caos, que se instaló entre el cielo Urano y la tierra Gea y que se relata en la Teogonía de Hesíodo, o la Revelación, que lo muestra entre la tierra desierta y vacía y el espíritu (ruah): “antes de separar en virtud de la palabra imperativa y creadora, luz de tinieblas, aguas superiores y aguas inferiores”.

Como expresión de su diferencia escribe que la filosofía construye conceptos sobre un plano de inmanencia y la segunda funtores en un plano de referencia.

Ambos pensadores fueron lectores incansables de textos científicos. Sus obras son verdaderas Wunderkammer, donde se depositan hechos notables encontrados en la teoría del conocimiento (naturaleza de las relaciones, relación sujeto-objeto, relación certeza-verdad), en la Historia, en las Ciencias Naturales y en las Matemáticas.

*h) Monismo.* Deleuze es un pensador monista, lo que le aproxima a Hegel para quien nada es real salvo el Todo, que no sería algo estático y abstracto, sino el *proceso* completo por medio del cual se deviene progresiva y constantemente hacia la autorrealización y el autoconocimiento efectivo. “Un sistema complejo del tipo que llamaríamos un organismo. En éste sistema cada subsistema tiene un mayor o menor grado de realidad... y su “Realidad es un aspecto del Todo”. (Russell, 1973, 627-628)

Deleuze lo señala: “Hegel quería ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se encontraría feliz diciendo ésto, aquello, aquí, ahora como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades.” (Deleuze, 1971, 11) Por su parte rechaza como enemigo fundamental al dualismo más que el pluralismo y no defiende un monismo excluyente, absoluto. Se articula en su apuesta por la diferencia, en detrimento de lo mismo.

#### *1.5.22. DIFERENCIAS CON HEGEL*

Para acotar con precisión lo que en Hegel anticipa a Deleuze o el Hegel que hay en Deleuze debemos hacer la labor complementaria de extraer de las áreas de interés común las diferencias.

Una parte de la distancia que les separa fue forzada por el ambiente, es externa. Al finalizar la I Guerra Mundial se extendió por Francia un rechazo al pensamiento de Hegel cuyos orígenes explica Elisabeth Roudinesco, citando a Sartre:

Cuando yo tenía veinte años en 1925 no había cátedra de marxismo en la universidad y los estudiantes comunistas se cuidaban mucho de recurrir al marxismo o incluso de nombrarlo en sus disertaciones; hubieran

sido reprobados en todos sus exámenes. El horror de la dialéctica era tal, que el mismo Hegel nos era desconocido.<sup>264</sup>

Hegel era percibido en Francia como un apologeta del imperialismo prusiano y un defensor de las estructuras totalizantes. La publicación en 1929 de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl abrió el camino a su rehabilitación y el centenario de la muerte de Hegel (1931) propició la reactualización de su pensamiento. Víctor Cousin intentó adaptar un hegelianismo liberado de las nociones de racionalidad absoluta y de negatividad lo que propició una penetración difusa que cristalizó bajo el impulso del propio Jean Wahl, junto con Alexandre Koyré, Eric Weil y Alexandre Kojève, que fueron los iniciadores de un periodo de treinta años, donde surgió una “generación de las tres H”, (Hegel, Husserl, Heidegger).

Los surrealistas, y sobre todo André Breton, habían efectuado una lectura de su filosofía asociándola a la obra de Freud, más por gusto por la novedad que por erudición, utilizando conceptos como el de humor *objectif*. Georges Bataille en la revista *Documents* criticó esa doble lectura marxista y surrealista y le opuso un pensamiento que recuperó ideas de la teología gnóstica, alabando el gusto por las tinieblas y el culto de una materia “baja”, ajena a todo ideal racional.

El rechazo se moderó todavía más en los años 50 por la influencia de Kojève (1902-1968), un brillante alumno de Koyré. Cuando éste se vio obligado a interrumpir su seminario sobre Hegel a finales del año 1933, le propuso a su amigo la suplencia: Kojève releyó la *Fenomenología del espíritu* y preparó un famoso seminario que se desarrolló durante seis años, los lunes a las cinco y media de la tarde, seguido de discusiones en el café d’Harcourt. A partir del año 1934-1935 y hasta 1936-1937, Lacan estuvo inscrito en ese seminario en la lista de los “oyentes asiduos”. La primera huella de la evolución intelectual de Lacan consecutiva a su frecuentación de los filósofos y del seminario de Kojève se encuentra en la reseña que hizo en 1935 del libro de Eugène Minkowski *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*: “El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos” para la revista *Recherches Philosophiques*. Independientemente del buen conocimiento que tenía

---

<sup>264</sup>Élisabeth Roudinesco *Alexandre Kojève y Jacques Lacan*. Cfr. *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 1994. Capítulo 3, “La escuela de la filosofía: alrededor de A. Koyré”, pp. 146-165.

Deleuze de la obra de Hegel, a través de esta vía, confluye una influencia de Lacan sobre Guattari.

La interpretación del pensamiento de Hegel en Francia experimentó un cambio profundo tras la publicación de *Identidad y diferencia* (1957), que contiene dos conferencias, impartidas por Heidegger: *El principio de identidad* (27 de junio de 1957), y *La constitución ontoteológica de la metafísica* (24 febrero de 1957) escritas en una época en que presentó la obra de Nietzsche como la culminación de la Metafísica. En la primera expone que la identidad es previa al pensar y al ser y que el acontecimiento originario es alcanzado por encima de sus diferencias con el ente y en la segunda invierte la dialéctica hegeliana

La influencia, muy mediada, alcanzó a Deleuze a través de J. Hippolyte, (1907-1968), maestro de Foucault, Derrida, Badiou y del propio Deleuze, que rechazó la preminencia de la importancia de la dialéctica del amo y del esclavo y retornó a las ideas de Jean Wahl y a su interés en la conciencia desafortunada y por la influencia de Lacan en Guattari. Con todo Deleuze, conociendo suficientemente bien al pensador alemán, fue un convencido no hegeliano más que un anti-hegeliano. (Adkins, 2015, 229)

Deleuze no lo repudia por su espíritu totalizante, posible precursor de totalitarismos, como hicieron otros postestructuralistas franceses por su experiencia histórica, sino por su uso de la dialéctica. Contra sus efectos utiliza en toda su obra fuego graneado, con expresiones como: “larga perversión”, “larga historia de la distorsión”, “punto muerto”, y elabora una crítica global a una filosofía “que traiciona y distorsiona lo inmediato” y que entiende que no está «animada más que por marionetas fantasmales».

Siempre está presente en su pensamiento un rechazo de la dialéctica hegeliana<sup>265</sup> con el que continua la batalla que presentó Nietzsche contra la visión negativa de la diferencia.

Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* escribe:

El concepto de Superhombre está dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y la transvaloración está dirigida contra la dialéctica de la apropiación y la supresión de la alienación. El antihegelianismo corre a través de la obra de Nietzsche como su filo. Lo podemos sentir en su teoría de las fuerzas”, “malinterpretaremos el conjunto de la obra de Nietzsche si no vemos contra quien están dirigidos sus conceptos. La terma hegelianos están presente en este trabajo como los enemigos contra quienes combate. (Deleuze, 1998, 8)

---

<sup>265</sup>En la nota 1 recomienda el debate sobre si Deleuze hizo una lectura reduccionista de Hegel, en Catherine Malabou, (1996) “Who is Affraid of Hegelian Wolves?”, in Deleuze, A critical Reader ed. Paul Patton, Oxford:Blackwell

Tres ideas definen a la dialéctica: *la idea de un poder de lo negativo* como principio teórico que se manifiesta en la oposición y en la contradicción; la idea de un valor del sufrimiento y de la tristeza, la valorización de las «pasiones tristes», como principio práctico que se manifiesta en la escisión, en el desgarramiento; la idea de la positividad como principio teórico y práctico de la propia negación. No es una exageración decir que toda la filosofía de Nietzsche, en su sentido polémico, es la denuncia de estas tres ideas. (Deleuze, 1998, 8)

Cree que el movimiento *dialéctico del pensamiento* envuelve permanentemente los términos precedentes y sitúa el pasado en el presente, lo que encierra al futuro en el comienzo con visión opuesta a la deleuziana de virtualidad.<sup>266</sup> En Deleuze cada cosa tiene una doble naturaleza, la de ser virtual para el siguiente elemento de la serie y real para el anterior, condición y efecto de una actualización mientras que en Hegel no existe el juego de la libertad. La verdad de las cosas está en su principio.

Siendo total el rechazo a la dialéctica y su uso, existen otros elementos para la discrepancia adicionales al rechazo a su dialéctica. Hegel no discute la esencia y Deleuze si, aquel hace una ontología clásica y Deleuze una ontología del sentido, para aquel hay un “más allá” y para Deleuze no, Hegel piensa en el devenir encarnado en los procesos racionales que casi saben lo que hacen de un modo esencialista, a diferencia de Deleuze.

La combinación de éstas circunstancias: a) distintos puntos de vista; b) rechazo al movimiento del pensamiento que supone la dialéctica y c) último, pero no menos importante, el contexto, generan tantos motivos para discrepar que se ha elevado a erudición su inventario, del que mostramos sus elementos más relevantes.

a) *Desinterés*. Brian Massumi parafrasea a Deleuze, para calificar su reducido interés como el de aquel que cree que su adversario: “no merece[r] ni una descendencia mutante”<sup>267,268</sup>.

b) *Rechazo*. Michel Hardt ha encontrado en el pensador francés un sentimiento antihegeliano visceral, ya presente en su primer artículo, “Du Christ à la Bourgeoise” cuando todavía era

---

<sup>266</sup> Kierkegaard reprochó el enfoque afirmando que Hegel desarrolló un sistema cerrado que no permite la aparición de nada nuevo pues todo es un movimiento del en\_si al para\_si, con lo que en la sucesión sólo se actualizan potencialidades, con lo que las cosas solo llegan a ser lo que han sido desde siempre en sí mismas ya demás la afirmación de que “lo Uno se divide en dos”.

<sup>267</sup> Brian Massumi. *The User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, Mass. MIT Press. [Swerve Editions], 1992, pp. 1-2

<sup>268</sup> El pensador francés no dedicó al autor alemán un texto, como tampoco lo dedicó a Husserl, cuando el hacerlo era muy común entre sus contemporáneos, como en los casos de Levinas y Derrida que le dedicaron obras tempranas, pero más interesados por el marxismo que por el propio Hegel. En Deleuze prima la voluntad de creación de un camino propio y no el desdén, pues si así fuera, no lo habría mencionado constantemente en sus obras. Quienes, de forma minoritaria han compartido ésta idea lo hacen, o bien pensando que Deleuze no conocía el pensamiento de Hegel, lo que es un error, o para sostener que por no tener Deleuze mayor interés en Hegel, pensar en sus discrepancias es irrelevante (Widder, 2013, 18).

alumno en La Sorbona: (1946), que comienza: «Proclamamos la muerte del Espíritu en el mundo moderno».<sup>269</sup>, de modo similar a Jean Wahl, que en su aguda revisión de *Nietzsche y la Filosofía* (1983), califica el sentimiento de Deleuze, al que bien conocía, hacia Hegel como de resentimiento<sup>270</sup> y “mauvaise humeur”.

Algunos creen que el rechazo fue adquirido por condicionamiento, en un entorno singular.<sup>271</sup> Se apoyan en la conocida carta a Michel Cressole, reproducida como *Carta a un crítico áspero*, en *Negotiations* dice: “Lo que más detestaba yo era el hegelianismo y la dialéctica”<sup>272</sup> que justifica<sup>273</sup> recordando su etapa de formación: “Fui enseñado por dos profesores a los que admiraba mucho: Alquié e Hippolyte.... el último. batiendo rítmicamente triadas hegelianas con su puño y apoyando sus palabras en los sonidos”.<sup>274</sup> Esta caricaturización del pensamiento hegeliano simplificado a tres momentos: tesis, antítesis, síntesis, merece contrastarse con la apreciación de M. J. Inwood citando a Kaufmann<sup>275</sup> cuando recuerda que “La triada de tesis, antítesis y síntesis se encuentra en Kant, Fichte and Schelling, pero es mencionada una sola vez en los veintiún volúmenes de las obras de Hegel”.

Sea cual fuera la causa, de lo que no hay duda es de la existencia de una aversión, legítima, adquirida durante su periodo de formación. En “*Dialogues*” explica Claire Parnet que los filósofos de su generación<sup>276</sup> se encontraron *presos* de un escolasticismo peor que el medieval frente al que reaccionaron.

Nosotros... nos arrojamos como marionetas en un escolasticismo peor que el de la Edad media». La inmersión le condujo a una situación de angustia que Levy Strauss comparó con la estancia en una sauna. Entre las opciones de superar por elevación su actualidad y la de ser un nómada en la historia de Filosofía escogió la segunda. (Pardo, 2014, 23).

---

<sup>269</sup> Hardt, 1993, xvii

<sup>270</sup> Wahl, Jean. Review of Nietzsche et la philosophie by Gilles Deleuze, *Revue de métaphysique et de morale* n° 68, 1963, p. 353

<sup>271</sup> Cfr. Pueden consultarse las obras de Pierre Bordieu, *Homo Academicus* y *The State Nobility*

<sup>272</sup> En LID p. 189 dice “La empresa de inculpar a la vida, de cargarla con todos los pesos, de reconciliarla con el Estado y la religión, de inscribir en ella la muerte, de someterla a lo negativo, la empresa del resentimiento y de la mala conciencia se encarna filosóficamente en Hegel. Con la dialéctica de lo negativo y la contradicción, ha inspirado naturalmente todos los lenguajes de la traición, tanto a la derecha como a la izquierda (teología, espiritualismo, tecnocracia, burocracia etc)

<sup>273</sup> Deleuze, G. “*Letter to a Harsh Critic*”, en *Negotiations, 1972-1990*, trad M Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), p. 5-6.

<sup>274</sup> *Dialogues II*, pp. 12-14. Un comentario sobre la cita completa de ese periodo formativo se encuentra en Daniel W. Smith, *Deleuze, Hegel and the post-kantian tradition*, *Philosophy Today*, pp. 119-131, 2000

<sup>275</sup> M.J. Inwood, *Hegel*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 550.

<sup>276</sup> Cfr. Vicent Descombes caracteriza en *Filosofía Francesa Moderna* a la generación a la que Deleuze pertenecía por el rechazo a Hegel especialmente a la lectura realizada por Kojève. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980

No ignoró a Hegel, ni lo criticó de oídas, sino que hizo esfuerzos para conocerlo bien,<sup>277</sup> alcanzando una visión, no juzguemos si más acertada o no, pero al menos más completa que la mutilada y popularizada por el muy erudito Kojève.<sup>278</sup> Sucumbió a la “pasión francesa” por Nietzsche (Le Rider, 2002) en un tiempo (1968): “en que todo lo moderno era antihegeliano” (Descombes, 1980,12) y en un contexto donde el enfocar la Filosofía como una Bildungsroman superada, por haber llegado a su madurez con Hegel, no era aceptable para los jóvenes filósofos, que buscaban ser “pensadores comprometidos”.

Anna Sauvagnargues ha destacado tres momentos principales en la crítica a Deleuze de Hegel: i) Crítica temprana, apoyándose en ideas de Nietzsche, de la noción de negatividad (1962); ii) Asociada a la introducción del pensamiento de Gilbert Simondon en *Diferencia y repetición*, contenida en quince páginas del capítulo primero donde analiza críticamente tres pares: límite e infinito; contradicción y fundamento; juicio y proposición, en base a lo expuesto por aquel en *Ciencia de la Lógica* y iii) Junto con Guattari en la *nueva teoría de la Historia* a partir de 1968 que critica concepciones teleológicas.

c) *Alejamiento del idealismo y defensa del empirismo*. Es lógico que el creador del método empírico trascendental, se alejase de un pensador<sup>279</sup> que consideraba al empirismo, en la *Fenomenología del espíritu*, casi una no filosofía, por intentar captar el aquí y el ahora de modo inmediato, sin tener en cuenta que nociones como esto o aquello o ahora son universales y que qno pueden ser captadas sin mediación. Es destacable que su libro sobre Hume lo dedicara como respetuoso homenaje a su maestro Jean Hyppolite, un hegeliano, desafiando la interpretación que Hegel ofrece del empirismo.

---

<sup>277</sup> En la *Fenomenología* Hegel no dice hombre sino autoconciencia. Los intérpretes modernos que han traducido inmediatamente éste términos por hombre han falsificado de algún modo el pensamiento de Hegel. Hegel es para nosotros todavía demasiado espinosista para ser capaz de hablar de un puro humanismo; un humanismo puro culmina sólo en ironía escéptica y “platitude” (Hyppolite, LE, 20)

<sup>278</sup> Kojève en su explicación de la *Fenomenología* destacó algunos elementos y minimizó otros, omitiendo casi completamente el capítulo 7, salvo cinco páginas y pretendiendo que el sentido de la obra era superar los distintos tipos de relación y ligaduras como las de amo esclavo y estableció una correspondencia, desde una óptica marxista, con la lucha de clases. Sin desmerecer el esfuerzo una cosa es que los conceptos creados por Hegel puedan aplicarse en una investigación marxista y otra cosa muy distinta es que lo que pretendiera Hegel fuera esa superación, no siendo ese el caso.

<sup>279</sup> Russell acabó rechazando a Hegel, después de leerlo en alemán y no por motivos de desden o de rechazo inicial sino por discrepancias intelectuales: «En esta filosofía me encontré a gusto durante algún tiempo. Tal como me la expusieron sus partidarios especialmente McTaggart, que entonces era uno de mis íntimos amigos, la filosofía de Hegel me había parecido a la vez encantadora y demostrable [...]. Pero en un momento de decisión abandoné a los discípulos y acudí al maestro y hallé en el mismo Hegel un fárrago de confusiones que me parecieron poco mejor que retruécanos. Por lo tanto abandone su filosofía .” (Russell, 1956; p. 21).

La filosofía necesita una no filosofía que la comprenda, necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte y la ciencia una no ciencia. No lo necesitan ni como principio ni como fin, en el que estarían destinados a desaparecer al realizarse, sino a cada instante de su devenir y su desarrollo. (QEF, 219-220)

d) *Voluntad de desarrollo de un sistema propio.* Vivió una época en la que los pensadores parecían obligados a crear métodos combinados, superadores de otros existentes, como el estructural genético desarrollado por Marcial Gueroult. En una entrevista en 1969, expuso su propósito y su técnica al redactar *Diferencia y Repetición*, escribe:

[ .. ] substituir la historia de la filosofía por un teatro de la filosofía [.] implementando para ello: “Una especie de técnica de collage o incluso de génesis serial [sériegenie] (con repetición a pequeñas variantes) como se ve en el Pop art. (ID, 198-201)

La actualidad de la Filosofía es siempre intempestiva, es esfuerzo en crear, en inventar verdades que sobrepasan las verdades históricas, sin ser eternas. Es por ello que la cadena de la Filosofía no es una cadena ininterrumpida ni una cadena eterna sino una línea quebrada, discontinua, inscrita una temporalidad atípica; la filosofía no es eterna ni histórica sino siempre por llegar, intempestiva e inactual.(Antonioli, 1999, 47)

Ello le alejaba de un pensador que argumentó que la Historia de la Filosofía había sido un gradual desarrollo hasta un punto de vista acertado, el suyo. A Hegel le impresionó ver a Napoleón a las puertas de Jena, incluso para bien, pues era una fase más en el despliegue de la Historia, un ardid más de la razón que llegaba hasta él, a Deleuze no parece afectarle la presencia alemana en París. No era despliegue del Espíritu sino contingencia

e) *Concepción del devenir.* Los jonios creyeron que solo se puede conocer aquello que no cambia pues el conocimiento verdadero alcanza a lo que es. Esa idea aparentemente razonable llevó a la filosofía clásica y escolástica a pensar que detrás de la apariencia tiene que haber algo que permanezca inmóvil, o al menos que se puede pensar en ello, como los físicos piensan en objetos matemáticos.

*El término devenir* es un galicismo que se usa a veces como sinónimo de ‘llegar a ser’ y a veces de ‘ir siendo y que en ocasiones sustituye impropriamente a los sustantivos: ‘cambio’ y ‘movimiento’. Entre sus modos se encuentran la novedad, la creación, la aparición ex nihilo, el cambio, el acontecer, el pasar, la alteración y la destrucción. Al pensar su naturaleza los platónicos ofrecieron una solución dualista, afirmando un ámbito trascendente; los aristotélicos se limitaron a clasificar sus tipos mostrando su despliegue en distintos ámbitos, prosiguiendo antiguos esfuerzos por conciliar el hecho de que las cosas cambian con el hecho de que en principio una cosa no pueda ser a la vez A y B. El punto de vista del sentido común, el de la filosofía esencialista, el escolástico, subordina el devenir al ser, pues lo importante es lo que



cada cosa es, se pone el acento en lo que no cambia, mientras que la cuestión de la sucesión de las apariencias que devienen no deja de ser una mera curiosidad.

Hegel y Deleuze son pensadores del devenir, pero mientras que la ontología de Hegel parte del propio devenir, Deleuze crea una ontología que ha sido llamada del acontecimiento al que concede un sentido distinto al de Whitehead. Este popularizó una reflexión sobre el “event” del que ofrece como ejemplo las *Las Agujas de Cleopatra*, hoy exhibidas en Londres (1920/2004, 165ff.), que, aunque tienen una larga historia, fueron esculpidas hacia el 1450 BC, trasladadas a Alejandria en el 12 BC y luego a Londres en 1877-1878, para Whitehead nunca fueron o son el mismo objeto sino una danza de electrones que constituyen en cada momento una creación. Por eso llama a los acontecimientos, nexos entre entidades actuales y los considera últimos componentes de la realidad.

El acontecimiento deleuziano es algo distinto, es el lugar y momento en el que el mundo experimenta una bifurcación y se produce un *détournement* (doble desvío), (D, 52).

A Hegel no le habría gustado la idea. Era un pensador de la continuidad, como los matemáticos de su siglo. Pensaba que la Naturaleza no daba saltos y no le hubiera gustado pensar en misteriosas bifurcaciones. Puso el acento en señalar que el devenir conduce inexorablemente a un punto y que es tal que en su principio contiene su verdad. Concibe un devenir orgánico y usa las nociones de Vida y Espíritu. Lo explica con ejemplos, como el desarrollo de una flor:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y está igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.<sup>280</sup>

Lo troncal no radica en que remarque que cada categoría es opuesta a su contraria, ni la introducción de categorías dinámicas, sino en que conciba que el ser es un devenir, con unas características concretas pues recoge las polaridades.

---

<sup>280</sup>[FE 2/2; 3/12] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 2; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 12. Hegel usó la misma metáfora en sus lecciones de filosofía de la historia: “And as the germ bears in itself the whole nature of the tree, and the taste and form of its fruits, so do the first traces of Spirit virtually contain the whole of that history” J. Sibree, *The Philosophy of History*, Nueva York: Willey Book Co., 1944, p. 18; *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 45.

Deleuze distingue entre la *forma pura* de devenir y formas particulares de devenir *algo*, como la del devenir animal, el devenir sujeto y el devenir político, en ello existe similitud, pero añade algo más, que los devenires particulares toman la forma de multiplicidad: “En un devenir animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad”. (MM, 245).

No hubiera extrañado de haber sido conocida en su tiempo, a Hegel esa noción ligada a lo múltiple, quizás si la licencia de calificarlo como mónada pues para Hegel, la vida, lo **Uno**, en continuo devenir, aparece como *multiplicidad infinita de individuos finitos en “la unidad viva de lo múltiple”*. (Coppleston, VII, 133). No se trata éste de un punto vista muy distinto al de Deleuze, que indica que en cada ámbito no se debe pensar en términos de una multiplicidad discreta singular, sea la de Adán y Eva, sino en términos totales, pues hace falta un pensamiento poblacional y ser capaces de pensar la *simbiosis*”. (MM, 245).

Pero el que existan esas estaciones de coincidencia no impide el que la forma de pensar sobre el devenir sea muy distinta. Hegel, al que luego siguió Marx aporta una nueva forma de pensar de la que es ejemplo *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, donde se afirma que la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono, con curiosa inversión, o, generalizándolo, que en el ser (lo actual) está la verdad del devenir. En ésta concepción, en cada paso de la operación de *actualización*, se expresa una verdad que estaba implícita en lo actualizable. Con visión contraria a la del Boltzmann, que vio el mundo precipitándose hacia el desorden, Hegel lo ve enriqueciéndose progresivamente por lo que lo actualizable, tiene menos valor que lo actualizado, a medida que el mundo se muta en Espíritu en un proceso en que el devenir (werden) es motor y *única explicación* de todo cambio. Como vimos la noción de virtualidad deleuziana es completamente distinta.

Es por tanto el hombre aquello que él se hace mediante su actividad... El hombre es lo que debe ser mediante la educación, mediante la disciplina.... Tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser. [A diferencia del animal] donde su crecimiento es solo un robustecimiento cuantitativo.<sup>281</sup>

Se suele comenzar la historia con el estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real.... Por lo cual es el estado de naturaleza es más bien el estado de injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> (Hegel, LSFHU, 64)

<sup>282</sup> (Hegel, LSFHU, 105)

f) *Dialéctica*. Etimológicamente, dialéctica significa “a través de” con lo que queda asociada a una *mediación*. Aristóteles la definió como el arte de plantear problemas sobre el sujeto de un silogismo mientras la analítica como el arte de resolver los problemas conduciendo el silogismo a su conclusión lógica basándose en el *sentido común*. Durante siglos fue entendida como un método retórico, que en algunos casos oponía a una *tesis*, elementos contrapuestos, en su *antítesis*, debiendo surgir de ello una síntesis mientras que en otros se planteaba como confrontación de posiciones en busca de un ganador.

Plinio<sup>283</sup> pensó que en todo libro malo hay algo bueno y Deleuze que en todo buen razonamiento dialéctico hay algo malo. Es paradigmático, desde su título, lo expresado en el capítulo final de *Nietzsche y la filosofía*, titulado *Contra la dialéctica*.

No hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. La filosofía de Nietzsche tiene un gran alcance polémico; forma una antidualéctica absoluta, forma una auténtica antidualéctica; se propone denunciar todas las mixtificaciones que hallan en la dialéctica su último refugio. (Deleuze, 1971, 271)

El antihegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche, como el hilo de la agresividad y su obra es anti dialéctica.”(Ibid, p. 17)

Deleuze atribuye a Nietzsche el mérito el descubrimiento de un tipo de pensamiento que es anti dialéctico<sup>284</sup> , pues no se basa en la negatividad como camino a la positividad. (Todd, 1991, 25).

Hegel, buscando una síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo, encontró en la dialéctica una herramienta de mediación, un aliado natural, aunque desprestigiada por haber quedado en el pasado asociada a debates estériles. Distinguió la *dialéctica retórica* de la *verdadera dialéctica* de modo similar a cuando distinguió entre el falso infinito y el verdadero infinito, busca ennoblecer usos de términos útiles que habían caído bajo la sombra de la sospecha como colaboracionistas de la Escolástica. Con éste sentido depurado se usa en *La dialéctica del infinito*, contenida en la primera parte de *La Ciencia de la Lógica* y en *La doctrina del Ser*. El punto de partida de su exposición parece ingenuo.

Si a una cosa la llamamos A y a la otra B, entonces, en primera instancia B es entendida como otro. Pero A es igualmente el otro de B. Los dos son, en la misma forma otro y entendemos cada cosa como relación con otro

---

<sup>283</sup>Plinio el joven la aprendió de su tío (Epístolas,3,5) de quien la recogió Cervantes que la repite en el Quijote.

<sup>284</sup> El primer capítulo contiene un apartado titulado. *Contra la dialéctica* el último uno “Le surhomme: contre la dialectique

a través de la que retorna a sí misma” y de la afirmación de que el *ser puro y simple* no tiene determinaciones o diferenciaciones.<sup>285</sup>

Piensa luego en el *devenir singular*, de algo “determinado”, que deviene y entiende que, en todo caso, al hacerlo difiere de otra cosa también determinada, porque tiene otras determinaciones distintas y *entre ellas* la de no ser ese otro. No se nos oculta que en ese momento subyace el término escolástico de la *unidad*, pero razona como un escotista y con un quiebro salta de la ontología a su terreno, *la Lógica*, para afirmar que ese ente *es*, aquí está el problema, “la negación de la negación”, y defiende a continuación que la realidad *es* dialéctica, y que *lo negativo es su motor*, su *forma pura* de devenir.

Deleuze no puede aceptarlo. Rechaza la idea de que todo sea ser-en-potencia, algo que tiene la capacidad de ser, pero que todavía *no es efectivamente*. Piensa más bien que en todo, como en el caso de Alicia, el devenir es el resultado de que se tiren *dos direcciones*.

La dialéctica expresa todas las combinaciones de las fuerzas reactivas y del nihilismo, la historia o la evolución de sus relaciones. Al ocupar la oposición el lugar de la diferencia, se produce el triunfo de las fuerzas reactivas que hallan en la voluntad de la nada el principio que les corresponde. El resentimiento requiere premisas negativas, dos negaciones, para producir un fantasma de afirmación; el ideal ascético necesita del propio resentimiento y de la mala conciencia, como el prestidigitador de las cartas trucadas. Pasiones tristes en todas partes; la conciencia infeliz es el sujeto de toda la dialéctica. La dialéctica es en primer lugar el pensamiento del hombre teórico, en reacción contra la vida, que pretende juzgar la vida, limitarla, medirla. En segundo lugar, es el pensamiento del sacerdote, que somete la vida al trabajo de lo negativo; necesita a la negación para asentar su poder, representa la extraña voluntad que conduce a las fuerzas negativas al triunfo.(NF,272)

Puediera pensarse con la metáfora del hojalдре. Hegel parece pensar que el hojalдре, por tener el no ser en el él mismo es *todavía* efectivamente hojalдре. Siendo cierto que es más flexible el pensamiento de Deleuze con su reconocimiento en cada momento de una parte virtual y otra actual, no toda la crítica a Hegel es asumible sin más. El movimiento del pensamiento en la dialéctica, que ha sido caracterizado por S. Žižek puede ser útil, por ejemplo para pensar en el eterno retorno, eso sí, depurado ¡Otra vez!

La suspensión del movimiento es un momento clave del proceso dialéctico: el llamado ‘desarrollo dialéctico’ consiste en la *repetición incesante de un comienzo ex nihilo*, en la aniquilación y la estructuración retroactiva del contenido presupuesto.<sup>286</sup>

En ese proceso *inacabable de repetición*: “Todas las *contradicciones* se resuelven determinando *más estrechamente* las proposiciones contradictorias”, (Copleston. F. Tomo 7,

---

<sup>285</sup> Hegel. SL. pp. 82-105

<sup>286</sup> SOI, p. 162, cf. XXVII.

47) *por aproximaciones sucesivas de modo que la autoconciencia, plenamente determinada es el último resultado de todas las determinaciones de la conciencia.*

g) *Sistema*. El origen etimológico de la palabra *sistema* tiene su raíz en *constituir, com\_poner, disponer en orden*, aunque ésta exigencia pueda ser interpretada de modo más o menos rígido y pudiendo concebirse el ordenamiento como interno y externo.<sup>287</sup> Kant lo entendía como “la unidad de los diversos conocimientos sobre una idea”<sup>288</sup> y escribió que: “La *sistemática* del conocimiento es el encadenamiento a partir de un principio”.<sup>289</sup> Desde ésta perspectiva los sistemas son jerárquicamente ordenables, existiendo un arte de los sistemas, el de la “arquitectónica de la razón pura” y el máximo desafío para el filósofo consistiría en encontrar el vértice de la jerarquía, el *sistema absoluto que debe conducir a un saber del Absoluto*.

El esfuerzo por encontrar el vértice y realizar esta labor de arquitecto para crear obras *sistemáticas* no parecía descabellado, a la vista de obras maestras, como la *Ética more geométrico, donde* Spinoza crea una ciencia del ente en su totalidad, incluyendo el aspecto esencial de la libertad. Por eso los filósofos alemanes, lo intentaron.

Aunque en aquellos años y bajo aquella concepción de Ciencia y Filosofía, al modo de Wolf, no fuera descartable, al menos como ideal, hoy lo parece menos. No ha sido ni es necesario creer en la existencia de ese prodigio para que se hayan producido avances en Medicina en Matemáticas o en Filosofía. Platón y Aristóteles no lo aceptaron y los textos filosóficos no tienen por qué ser sistemas, aunque como dijo E. Trías hoy tienden a ser sistemáticos. Pueden ser también completos, al modo de las Sumas, como la de Santo Tomas, o poéticos como los de Zambrano o Hölderlin, o nómadas, como los realizados por Deleuze, que manteniendo su punto de vista, ordena en su cuaderno de bitácora todo en series, o puede negarse de entrada la posibilidad, como con aguda señal, mostró en su carátula el recopilador de las Mil y *una* noches<sup>290</sup>.

---

<sup>287</sup> Cfr. Heidegger p. 54

<sup>288</sup> (A832, B673)

<sup>289</sup>(A 645, B673)

<sup>290</sup>Hay un exceso sobre las Mil noches que lograrían su perfección. Esa apertura, esa casilla adicional, vacía siempre del fin del cuento, tiene antecedentes filosóficos y literarios, pero también simbólicos en lugares tan remotos como el ritualismo védico.

No es evidente que el mundo tenga que ser un sistema cerrado, arborescente, bien pudiendo suceder como apunta Schelling que surja justamente por la apertura de la palabra o como indica Deleuze que necesite una casilla *vacía*. Es concebible que los sistemas, como la figura matemática del toro, en la existencia, presenten inevitablemente un agujero.

Entre los que han intentado alcanzar la hazaña, se encuentra el autosatisfecho Hegel, que llegó a mirar desde arriba a cualquier antecesor, los prudentes, como Escoto Eurigena con su *De divisonne naturae*, al que tanto elogió Deleuze y quienes se desconsolaron al reconocer cada vía fallida y encontrar siempre en el horizonte mayores alturas. Un ejemplo singular es Schelling que renunció tres veces a la entrega de la versión definitiva de *Las Edades del Mundo* y a dedicó los últimos años de la vida a preparar la imposible tarea de la cordada final.

Después de Hegel la noción<sup>291</sup> cayó en descrédito. Nietzsche, en *El crepúsculo de los ídolos*, compuesto en Sils Maria en 1888, atacó con demolidoras palabras a los filósofos sistemáticos (nº 26) “Desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honradez”. Hace aquí personal lo que previamente fue hiriente, aunque abstracto:

La voluntad de sistema para un filósofo es, en términos de moral, una depravación refinada, una enfermedad del carácter; en términos ajenos a la moral una voluntad de hacerse más bruto de lo que se es, esto quiere decir hacerse más fuerte, más imperioso, más inculto, más autoritario, más tiránico...<sup>292</sup>

Se inicia con él una cascada de críticas contra los sistemas, como la de Kierkegaard, por motivos morales, y en otros autores por motivos psicológicos, religiosos o técnicos o como pensaba Cioran<sup>293</sup> porque: los grandes sistemas no son el fondo más que brillantes tautologías”.

Frente a ellos el inmenso Hegel pensaba que la filosofía es un sistema cuya vocación es pensar en el Absoluto y que «Un filosofar sin sistema no puede ser científico», Deleuze ofrece un nuevo contenido para el concepto de sistema por lo que no es posible estimarlos en términos de arquitectónica. Escribió:

---

<sup>291</sup>Heidegger recopiló las notas características de la concepción de un sistema en el siglo XVIII: i) El predominio de las matemáticas como criterio de cientificidad, ii) La exigencia de auto fundamentación lo que destaca la certeza frente a la verdad, iii) La concepción de la certeza como certeza cogito iv) La ratio, como tribunal que juzga la determinación fundamental del ser, v) el alejamiento de la autoridad eclesial vi) La liberación del ser humano orientándolo a la actividad creadora.

<sup>292</sup> XIV, p. 353.

<sup>293</sup> Cioran, 2014, Aforismo “Adios a la filosofía”

Creo en la Filosofía como sistema<sup>294</sup>...[Hasta aquí con Hegel]... Pero, para mí, el sistema debe estar en perpetua heterogeneidad, [Esto contra Hegel] debe ser una heterogénesis, algo que me parece a mí nunca ha sido alcanzado.<sup>295</sup>

“Hoy se dice que los sistemas<sup>296</sup> han quebrado, pero es sólo el concepto de sistema que ha cambiado». Con ello se quiere decir que el sistema debe dar razón de la génesis, [Lo que intentó Hegel] pero además de lo heterogéneo, del surgimiento de la diferencia, de la aparición de lo Nuevo. [Lo contrario que en Hegel]. Hegel, en el Preámbulo a las “Conferencias sobre la Historia de la Filosofía” enseñó que la Historia de la Filosofía debe ser considerada una galería de héroes del razonamiento y que sus teorías no son meras opiniones, sino opiniones filosóficas, que alcanzan su valor por el hecho de verse como un sistema, incluyendo explícitamente la metáfora de que si no se hace así los árboles no dejan ver el bosque.”<sup>297</sup>

Cuenta Annie Dillard, premio Pulitzer de ensayo,<sup>298</sup> que, en su juventud, en Pittsburgh disfrutaba ocultando alguno de sus centavos para que alguien lo encontrara. Lo escondía en los agujeros de algún adoquín levantado y escribía luego carteles orientadores: “sorpresa más adelante” disfrutando con el pensamiento de que alguien se beneficiaría de ese regalo gratuito del universo. Parece pensar Deleuze que la búsqueda del idealismo alemán de *principio filosófico de la ciencia* de la filosofía tiene algo de la ingenuidad quien siguiera las indicaciones de esos carteles y que mejor es para el filósofo una aproximación empírica que seguir infatigablemente los carteles pues al final es escaso el valor del tesoro, de la gratuidad que ofrecen.

*i) Historia de la Filosofía.* Para Hegel la historia de la filosofía era el reflejo y una prueba más de la existencia de un proceso que es un progreso. Deleuze tuvo que elegir entre varias opciones para desarrollar su vida académica: la fenomenología, la filosofía analítica o la historia de la filosofía, y eligió ésta pero la abordó de modo muy distinto a como lo hizo Hegel y a como la abordaban sus contemporáneos, porque la disciplina, enseñada al modo francés, le parecía a Deleuze un conjunto de «Formidables escuelas de la intimidación» y por ello quiso: «adelantar en éstas cuestiones renunciando a la perspectiva estrechamente histórica del antes y el después,

---

<sup>294</sup> La idea clásica de sistema era la de Wolf y Spinoza. Wolf intentó con persistencia reducir los principios de identidad y de razón suficiente a un principio único. Sería el utilizado en todas las deducciones. Sistema era tener un principio único.

<sup>295</sup> Cfr. Smith, 2012, p. 35

<sup>296</sup> Dieter Heinrich, 2008, p. 32. Citado en MQN, p. 21 “ [en Kant] El sistema de la filosofía no es ya por lo tanto una estructura ontológica de la realidad, sino un sistema puro y completo de todas las afirmaciones y pruebas metafísicas”

<sup>297</sup> Ese enfoque correspondería a la Historia de la Ciencia «que se desarrolla en un tiempo propiamente serial ramificado en el que el antes designa siempre bifurcaciones futuras, y donde los nombres de los propios sabios señalan los puntos de ruptura y de encadenamiento» Por supuesto siempre se puede, y a veces resulta fructífero interpretar la de la filosofía de acuerdo con este ritmo científico .. pero no resulta plenamente satisfactorio puesto que precisamente significa hacer de la filosofía una ciencia» (QPH?, 125) lo que de hecho fue la aspiración de Kant y Hegel. Para Deleuze no es posible para el filósofo pensar en la Historia de la Filosofía como un campo de conocimiento al cual accediera el filósofo para descubrir en él materiales de su interés sino que es más cercana a la abstracción en la propia experiencia de lo que es compartido por todo conocimiento.

<sup>298</sup> Annie Dillard, *Una temporada en Tinker Creek*, Madrid: Errata naturae, 2017.

para considerar *el tiempo de la filosofía* más que la historia de la filosofía. Se instaló en un tiempo estratigráfico, *distinto al histórico*, en el que el antes y el después tan sólo indicaban un orden de superposiciones”. Tras dudarlo mucho tiempo establece una oposición entre devenir e historia, por la insuficiencia de ésta.

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Lo que la historia capta de un ser son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento en su devenir escapa a la Historia.<sup>299</sup>

Cuando se aplica a la Filosofía ofrece una visión muy distinta a la hegeliana, pues no pretende mostrar una secuencia en progresión sino coexistencia de planos:

La vida de los filósofos lo que es más exterior a su obra, obedece a leyes de sucesión ordinarias; pero sus nombres propios coexisten y brillan, sea como puntos luminosos que nos hacen pasar de nuevo por los componentes del concepto, sea como los puntos cardinales de un estrato capa que no cesan de volver a nosotros, como las estrellas muertas cuya luz es más viva que nunca. *La filosofía es devenir, y no historia*; es coexistencia de planos y no sucesión de sistemas.

No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esa historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente en la historia pero que no proceden de ella. ¿Cómo iba a proceder algo de la historia? Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico. (QPH?, 97)

j) *Repetición*. Žižek, que junto con Mladen Dolar y Alenka Županec han intentado leer a Hegel a través de Lacan, han defendido que las limitaciones del enfoque han aparecido cuando se ha hecho manifiesto la “*incapacidad de Hegel para pensar la repetición pura*”, (MQN, p.3) la diferencia de lo que sucede en Deleuze en que profundiza en el concepto, en su obra maestra.

k) *Lo negativo*. El término “negativo” no significa aquí triste o pesimista como cuando es utilizado en las crónicas futbolísticas para calificar a los comentarios de los periodistas poco afines. Schelling calificaba la filosofía de Hegel, así lo interpreta Löwith<sup>300</sup>, como *negativa*, y no por eso mismo reprochable, por seguir el sendero de la lógica, sino por conceder a sus resultados una dignidad ontológica que debe rechazarse pues: “*la lógica no es más que lo meramente negativo de la existencia*” [*das bloss Negative der Existenz*] (Pardo, 81), en vez de ocuparse de la existencia real. Por este camino no se puede alcanzar lo real pues “la filosofía

---

<sup>299</sup> Deleuze, *Conversaciones*, 1999, p. 267.

<sup>300</sup> Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Argentina, F.C.E., 2006, p. 9.



negativa solo se ocupa de la *posibilidad* [Möglichkeit]” pues conoce todo en el puro pensamiento como independiente de toda existencia.

En Deleuze se somete a crítica lo negativo, pensando sus límites, y haciendo solo reproche del concepto por su mal uso.

La dialéctica se define por tres ideas, la contradicción, la tristeza y la positividad de lo negativo. En Nietzsche la relación esencial de una fuerza con otra no se concibe como un elemento negativo en la esencia. En su relación con la otra, la fuerza que se hace obedecer no niega la otra o lo que no es, afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia. (Deleuze, 1971. 17)

l) *La diferencia*. La noción hegeliana de *diferencia* es abstracta y nominal y sus términos son *homogéneos*. Por el contrario, quiso Deleuze desarrollar una noción de *diferencia afirmativa*, opuesta a la concepción que hace de la diferencia un momento (LE, 186-187) evanescente del Ser. Crítica que en Hegel “... permanecemos sólo con una diferencia mediada por la representación” porque “Hegel sustituye el juego de lo negativo por el juego de la diferencia y el diferencial”.

m) *Fisura o grieta entre lo finito y lo infinito*. Hegel indagó en la fisura existente entre naturaleza y libertad, sujeto y objeto, no por mero interés académico, sino porque en aquellos tiempos convulsos, la Filosofía todavía era el guardián de la posibilidad de la cura, la urdimbre sobre la que la razón, como Aracné, mecía un hilo, el del discurso, para dar forma a la esperanza de que exista una forma de vivir alejada de la opresión y del dogmatismo. Creyó que la creación del mundo inicia la Historia, que se culminará con la *conciliación de lo finito y lo infinito* y *que no sería* cualquier contenido religioso el que produjera la deseada conciliación, sino sólo el cristiano, por ser la religión que fundó la cultura donde se había desarrollado el proceso de despliegue del Espíritu. Los idealistas alemanes se esforzaron, con un esfuerzo que los pensadores ingleses como Russell consideraron locura, intentar soldar, sintetizar, colmar una grieta.

Deleuze no toma como objetivo saltar la grieta, pero al acercarse a ella, en sus síntesis del tiempo, es capaz de explicar la forma del quebrado sujeto que identifica el idealismo y la génesis en su interior de la huella del tiempo.

Tanto Hegel como Deleuze comprendían el problema y los dos defendieron la perspectiva de Heráclito frente a la de Parménides para abordar la cuestión.<sup>301</sup> Hegel pensó que podría triunfar donde Kant, Fichte<sup>302</sup> y Jacobi fracasaron y resolver el problema de la síntesis.

Deleuze no intenta reconciliar polos *sucesivamente hasta alcanzar la fusión en lo Absoluto*, sino que *se instala en la diferencia* entre los dos polos, pues es la única empíricamente observable y encuentra allí una solución inesperada, para cuya cabal comprensión son necesarias herramientas matemáticas.

Ha llegado el momento, extendida una parte del pensamiento idealista, de plegarlo en direcciones privilegiadas y tratar conceptos como el, infinito, Dios, el falso infinito, la diferencia, grieta. Para plegarlo utilizaremos unas herramientas que describimos a continuación.

---

<sup>301</sup> González, R., 2006, *passim*.

<sup>302</sup> En *Lecciones de Historia de la Filosofía*, publicada póstumamente, muestra a Fichte como el final de la historia de la filosofía justificando el giro que supuso su pensamiento y sus limitaciones. «Fichte no alcanza la idea de la razón como la perfecta y real unidad de sujeto y objeto, del yo y el no-yo; es sólo, como sucede con Kant, representada como el pensamiento de una unión en la creencia o la fe, ... Puesto que el ego está fijado al no ego y *es sólo como siendo opuesto, se convierte en perdido en esa unidad...* El cumplimiento de este propósito es de hecho *llevado más y más allá retrocediendo en el mal infinito sensual...*». Un caso más de fracaso por situarse en el lado de la subjetividad.

## CAPITULO 2. HERRAMIENTAS MATEMATICAS

Deleuze emplea en su obra conceptos matemáticos. Toma algunos de geometría clásica, como los de punto, línea o plano, otros de la geometría diferencial, como multiplicidad o variedad y otros del análisis, como continuidad, singularidad y límite. Su uso, con sentido técnico, toma especial importancia en el periodo que media entre *El Bergsonismo* (1966) y *El pliegue* (1988). Por usarlos, Sokal y Bricmont le acusaron, como a muchos otros, de haberlos utilizado para deslumbrar al auditorio, sin el debido rigor, aunque no se trate de una crítica justa. Emplea los términos de un modo instrumental, en algunos casos como sucede con el término *plano*, enriqueciéndolo con un doble sentido, siempre con relevancia filosófica, y en otros, como sucede en el caso de los diferenciales, prolonga debates clásicos desde una nueva perspectiva, para ilustrarlos con ejemplos. El autor es perfectamente consciente del peligro de usar estos conceptos fuera de su ámbito natural, pues puede ocurrir que se empleen en metáforas arbitrarias o se fuercen sus aplicaciones. Tiene buen cuidado, así lo explica, en sortear esos peligros con la restricción consistente en tomar de los operadores científicos un carácter conceptualizable buscando que converjan con la ciencia y evitando con ello la necesidad de recurrir a metáforas. Su desarrollo de conceptos como la multiplicidad los enriquece y no es en absoluto comparable con los extremos provocadores de Lacan.

El estudio de su relación con las nociones matemáticas (Duffy, 2013, *passim*) ha seguido tres direcciones: i) Cómo estudia la Historia de las Matemáticas para detectar problemáticas entendiendo como tales “el conjunto de un problema y sus condiciones”; ii) Su forma de mapear, para una problemática dada, la relación entre la Historia de las Matemáticas y la Historia de la Filosofía y iii) La forma en que sintetiza ideas filosóficas y matemáticas creando nuevos conceptos.

Hemos ya recordado en la Introducción que, en parte por su acercamiento a las Matemáticas, se ha dicho que el propósito de Deleuze consistió en dar al estructuralismo su filosofía trascendental, justificando esa afirmación mediante sus textos: “El estructuralismo no es separable de una filosofía trascendental nueva”. (ID, 228), pero que no es el caso.

Su propósito al emplear las matemáticas es completamente distinto al del primer estructuralismo, el de L. Strauss que, por ejemplo, buscó apuntalar sus teorías con las

matemáticas tratando, con la ayuda de André Weyl (1906 - 1998), de considerar las transformaciones del parentesco como una estructura algebraica, un grupo. Ese esfuerzo, sin cuestionar su mérito, supone un retorno neoplatónico y está basado en la creencia implícita en que el libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático. Tampoco es comparable su estrategia a la de Lacan, que, en el ámbito de la Psicología, expuso sus teorías auxiliado por distintas ramas de las Matemáticas, mucho más abstractas que la geometría (euclídea), con nociones de teorías de nudos, como el nudo borromeo, de topología, por ejemplo, en la consideración del deseo como un toro, pero excediéndose al no considerar éstas figuras metáforas, así se explica en el texto de Sokal, sino como *la realidad misma*.

Deleuze utiliza las matemáticas para ilustrar, para crear correspondencias con estructuras abstractas, pero no pretende afirmar la existencia de isomorfismos estructurales entre la realidad y determinadas estructuras algebraicas o topológicas ni mucho menos describirlos.

Algunos autores como M. de Landa<sup>303</sup> y J. Protevi, que han estudiado y divulgado a Deleuze han mostrado modos en que los conceptos matemáticos usados por el pensador francés pueden ser empleados, en una filosofía del devenir, como alternativa a los métodos clásicos usados por los filósofos esencialistas, como el dialéctico mostrado en el Sofista con el ejemplo del pescador de caña. En éste caso se busca, con las sucesivas distinciones, la diferencia específica. Afirman que con las herramientas deleuzianas, se podrían buscar *formas de reconocer el modo de devenir algo y singularidades* en los procesos. No hay duda de que *podrían* ser empleadas, y su exposición es original, aunque Deleuze en absoluto pensara en clasificar a las virtualidades mediante el concepto, por ejemplo, entre los citados por De Landa de *espacio de fases*. Estas investigaciones y otras similares son brillantes e incluso útiles, pues quien conoce éstos conceptos, puede encontrar analogías en el pensamiento de Deleuze, pero hay que recordar que Deleuze, más allá de su razonable conocimiento de las series y del muy

---

<sup>303</sup> Manuel de Landa, cineasta y escritor, interesado en la arquitectura y en la programación los utiliza la idea de espacio de fases o de *estados*, desarrollada por el matemático francés Henri Poincaré (1854-1912). Se utiliza para capturar el comportamiento de las variables que caracterizan la evolución de un proceso dinámico y permitir su visualización y tratamiento. Para representar un sistema, por ejemplo un péndulo o de las bolas de un billar, se siguen cinco pasos: a) Identificación de los aspectos relevantes de la evolución del sistema que son denominados "*grados de libertad*" b) Construcción de un espacio abstracto con tantas dimensiones como grados de libertad identificados, c) Representación de cada estado del sistema en un instante en el espacio abstracto por el valor en ese momento de las variables asociadas a los grados de libertad, d) Descripción del movimiento del punto con lo que se representan los estados cambiantes del sistema, con el tiempo como parámetro y e) Resolución de las ecuaciones que describen la trayectoria<sup>303</sup>. Muestra con ello como es posible clasificar realidades ahora entendidas como procesos con éstas herramientas satisfaciendo la condición de no recaer en un nuevo esencialismo.

detallado interés en la continuidad y la multiplicidad, que estudiaremos más adelante, se encontraba más cómodo interpretando el pensamiento de los filósofos de las Matemáticas, como Albert Lautman (1908-1944), que proponiendo similitudes, y por eso no cometió excesos, como los de Lacan, aunque sus ideas puedan traducirse a un lenguaje abstracto.

En los sucesivos apartados de éste capítulo trataremos tres conceptos: El concepto de multiplicidad, los conceptos de serie convergente y divergente y el concepto de número surreal. El uso combinado de los tres permite la aplicación de la notación esbozada a la realidad y con ello la posibilidad de utilizar un punto de vista común para el pliegue del pensamiento del idealismo alemán con el Deleuze.

## **2.1 DEL MANNIGFALTIGKEIT A LA MULTIPLICIDAD**

En el año 1990, en plena madurez, con su obra fundamental ya escrita, caracterizó Deleuze a éste concepto como esencial en su pensamiento:

Usted ha comprendido perfectamente la importancia que tiene para mí la noción de multiplicidad, *es lo esencial...* multiplicidad y singularidad están ligadas esencialmente (la singularidad es tan diferente de lo universal como de lo individual y añade:

Porque creo que aparte de las multiplicidades lo más importante para mí ha sido la imagen del pensamiento. (DRL, 328)

### **2.1.1. EL ORIGEN DEL CONCEPTO MULTIPLICIDAD**

Citando a Deleuze (Deleuze, 1991, 115–118), la enciclopedia Stanford de Filosofía señala que el concepto de multiplicidad tuvo dos destinos en el siglo XX: Bergsonismo y Fenomenología. Son ejemplos la *Lógica formal y transcendental* (1929) de Husserl, y también en el “*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*” de Bergson.

El concepto de multiplicidad<sup>304</sup> fue elaborado por los dos autores a partir de la noción de *multiplicidad matemática* creada por Bernhard Riemann (1826-1866), que a su vez se apoyó en los trabajos realizados por C. F. Gauss (1777-1855) para generalizar la noción de superficie.

Deleuze, en *Bergsonismo*, atribuyó a Bergson, con escasa mención a Husserl, su desarrollo en el ámbito de la filosofía, mediante el desarrollo de los conceptos de *multiplicidad numérica e intensiva*. H. Bergson, en su *Introducción a la Metafísica*, desarrolló tres ejemplos de multiplicidad intensiva (o de *penetración recíproca*), todos ellos parcialmente insatisfactorios. El primero consiste en cinta que se enrolla en un carrete al tiempo que se desenrolla del segundo, caso analizado por Heidegger, que permite pensar en la duración danado imagen física a la idea de que, mientras nos hacemos mayores, nuestro pasado aumenta, nuestro futuro decrece, como sucede con el hilo en los dos carretes. La imagen subraya la continuidad sin yuxtaposición, con la limitación de presentar una imagen de la duración homogénea, que conduciría a deducir que dos momentos cualesquiera en la conciencia serían idénticos en contra de lo que explícitamente señala Bergson. La segunda imagen es la del espectro luminoso, que presenta la ventaja de expresa la heterogeneidad entre dos puntos, aunque con el defecto de que los distintos colores se yuxtaponen, mientras que Bergson afirma que: “la pura duración excluye toda idea de yuxtaposición, exterioridad recíproca y extensión”. La tercera propuesta es la de una banda elástica que se pone en tensión. Pide el pensador imaginar que se contrae la banda hasta un punto matemático que represente la hora de nuestra experiencia y luego elongarla, siendo ello una imagen de la duración, pero demasiado cargada de extensión.

Con su técnica de hacer hijos en la obra de otro, Deleuze denominó continuidad *intensiva*, con idea de Leibniz, a lo que había sido nombrado como *penetración recíproca* por Bergson y desarrolla adicionalmente la noción de multiplicidad de sentido.

Abre el camino a su estrategia el hecho de que, si se presenta la multiplicidad como sustantivo, es posible calificarla y distinguir así distintos tipos de multiplicidades. Su enfoque

---

<sup>304</sup> Cfr. Mayer, 2008, p. 7 y ss se explica en detalle las dificultades de traducción derivadas del hecho de que el termino técnico alemán es traducido con sentido matemático por *manifold*, a su vez traducido habitualmente por *variedad* mientras que Deleuze usa el termino multiplicité alejándose con ello del sentido matemático y obligando a los traductores a decidir al traducir al inglés entre “multiple” lo que sucede en la mayoría de los casos cuando sería mas natural remarcar la oposición entre “*The One and the Many*”. Cfr. Louise Burchill. *Translator's Preface: Portraiture in Philosophy, or Shifting Perspectives* in *The Clamor of Being*, pp. vii, xxiii, xviii.

recuerda al de Bergson, que, al estudiar el *impulso vital*, escribe que la pregunta adecuada para abordarlo no es la que cuestiona su condición de uno o múltiple *sino* la que indaga *qué tipo de multiplicidad es*. Actuando así consideró “los datos inmediatos de la conciencia” una multiplicidad en *El pensamiento y lo moviente*, una multiplicidad heterogénea, más difícil de pensar que las *cuantitativas*, como las formadas por rebaños,<sup>305</sup> las formadas por elementos semejantes aunque no idénticos, distinguibles y numerables que ocupan posiciones distintas en el espacio.

Con regla simplificadora, concluye que las *cuantitativas* corresponden a lo muerto y las *cuantitativas* o *continuas* a la vida.

Volvamos a esa historia de la multiplicidad, porque fue un momento *muy importante la creación de ese sustantivo*, precisamente para escapar a la oposición abstracta<sup>306</sup> de lo múltiple y lo Uno, para escapar a la dialéctica... para llegar a pensar lo múltiple en estado puro, para dejar de considerarlo como el fragmento numérico de una Unidad o Totalidad perdidas, para distinguir tipos de multiplicidad. (MM,39)

Describiremos a continuación el origen del concepto de multiplicidad, origen de la herramienta utilizada por Bergson que a su vez sirvió de base al pensador francés.

## II

Bernhard Riemann, además de Matemáticas, estudió teología y filología en Gotinga y siguió las clases de filosofía de Herbart, un seguidor de Fichte del que tomó algunas ideas para acotar la noción de multiplicidad, en su “Habilitationvorstrag”<sup>307</sup> (1854), quizás la tesis de habilitación más famosa de la Historia de las Matemáticas. En ella hizo dos sucintas referencias al concepto, *Mannigfaltigkeit* (en: manifold, es: variedad), que ya figuraba en publicaciones de su maestro, Gauss.

Este, el llamado con razón Príncipe de las Matemáticas, alcanzó a comprender la potencia de los números complejos que, incorporando un solo término *i*, permitían la solución

---

<sup>305</sup> *Time and Free Will*, pp.76–77 Trad.Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ediciones Sígueme, 2006.

<sup>306</sup> Se trata de la cuestión equivalente a la que surgió en el siglo XIV, la forma de la pregunta por la relación de la sustancia, una, con los atributos, múltiples cuya historia ha sintetizado J.L Pardo.

<sup>307</sup> José Ferreyrós. *Labyrinth of thought; “A History of Set Theory and its Role in Modern Mathematics”*. Birkhäuser Verlag, Basel, 1999.

de todas las ecuaciones algebraicas, y permitían integrar a lo largo de trayectorias incluso si estas tenían singularidades y buscó su aceptación plena como objetos matemáticos. (Gauss 1863/1929 Tomo II, p. 175-176) Roger Penrose ha mostrado en *El camino a la realidad* que los complejos, por más imaginarios que sean denominados, también mantienen correspondencia, como los negativos, con la realidad. (Penrose, 2004, *passim*). La idea de la tesis de Riemann era que con la noción de multiplicidad se podía dar un nuevo fundamento a las Matemáticas basada en la noción de clase, que, en aquella época, así lo hizo Russell, denominaba a lo que hoy llamamos conjunto.

Los matemáticos estaban preocupados por el hecho de que las distintas ramas de las Matemáticas se presentaban dispersas, sin un fondo común: Álgebra, Análisis, Teoría de los Números Geometría. Al asociar números a dimensiones de una forma sofisticada se buscaba la unificación, en aquel caso de la Geometría y no un mero procedimiento mejorado de operación.

Por avanzar decisivamente hacia esa fundamentación común de todas las ramas de las Matemáticas, ganó fama duradera. Se le reconoce que anticipó con clarividencia, o al menos sentó las bases de los desarrollos, del grupo Bourbaki y de las matemáticas modernas.

En aquellos años, las funciones como  $z = f(x, y)$  se entendían como donadoras de valores (de la variable  $z$ ) que, en términos geométricos, representaban la cota de la superficie correspondiente a puntos del plano  $(x, y)$ , de modo que un punto como  $(2, 6, 3)$  mostraba un punto con cota 3 perteneciente a una “superficie” en el espacio. La cota se medía por referencia a unos ejes cartesianos *extrínsecos* a la superficie. Con las técnicas desarrolladas por Descartes y por Fermat se describían las superficies y sus propiedades en la cercanía de cada punto, pero siempre referidas a ejes, coordenadas *extrínsecas*.

Gauss creó nuevas técnicas para describir las superficies en coordenadas **intrínsecas**, relacionándolas solamente con propiedades locales. Por ejemplo, en el caso de querer encontrar el radio de curvatura de una curva plana en un punto, en vez de trazar dos perpendiculares, *un movimiento hacia el exterior*, a dos tangentes en dos puntos próximos, cerca del punto considerado y aceptar que su intersección es el centro de curvatura y medir la distancia desde él a las tangentes, para encontrar el radio, Gauss *usó la diferencia* de la dirección del vector tangente trazado en esos mismos dos puntos, el ángulo entre las dos tangentes en dos puntos *diferentes*, pero cercanos. Quien dice la curvatura dice todas las medidas necesarias, con conceptos geométricos asociados, como plano osculador o geodésica.



Así se desarrolló la *Geometría diferencial*, con técnicas alternativas a las algebraicas concebidas por Descartes y Fermat. Las relaciones entre los valores de las variables, en puntos próximos se expresaban como *tasas de cambio* y la idea básica era la posibilidad de expresar las relaciones deseadas en un espacio abstracto, basando los cálculos en las tasas de cambio internas.

Sobre ésta base y esta idea, Riemann elaboró la idea de *multiplicidad*, “*Mannigfaltigkeit*”, entendida como una *magnitud de n dimensiones* creyendo que con esa *noción se podía dar un nuevo fundamento común (Grund) a las Matemáticas. Basaría las Matemáticas en la noción de clase* convirtiendo en realidad una idea de su maestro:

Quando los objetos no pueden ser ordenados en una única serie ilimitada sino cuando pueden ser ordenados solamente en una serie de series, lo que viene a ser lo mismo, en una “multiplicidad” de dos dimensiones, y si hay relación entre las relaciones de las dos series o entre las transiciones de la una a la otra .... el matemático *abstrae completamente la cualidad de los objetos* y el contenido de sus relaciones; *se ocupa exclusivamente de considerar las relaciones entre ellas.* (Las cursivas son nuestras)

En ésta frase se encuentra la simiente de una *teoría general de las dimensiones* y en ella el filósofo deleuziano recuerda el papel de las dos series entre elementos heterogéneos.

La enorme profundidad de la idea no puede quedar enmascarada por una lectura trivial. Una cosa, lo trivial, es asociar a un punto abstracto varios números, por ejemplo, sus tres coordenadas, y decir luego que se opera en un espacio de dimensión tres, lo que los físicos hacían habitualmente y otra muy distinta afirmar la posibilidad de describir *en base a las diferencias inmanentes un proceso*, sin referencia alguna a una base exterior, apoyándose en una *dimensión interna*. Con este segundo y profundo objetivo Riemann ideó una forma de construir multiplicidades, retomando en el ámbito de las Matemáticas la idea *de generación mecánica* que tuvo su origen en Aristóteles y Proclo y que sería prolongada luego por Deleuze en la noción *de máquina de efectuación*. En una carta a Dedekind en 1883 explicaba:

Por *manifold o conjunto* entiendo, en general, *cada Muchos que puede ser considerado como un Uno*, por ejemplo, cada colección de elementos que pueden ser reunidos en un todo a través de una idea, y con ello creo definir algo similar a la platónica *eidos o idea*.

Lo verdaderamente original en Riemann es que fue capaz de pensar en un punto separándolo del espacio en el que se incluye. Lo que había sido un perdigón pequeñísimo, en expresión de Cayley, deja de ser pensado como algo infinitamente pequeño, en un sitio, para ser totalmente lo que es sin subordinación alguna, a un estar en algún lugar absoluto previo.

Puntos y líneas dejan de ser súbditos respectivamente de líneas y planos y pasan a ser conceptos que pueden ser creados sin referencia externa, como los personajes de los mundos mágicos, de Tolkien, que se encuentran allí sin ser creados por los dioses.

Concebida así la noción de multiplicidad es tratada “como una variable que admite distintas formas de determinación.”<sup>308</sup>

El concepto de magnitud es sólo posible cuando hay un concepto general antecedente que admite diferentes *determinaciones*. Dependiendo de si existe una *continuidad* entre estas determinaciones forman una multiplicidad discreta o continua. Las determinaciones individuales son llamadas en el primero de los casos *puntos* y en el segundo *elementos* de la multiplicidad (Manifoldness). Los ámbitos cuyas determinaciones forman una multiplicidad discreta son tan comunes que, al menos en las lenguas cultivadas, para cualquier cosa dada es siempre posible encontrar conceptos en el que estén incluidas. De las continuas hay pocos ejemplos. El sonido y el color son algunas de ellas.

En “*Sobre las Hipótesis en que se apoyan los fundamentos de la Geometría*”, aportó dos novedades que han conducido a la noción actual de manifold o “variedad”: a) Tratar funciones definidas en el dominio de los números complejos, lo que ya había sido barruntado por Gauss y b) La consideración de sucesivas cartas (patches). Por ejemplo, la superficie de Riemann correspondiente a  $y = \log(z)$ , donde  $z$  es complejo, puede ser visualizada como una rampa espiral que ha sido aplanada, aplastada, plegada, sobre un plano. Un pastelero utilizaría la metáfora del hojaldre y Deleuze la noción de pliegue. Su trabajo fue continuado por el de Cantor:

Yo llamo un agregado [Inbegriff], a un conjunto de elementos *de cualquier ámbito conceptual*, bien definidos, si sobre la base de sus definición y como consecuencia de la aplicación del principio de tercio excluso, debe ser reconocido el hecho de que está totalmente determinado si un objeto arbitrario de este ámbito pertenece al agregado o no, y también si dos objetos en el conjunto, a pesar de diferencias formales en el modo en que son dados, son iguales o no. [1932, p. 150]<sup>309</sup>

Cuando se extendió la noción de multiplicidad (variedad), a cualquier número de dimensiones en cualquier tipo de espacio, usando  $n$ -tuplas ordenadas se sentaron las bases de la noción de *campo* en Física, que asocia a los puntos en el espacio, una magnitud física. Por ejemplo, el campo gravitatorio asocia a cada punto en el espacio un vector fuerza. Para representar esas realidades, a veces basta con un solo número, como la temperatura, campo escalar, a veces se necesita un vector, como sucede con la velocidad o la fuerza, a veces un

---

<sup>308</sup>Alguna traducción del alemán al inglés usa *especialización*.

<sup>309</sup> W.W Tait. *Cantor's Grundlagen and the Paradoxes of Set Theory*. <http://home.uchicago.edu/~wwtx/cantor.pdf>

tensor, como el de tensiones asociadas a un punto o como el campo momento-energía de la Teoría General de la Relatividad. Se describe la realidad en cada punto con conjuntos de números cuyas relaciones no son libres, pues sus valores, cuando se cambian los ejes *externos* con respecto a los que se determinan, cambian conforme a ciertas leyes. La idea de *campo*, es utilizada por Deleuze, en su concepto de “campo trascendental” que le es necesario para fundamentar su método de empirismo trascendental.

Finalmente, éste es el concepto que Bergson, buen conocedor de las matemáticas como Husserl, utilizó en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*<sup>310</sup> en cuyo segundo capítulo distingue los dos tipos de multiplicidades, a las que ya nos hemos referido:

a) *Multiplicidad numérica, discreta*. Fueron las que estudió en primer lugar Bergson. Son obtenidas por yuxtaposición y están formadas por elementos espaciales, extensos. Una manada de diez lobos, como aquellas en las que pensó Deleuze en *Mil Mesetas*, está sometida por el número diez, como los dedos de las manos. Al tratar éstas *multiplicidades* destaca dos ideas: a) Cada número, como el diez, representa una multiplicidad, incluso la unidad es una multiplicidad y, b) Las multiplicidades son *alcanzadas*, desde el exterior, *por abstracción*, creadas por quien cuenta, ordinalmente. Tienen dos dimensiones, que son el espacio y el tiempo.

b) *Multiplicidad de penetración recíproca*. Un ejemplo es la de conciencia, que es un Uno *en variación incesante* donde se entrelazan muchas vivencias.

Bergson<sup>311</sup> explicó que la forma habitual de relacionarnos con las multiplicidades sucede en la observación de entes separados entre sí en el espacio, como los rebaños, por lo que al pensar en el flujo de otras, como la conciencia, tendemos a reproducir esa misma estructura de partes extra partes, creando ficticias separaciones mentales e introduciendo una falsa multiplicidad numérica, donde realmente no existe, por existir una intensiva. Sostiene que: i) El número [multiplicidad en sí mismo] se reduce a lo cardinal, colección de unidades y que lo ordinal es extrínseco siendo su utilidad la de dar el nombre que conviene a la colección; ii) no basta con decir que el número es una colección de unidades sino que falta añadir que las

---

<sup>310</sup> Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, París, 1970.

<sup>311</sup> A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de «pénétration réciproque», toute différente de la multiplicité numérique – la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, - est le point de vue d'où je suis parti et où je suis constamment revenu » En carta contenida en H. Höffding, *La philosophie de Bergson*, Alcan, 1916 citada después de Mélanges, p. 1148

unidades son idénticas entre ellas, o al menos que se las supone idénticas desde que se las cuenta; que iii) el espacio es la condición del número, y que: iv) un número es una unidad por el acto simple de la inteligencia y es múltiple en sí mismo por las sub-divisiones sobre las que lleva la recopilación.

Husserl, por su parte, consideró el número como un tipo de multiplicidad y frente a él opuso otro tipo. Cuando entro a un cuarto y veo que hay "muchas gente" o cuando miro al cielo y veo "muchas estrellas no hay multiplicidad numérica sino un agregado sensorial que se presenta como una multiplicidad "implicada", una multiplicidad cualitativa. Habla de "caracteres cuasi-cualitativos", o de una multiplicidad organizada, o de "factores figurados", como sucede en una melodía.

El paso de los segundos en el reloj, en el capítulo II de los Datos Inmediatos, puede entrar en una multiplicidad numérica, pero cuando estoy distraído, ¿qué pasa? Se funden en una multiplicidad no-numérica cualitativa. Multiplicidad de fusión, de interpenetración. Es verdad que en Bergson se trata de una fusión; no así en Husserl, ni en Stumpf, que señalan que más que los elementos, son las notas de una melodía las que son claramente apercibidas.<sup>312</sup>

Estas multiplicidades como la multiplicidad recorrida por el segundero del reloj cuando estoy distraído, en el ejemplo puesto por Bergson, o las cualidades Gestalten estudiadas por Husserl como las de la jarra de Rubin son para Deleuze, no para Bergson, las «puramente filosóficas». (QPH?, 128), por lo que desarrolla el concepto. Le interesan las multiplicidades a las que llama *intensiones*, por oposición a las primeras, a las extensivas, a los rebaños, y destaca en ellas tres notas, *lo incesante*, *la compenetración (herencia de Bergson)* y *lo continuo* de su cambio. El tiempo es una de ellas. Pero, por ser tan fundamental en el pensamiento deleuziano, lo estudiaremos con más detalle.

### **2.1.2 MULTIPLICIDAD EN DELEUZE**

El concepto ocupa un lugar central en el pensamiento de Deleuze hasta su mismo final, hasta el punto que su último proyecto, inacabado se titula *Ensembles and Multiplicités* de los que solo llegó a concluir dos capítulos *Pura inmanencia* y *Lo actual y lo virtual*.

---

<sup>312</sup> Cfr. Los cursos de Gilles Deleuze 30/11/1969

Identifica *tres tipos*: i) multiplicidad numérica, de yuxtaposición, actual, material, que tiene por predicados: *lo uno y lo múltiple a la vez*; ii) multiplicidad de penetración, cualitativa, virtual, organizada, que *rechaza tanto el predicado de lo uno como el de lo múltiple* y que conviene a los elementos que evolucionan en el tiempo y iii) La de fusión, que entiende que es *la verdaderamente filosófica*.

La herramienta le es útil con otros propósitos y años después, ya no escribiendo con voz propia, sino a dúo con Guattari explicita: “Nosotros hacemos más o menos lo mismo cuando distinguimos multiplicidades arborescentes y rizomáticas”, afirmando que las multiplicidades son rizomáticas y denunciando las pseudo-multiplicidades arborescentes (Deleuze, 1994, 39). Manuel De Landa explica:

Las multiplicidades no deben ser concebidas como poseedoras de la capacidad de interactuar entre sí... son en sus propias palabras “entidades impasibles-resultados impasibles”...no son entidades trascendentales sino entidades inmanentes.... Deleuze define las multiplicidades como efectos incorporales de causas corporales... en la medida en que difieren por naturaleza de esas causas entre sí en relación de casi-causalidad.(DeLanda, 2002, 75)

nuestra codificación damos formas a los tres tipos de multiplicidades. Puesto que el tipo de multiplicidad no debe designar la combinación de lo mucho y de lo uno, sino más bien una *organización* perteneciente a lo múltiple como tal, que no tiene necesidad alguna de ser una unidad para formar un sistema. (Deleuze, 2006, 276-277), el identificador del tipo de multiplicidad, que figura en la parte superior de cada una de las formas es un indicador de la organización que describe.

- i) Multiplicidad discreta,  $\{\bar{\bar{\}}\}$  cuyos elementos son semejantes,
- i) Multiplicidad cualitativa, continua  $\{\bar{\bar{\}}\}$
- iii) Multiplicidades de fusión,  $\overline{\{\bar{\bar{\}}\}} = SENTIDO$ , filosóficas.

En *Diferencia y Repetición* explica que, *en todos los casos*, la multiplicidad, está intrínsecamente definida sin referencia externa o recurso a un espacio uniforme en el que estuviera sumergida, lo que nos muestra que tiene permanentemente en cuenta y que ha trasladado al ámbito filosófico, la idea de Gauss y Riemann, así como que: “La unidad aparece siempre en una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobre codificación)”. (Deleuze, 1994, 8-9).

Dado un objeto del pensamiento, una realidad, un rebaño, la conciencia, una melodía habrá que pensar en primer lugar si puede ser o no tratada como una multiplicidad. Habrá cosas que “hay” que serán más difíciles de reconducir a éste concepto, como puede ser un expresable sin sentido, pero la cuestión que nos ocupa no es saber si las multiplicidades recubren o no lo que hay, o lo que es. Tampoco si conviene tratar lo que hay bajo la categoría de multiplicidad. La cuestión aquí consiste en comprender cuando es útil emplear el concepto y cómo emplearlo bien.

Tienen todas y cada una de ellas *su* organización y comparten una mínima organización, incluso las discretas, pues Riemann las creó asociadas a la noción de conjunto cuyos elementos son distinguibles por definición: “un lobo, dos lobos”. Con nuestra codificación la mínima organización es la del interior de una semiforma  $|..|$ . Se organizan frente al exterior por su cierre, por existir algo que no les pertenece, pues el rizoma de la realidad bajo estas categorías no es conexo. Se organizan internamente y mínimamente por la existencia de una casilla vacía, como sucede en *Las Mil y una noches*,<sup>313</sup> *enhebrada en* el siglo IX, siendo el cuento de Scherezade, el sentido, el hilo que une a las perlas, el cuento que contiene a los múltiples cuentos.

La existencia de una mínima organización, germen de otras, permite someter a la multiplicidad al yunque de la estructura y que surjan en su despliegue las expresiones de las invarianzas y puntos singulares, que en lo cosmológico se manifiesta en las órbitas, en lo biológico en las especies y en la moral en los valores. Devienen las multiplicidades y el acontecimiento en que una multiplicidad aumenta el número de sus dimensiones es denominado *agenciamiento*.

No olvidamos que hemos tratado muy sucintamente un tercer tipo de multiplicidad, la verdaderamente filosófica, la del sentido. Simplemente sucede que conviene, como paso previo, describir otra herramienta, la serie.

---

<sup>313</sup> Recibió el nombre actual *Alf Layla wa-Layla* (literalmente "Mil noches y una noche") en la Edad Media. Con el se expresa un número transfinito, ya que 1000 representa la infinidad entre los matemáticos árabes. La noche *adicional* es *siempre* la definitiva.

## 2.2 SERIES

### 2.2.1 CONJUNTO; SUCESION; SERIE

El uso del término serie en Filosofía ha sido escaso e instrumental a diferencia de lo que sucede en la obra de Deleuze. Zizek lo explica por su enfoque óptico, (Zizek, 2004b, 17) ya que, por ocuparse del *surgimiento* de la realidad, de la *producción*, le es útil *como instrumento*.

Conforme a su uso coloquial ha sido utilizado según la primera acepción en el diccionario de la RAL, por ejemplo para pensar en los instantes del tiempo o en la serie de causas que conducen a un comienzo. En su acepción matemática generaliza la operación de suma, desde la operación cerrada con varios sumandos en el ámbito de los reales, al caso más general en que éstos fueran los elementos de una sucesión. El caso de interés lo constituyen aquellas con un número infinito de términos, que pueden ser convergentes, si su suma tiende a un número finito, o divergentes. Las primeras se utilizan en métodos de exhaustión o para calcular con precisión irracionales como el número  $\pi$  o el número  $e$ .

De la noción de serie interesan a Deleuze dos propiedades: la mínima organización y su relación con el Todo y le interesan porque van a permitir que se tienda un puente conceptual entre la serie y la multiplicidad.

Pensemos en una serie que se puede poner en correspondencia con una forma de devenir producida por una máquina de efectuación. Para pensar sobre un tema inmediato pensamos en algo muy accesible. Consideremos: i) Como conjunto<sup>314</sup> base el de los números naturales, y ii) como máquina de efectuación, una regla, la de Fibonacci.

A partir de una semilla, sea el par de números naturales (1,1), el tipo especial de *máquina de efectuación* que es una serie de Fibonacci va sumando, en cada paso, los dos términos anteriores conforme a la regla  $F(n) = F(n-1) + F(n-2)$  con lo que se produce la serie:

(1; 1); 2; 3; 5; 8; 13; 21 ....

---

<sup>314</sup> Pierre Cartier, uno de los miembros del grupo Bourbaki, definió el *conjunto* así: “Un conjunto está formado por elementos capaces de tener ciertas propiedades y *ciertas relaciones entre ellos y con otros miembros de otros conjuntos*”. Se cierra, recuerda Lacan, por la existencia de elementos *no pertenecientes al mismo*. Así el conjunto de los médicos se cierra si hay alguien que no es médico, pues en caso contrario el propio conjunto se confundiría con el universal.

En terminología deleuziana, *un* individuo, en éste caso la serie, es una forma de estar condenado a cambiar, a *ser* de un modo particular, el resultado de la repetición de una *diferencia* (suma de dos términos sucesivos) a partir de un estado de cosas (la semilla).

La serie, a diferencia de un mero conjunto, no es indiferente al orden interno de sus elementos. Su *organización mínima* y común, la de una serie cualquiera y no ésta o aquella, es el mero *sucederse* de términos. Sobre ese orden mínimo se impone un *orden complementario* derivado del modo en que es extraído en cada ocasión el término siguiente de entre los posibles, los del conjunto base, los naturales en nuestro caso. Se crea así la serie por *conjunción* de la mera sucesión con la repetición de la diferencia, en cualquier ámbito, el numérico, el musical o el histórico. Por la superposición de la organización con la presencia y despliegue de la diferencia.

La organización no exige anterioridad y posterioridad temporal, pues existen estructuras, como las algebraicas o topológicas, donde la relación de sucesión, es meramente de orden, abstracta y no temporal. De todas las máquinas de efectuación, que crean series, existe una muy singular, por ser infinita: la criba.

Deleuze, interesado por explicar a Leibniz,<sup>315</sup> en el curso de Saint Denis, *Criba e infinito* (17/03/1987) razona, utilizando la noción de serie, y confronta el pensamiento de Whitehead<sup>316</sup> con el de Leibniz con un fin declarado.

---

<sup>315</sup> Podría parecer que el pensamiento de Leibniz no debería interesar mucho a Deleuze. Su formación, en filosofía se apoya en la tradición clásica escolástica. A los 13 años lee a Santo Tomas y confiesa que en esa época había leído a Suarez “como quien lee una novela”. Era un tiempo en que ésta tradición prevalecía, aunque influida por el ya veterano pensamiento humanista (Academia de Florencia) y por la cultura protestante alemana con el fondo místico del pensamiento de Eckhart. Estudia a los modernos, a Descartes, Spinoza, el materialismo de Gassendi y el empirismo inglés. Admirado por muchos y denostado por algunos como Voltaire, que sostenía que en toda su filosofía no había nada útil que fuera original, ni nada original que no fuera absurdo y risible, hoy se le considera por muchos como “El último genio universal” pues realizó importantes contribuciones en las áreas de la metafísica, las matemáticas (calculo diferencial), la lógica y la filosofía de la religión, así como relevantes contribuciones en física, geología, jurisprudencia e historia. Existe una línea de conexión. Basa su Metafísica en la noción de sustancia, como sus contemporáneos. Acuña el concepto de monada, simple e inextensa, que considera “un alma” con el argumento de que si se le quita el predicado de la extensión lo único que queda es el predicado del pensamiento. Se apoya en la experiencia como dicen, con Kant, muchos intérpretes de Leibniz. Por ejemplo, H. Heimsoeth, cuando dice, con mejor intención que acierto que «la metafísica de Leibniz toma su punto de partida en la presencia del yo para sí mismo», cuando debería decir (Kohut, 1971) la presencia del sí mismo para el yo. Se trata de un filósofo que emplea la lógica como base de la metafísica en la tradición que comienza en Parménides, sigue en Platón con la teoría de las ideas en un continuo que sigue por Spinoza hasta Hegel.

<sup>316</sup> Hay un capítulo en *El Pliegue* (1993) donde se contiene la única exposición de la valoración de Deleuze de Alfred North Whitehead al que elogia por plantear la cuestión “¿Que es un acontecimiento?” pues *Proceso y Realidad* (1929) constituye la tercera vez, después de los estoicos y Leibniz en que este concepto se sitúa en el centro del pensamiento de un filósofo.



¿Qué esperamos de esta confrontación de Whitehead con Leibniz? Whitehead<sup>317</sup> es un gran filósofo que ha sufrido la influencia de Leibniz. Pero lo que esperamos<sup>318</sup> no es una simple comparación, y en la medida en que Whitehead es un gran filósofo, forzosamente, nos propone una claridad sobre Leibniz que nos puede servir fundamentalmente. Y al menos nosotros sabemos en qué dirección eso puede y va a servirnos. Es como esa especie de grito sobre el cual reposa toda la filosofía de Whitehead, a saber: todo es acontecimiento. "Todo es acontecimiento", ¿qué quiere decir? Quiere decir que estoy presto a invertir el esquema llamado categorial, presto a invertir el esquema categorial sujeto y atributo."

Para proceder a esta inversión, que no disolución, busca un aliado más entre los que le precedieron en la crítica de la representación. «Ustedes me dirán que no es el primero en invertirlo. Y no, justamente nos alegramos de que no sea el primero en haberlo hecho». Puede que el primero haya sido Leibniz, que rompe con el esquema categorial sujeto/atributo y sostiene que lo real está hecho de acontecimientos, lo que obliga a ver el mundo de una forma muy distinta.

Conecta las ideas de probabilidad y máquina de efectuación, señalando que, si Leibniz se introdujo en el cálculo de la probabilidad, solo pudo ser en la perspectiva de éste problema. La cuestión de los motivos que pudo tener el prolífico Leibniz es marginal, aunque es reseñable que éste problema formase parte de sus inquietudes desde muy joven. En 1665, en *Disputatio jurídica de conditionibus*, con sólo 19 años, lo desarrolla, en su tesis, inicialmente rechazada, para medir los grados de certeza del conocimiento. Razonó el pensador de Hannover que, si de una cesta de manzana *cribamos* algunas, obtendremos un conjunto de manzanas del calibre *deseado* y que, de modo similar, la máquina de la *Naturaleza*, que es criba infinita, selecciona *lo mejor de lo componible*.

Valora Deleuze la importancia de la noción de probabilidad, menos que Leibniz, porque no compartía, hizo bien, el optimismo leibniziano, como no lo hubieran compartido los maestros taoístas. Cuando se cazan pájaros con red, un único agujero captura al pájaro, pero siempre hay que utilizar muchos agujeros y sería inaudita para el pensador oriental la afirmación de que el lazo o que la red que apresa al pájaro es la mejor de los posibles como hubiera pensado el Cándido de Voltaire.

---

<sup>317</sup> Una revisión completa de sus relaciones se encuentra en. Stengers, Isabelle (2002). *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. París: Seuil.

<sup>318</sup> Cfr. La relación de Deleuze con Whitehead ha sido resumida: Steven Shaviro Deleuze's Encounter with Whitehead Steven Shaviro. Existe recurso electrónico. <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>

Combina las ideas de criba<sup>319</sup> y de azar, y al hacerlo, es lo que aquí nos ocupa establece una conexión entre acontecimiento y serie.

Yo diría que un acontecimiento *es una conjunción de series convergentes* que tienden cada una hacia un *límite*, y entonces cada una caracteriza una *vibración*, es decir una *serie infinita que entra en relaciones de todo y de partes...* bajo la influencia de algo que actúa como una criba, respecto de una diversidad disyuntiva inicial” Tengo, pues, una excelente definición de acontecimiento, no pregunto más. Si se me dice: ¿Qué es un acontecimiento? Esto es lo que respondo. Y si se me dice: eso no quiere decir nada, respondo: de acuerdo, salud, au revoir. No hay que intentar justificarse. Voilà.

Nos vemos impulsados a pensar con mayor detalle en conceptos como la convergencia con los que Deleuze conecta matemáticas y físicas para fundamentar un concepto ontológico. El explica la importancia de la criba con metáforas musicales. Pensaremos con él en la conexión entre series infinitas, música o vibración y acontecimiento.

### **2.2.2 CONVERGENCIA Y DIVERGENCIA**

Edgard Varèse fué un compositor vanguardista francés de principios del siglo XX, que gustaba de dar a sus composiciones nombres pseudocientíficos, como: “Integrales, Ionización, Densidad 21,5” y que quiso llamar a su música “**sonido organizado**” lo que parece casi humorístico cuando, por ejemplo, en *Ionización* (1931) los instrumentos de la partitura son percusión y una sirena de bomberos. Para hacerlo, la criba elegida por Varese es distinta a la de la Naturaleza en la selección natural, o la del monocordo, o la del piano de Chopin, (otra escala tonal, otra organización temporal, notas blancas, negras, corcheas...). Usa otros instrumentos, pero es capaz de extraer lo deseado del caos de las vibraciones posibles. Encontramos en su obra tres conceptos importantes: i) música, como sonido organizado; ii) vibraciones de todo tipo y iii) composiciones que son series cuya representación gráfica se muestra en la partitura. Describiremos como se conectan los conceptos.

*i) Vibración.* Con ella se puede pensar en la relación entre el Uno y las partes. Uno de sus casos singulares es el efecto que surge al pulsar la cuerda tensa, como el monocordo griego, en

---

<sup>319</sup> Whitehead, generalizando el pensamiento de Leibniz, distinguió en la realidad: i) Caos-cosmos, *pura diversidad disyuntiva*. Este es el conjunto base como eran antes las manzanas y los números. ii) Una criba (asi la llamaba Platon) y que él llama Ether, que actua sobre los elementos anteriores y sobre la unidad (conjunto) que constituyen.

su mitad, que produce ondas cuyas longitudes son respectivamente  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,..., de la total de la cuerda.<sup>320</sup> Esa totalidad puede descomponerse en modos simples a los que llamamos armónicos. El primero de ellos formado por ondas que tienen como longitud de onda la mitad de la de la cuerda, que es el fundamental, el segundo las que tienen como longitud un tercio y así sucesivamente. Al estudiar una cuerda real se encuentran hasta 40 armónicos y el estudio simplificado suele considerar los dieciséis primeros, pero con un material ideal el número de armónicos es infinito. Se puede manipular el número de los armónicos que aparecen para lograr, por ejemplo, haciendo vibrando una columna de aire en un instrumento con un extremo cerrado, que se produzcan solo los impares. La vibración es así un apoyo para pensar en la relación entre la longitud total de la cuerda y las de sus partes. Con ella asociamos ideas: i) la de la relación entre el Uno, la cuerda y los armónicos, las partes, ii) Las series, iii) La convergencia

ii) *Series infinitas*. Hay series numéricas *convergentes*, como la de Leibniz que se aproxima a  $\pi$ , a las que relaciona con las multiplicidades discretas y las extensiones, y otras, las *divergentes*, como la armónica, la resultante de pulsar el monocordio 1,  $\frac{1}{2}$   $\frac{1}{4}$ , en las que la suma de sus términos se acerca al infinito, aunque lo hagan lentamente.

Además de las convergentes y divergentes, los tipos habitualmente usados en matemáticas, para tratar las multiplicidades intensivas, describe un tercer tipo:

Leibniz va más allá de Whitehead, es curioso, es molesto, él añade un tercer tipo de series. Entre más haya mejor será. Ese tercer tipo de series, recuérdelo, es cuando se llega a las mónadas, es decir a las existencias posibles.<sup>321</sup>

Aplazamos hasta el momento en que analicemos *el pliegue*, el estudio de la conexión de las mónadas, con las series y con los números surreales. Aquí nos ocupamos de la metáfora subyacente y de los dos primeros tipos de series.

La serie de ondas producidas en el monocordio *no tiene un último término, idealmente, aunque si* la máquina de efectuación no es una cuerda ideal, sin grosor, los armónicos se agotan. Razona que existe una forma de *producir* una serie como ésta, infinita.

---

<sup>320</sup> Serie armónica es, en música, la que describe la sucesión de sonidos cuyas frecuencias son **múltiplos enteros positivos** de la de una nota base, llamada fundamental cuyo origen se traza a la vibración fraccionada (por mitades, tercios, etc.) de cuerpos vibrantes sencillos y de una dimensión principal, como el monocordio griego. No **tienen límite pues siempre es posible encontrar el siguiente armónico, después del quinto el sexto etc entendiéndose la** carencia de límite como el hecho de que siempre puede ser dividido el uno en más partes existiendo entre dos de sus términos sucesivos una diferencia tan pequeña como queramos, en el interior del Uno.

<sup>321</sup><http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=143&groupe=Leibniz&langue=3>

¿En qué entra la vibración en las relaciones del todo y de las partes? Contentémonos con cosas muy, muy simples...: en tanto que la vibración es inseparable de las armónicas, y que las armónicas son sub-múltiplos, la frecuencia de la vibración es inseparable de las armónicas...Desde que hay vibraciones hay armónicos. En otros términos, la vibración entra fundamentalmente en relaciones de todo y de partes, es decir en *series infinitas*. Se diría, entonces, que la criba se ejerce sobre la diversidad disyuntiva, dos se ejerce sobre uno, para sacar tres, es decir series infinitas que no tienen último término, supongo que no hay última armónica ni de un color ni de un sonido. *Entonces no hay último término y no hay límite.*

Destacamos que una cosa es que la serie no tenga límite, que no tenga último término, como la de los pasos numerados que debe dar Aquiles para alcanzar a la tortuga y otra distinta es que la suma de todos los términos sea infinito o un número irracional o un entero. Las series infinitas, sin último término, pueden ser convergentes, o divergentes. Piensa Deleuze que la *la conjunción de dos series convergentes genera el acontecimiento*. Sigamos su razonamiento paso a paso, pues lo merece. En todo caso la idea es clara. Las cosas devienen, la figura del pensamiento que impone menos condiciones al devenir es la serie genérica, que requiere una mínima organización. Si la serie fuera finita, el acontecimiento ya se habría dado hace mucho, éste fue el dolor de cabeza de Nietzsche como luego veremos, si no es finita es que es infinita y para que se produzca el acontecimiento debe converger al acontecimiento. ¿Cuál es su tortuga? Otra serie que converge hacia el mismo acontecimiento. Reproduce con bellas palabras Deleuze ideas, que explicaremos más adelante con detalle al estudiar el infinito, concretamente ideas de Dedekind y el método de cortadura. Aunque lo original sea la fachada y no la estructura, sobre ella crea un fresco notable.

Esas series que entran en las relaciones de Todo-partes, (como la de los armónicos en el monocordio), llamémoslas *extensiones*, de conformidad con Leibniz.

Ahora introduce, siempre en la conferencia antes citada, una explicación para justificar la apropiación del término de Leibniz.

La extensión con una *e* (étendue), es lo que Leibniz traduce por la *extensio*, pero *extensio* tiene como dos sentidos: la extensión es ahora *lo extendido* (étendue con una *e*), una extensión, y luego el *género del que la extensión hace parte*, a saber, todo lo que entra en relaciones de todo y de partes

Nos sitúa en una cierta posición destacando que Leibniz traduce la *extensio*, lo contrario de la *intensio* y empleando un razonamiento que puede ponerse en correspondencia con el que utiliza para la creación de la multiplicidad (*lo múltiple/ multiplicidad/ Multiple*) comienza a dirigirse hacia su objetivo:

La materia tiene por requisito lo extensum, pero también la resistencia, también la gravedad, y por qué no continuar: *pero también la densidad*. Todo eso son los límites. Son las características internas o los límites de series *convergentes* infinitas.

Lo que aquí le interesa, como a los ajedrecistas, preparando el jaque mate, es relacionar las piezas, lo hace con la densidad, como podría hacerlo con la velocidad, una magnitud extensiva, con una intensiva. Expone el concepto con la intensidad, magnitud intensiva, pues al acumular dos volúmenes de densidad uno, como el agua, la densidad del volumen obtenido es uno y no dos. Situados en ese punto, se sitúa en la posición atomista, piensa la materia como continua, haciendo intencionada omisión de la Física de partículas para decir: “Un pedazo de materia que puede dividirse hasta el infinito” y continua sin tomar aliento, con una insólita explicación.

Sucede *porque* en los racionales está la relación, por ejemplo, entre dos y siete algos, pero ese algo es común. *Es la relación entre dos intensidades cuantitativas*. A nivel de lo real, en la materia, ustedes no sólo tienen las series infinitas convergentes que tienden hacia los límites, sino que tienen una especie de conjunción de esas series a nivel de lo real, en la materia, puesto que lo real en la materia tiene muchas características internas. No hay realidad que tenga una sola característica.

El núcleo de su disertación, que es justificado que no explicase en mayor detalle, estamos citando la transcripción de una clase, es que la textura de la realidad es la manifestación de una relación, “No hay realidad que tenga una sola característica”, *entre dos intensidades*, como sucede con la densidad que se obtiene como relación de masa y volumen. Aprecia que salvo los representantes del sistema de unidades, espacio longitud, tiempo, E, L, T, todo en Física es relación de dimensiones, como la velocidad que es espacio entre tiempo DIM (V) = (L. T<sup>-1</sup>)

Ese es el núcleo con el que justifica una ontología y piensa en un nuevo tipo de series. Utilizaremos para explicarlas un ejemplo numérico, por su mérito ilustrativo, sin dejarnos despistar por la naturaleza de sus elementos, los números reales:

- |                            |                          |              |
|----------------------------|--------------------------|--------------|
| Serie infinita divergente  | S (1): 1, 2, 3, 4, 5, 6  | (sin límite) |
| Serie infinita convergente | S (2): 1, 1/2, 1/4.....  | (sin límite) |
| Serie infinita convergente | S (3): 1, 1/3, 1/6, 1/10 | (Limite = 2) |

No me encuentro frente a series infinitas de las que los términos entran en relaciones de todo y de partes al infinito, sin último término y sin límite, [aquí se refiere a series como la de los armónicos en una cuerda de guitarra].

Me encuentro frente a un nuevo *tipo* de series, a saber, la de la **medida de los caracteres internos** de vibración, formada de series convergentes *que tienden hacia límites*.

Ha identificado unas series como la S (3) la de los inversos de los números triangulares que converge hacia un número entero, como la de Leibniz hacia uno irracional, el número  $\pi/4$ . Con ellas piensa explicar las propiedades intensivas de los cuerpos como la densidad. Siendo evidentemente cierto, que los valores de las magnitudes intensivas se pueden calcular mediante series convergentes, lo que se debe indagar es el beneficio de recurrir a un procedimiento tan extremado. El autor lo explica poniendo en conexión sus ideas con un distinguido filósofo del acontecimiento, con el que ha establecido diálogo.

A partir de ahí todo va bien para Whitehead: basta que ustedes supongan una conjunción de muchas series convergentes, que tienden cada una hacia un límite. Por ejemplo, yo diría la altura y la intensidad. Dos series convergentes que tienden hacia los límites. Si ustedes tienen una conjunción, la conjunción de dos series, **al menos**, de dos series convergentes tendiendo hacia los límites, esto define la *ocasión actual*. Ustedes han simplemente añadido la idea de conjunción de las series convergentes a la de convergencia para obtener, y así tienen, al menos una definición del acontecimiento.

Whitehead explica la *ocasión actual*, su noción de acontecimiento, como aquel en que la flecha llega al blanco, la bola lanzada por el croupier se encuentra con el giro de la ruleta, que es la ocasión actual de la tirada ganadora, un elemento básico de la realidad.

Aunque es algo forzado pensar en *todos* los ejemplos con series, es más fácil con los baños que con la conciencia, el hacerlo encierra la ventaja de que permite tratar a todas las multiplicidades, no solo las discretas, y relacionarlas entre sí. Así lo comprendió Bergson al tratar una multiplicidad *intensiva*, la de la conciencia. Bergson afirma: “Cosa fundamental: esas series **no tienen límite**<sup>322</sup> no tienden hacia un límite”. (MM, 244). Dicho eso encierra los peligros de pensar en las continuas y de sentido con las herramientas propias de las discretas.

Con ello concluimos que Deleuze ha convertido la convergencia en una pieza básica para la identificación de las multiplicidades. Proseguimos el análisis pensando en los elementos que pueden converger.

---

<sup>322</sup> La serie armónica es divergente, aunque lo hace lentamente (los primeros  $10^{43}$  términos de la serie suman menos que 100) y los cuarenta primeros 4,27. Podemos pensar en vez de en sonidos en colores y como caso en una mezcla de blanco y negro. Añadamos un vaso de tinta a un bañero y luego otro en el que la mitad sea tinta negra y la otra mitad blanca y luego otra con  $\frac{1}{4}$ . Cada vez será el tono más claro, pero nunca será plenamente transparente.

### **2.2.3. LOS ELEMENTOS DE LA SERIE**

Las series en Deleuze están constituidas por elementos de cualquier naturaleza, de hecho su convergencia genera acontecimientos de todo tipo, no sólo por números, aunque siempre será posible establecer correspondencias entre aquellas series y las numéricas.

Deleuze, un filósofo del devenir, del acontecimiento ve el mundo poblado de series, como otros pensadores ven el mundo formado por conjuntos. Interesado por la producción que acontece y cuya expresión es una serie se interesa, como lo hizo Schelling, por la producción y se pregunta: *¿Qué es lo que produce lo que ya es si\_mismo?*, pues no cree, como Hegel, que la verdad de cada cosa esté en su principio. La pregunta reconduce a pensar en qué es lo que produce las series y qué es lo que produce la convergencia de dos series en un acontecimiento,

La serie surge por efecto de un cribado, que va entregando, en cada presente, lo nuevo: Concediéndose una pequeña trampa en el solitario afirma que *“El devenir es un proceso por el que algo se produce a sí mismo”*. Respetuosamente creemos que no es correcto pensar que se pueda encontrar al asesino repitiendo *“Alguien ha matado a alguien”*, al modo de Gila, hasta que éste se descubra como no es posible comprender el devenir pensado que *“Algo ha producido a ese algo”* hasta que el mismo, por agotamiento se desvele.

Pensemos en la criba, este concepto tan leibniziano y aquí tan fundamental. La Naturaleza criba el caos en base a *principios objetivos*, a los que los físicos han dado nombres, como es el de mínima energía. El observador avisado barrunta la existencia de una criba describible por acumulación de principios, aplicables sobre las relaciones actuales, las regularidades, las rupturas de simetría, como la existente entre los pesos de los martillos y la altura de las notas surgidas al golpear el yunque, con la intuición galileana de que el Libro de la Naturaleza está escrito con caracteres matemáticos y que el pensador, a base de encontrar agujeritos, será capaz de concebir en su imaginación la criba y luego expresarla en el lenguaje de las matemáticas.

El artista o el técnico, así lo hace el músico o el arquitecto, eligen una unidad de medida para construir máquinas de efectuación o para representar el cribado de la Naturaleza, sea el codo o una frecuencia básica. Así los arquitectos griegos crearon sistemas modulares, dórico, jonio y corintio caracterizados, más que por sus adornos, por sus proporciones, que hacían

posible a navegantes sin experiencia en la construcción, levantar nuevos edificios singulares, no solamente bellos sino estables.

Hay artes, como la pintura, en las que el efecto de la criba es consecuencia de la libre decisión del artista. Por ejemplo, Franz Kline, como los pintores chinos, pero con menos sutileza, utilizaba, básicamente, el negro. Mondrián prácticamente se limitó al uso de tres tonos. Los pintores romanos utilizaban rojo, amarillo, negro y blanco y la infografía cientos. Los productos del cribado no son siempre colores, sino también formas, números, lobos, bolas de billar, o contenidos de la conciencia.

El artista, el técnico se enfrenta a realidades cribables que Deleuze, como los monistas, piensa conforme a *grados de intensidad* y con ello ligados, al menos para Deleuze, a series *no convergentes*. (en caso contrario serian extensiones).

Si el observador avezado encuentra en una serie más de un grado de intensidad *estable*, será el caso que hay más de un tipo de elementos capaces de converger y la llamaremos heterogénea. Si no es el caso, la serie es homogénea.

Cualquier serie única cuyos términos *homogéneos* se diferencian *solamente por el tipo o por el grado*, (de tipo las continuas, de grado las discretas), subsume *necesariamente* dos series *heterogéneas*, constituida cada serie por términos del mismo *tipo*, pero que difieren por *naturaleza* de los de la otra serie. La forma serial es esencialmente multiserial.

De forma muy alambicada expone aquí que, en cada serie, por ejemplo, una homogénea cuyos elementos difieran solo en grado, por ejemplo, 1,3,5,7,7,6 hay necesariamente dos series la de las diferencias y las repeticiones, siempre las dos porque un concepto convoca a su opuesto. Concede a ésta observación la máxima importancia hasta el punto de que el título de Diferencia y Repetición expresa ésta inseparabilidad.

### 2.2.3.1 PRIMER, ULTIMO ELEMENTO Y ESTRUCTURA DE LA SERIE

Puesto que la serie es una, no hay elementos mas distinguidos que otros, pero si algunos parecen más fácilmente distinguibles al observador. Destaca en cualquier serie, *de hecho a primera vista*, el primer elemento, como también el último si existe, y en todo caso la razón, la diferencia.



Si permanecemos inmóviles, como hace el atman en la conciencia, para presenciar el desfile de las representaciones, apreciamos al primero cuando se ve venir su flujo, cuando surge del fondo del *samatha*, del lago inmóvil de la meditación en concentración absoluta, la razón cuando evoluciona, siendo muy difícil quizás imposible recordar el último en el presente, en el aquí y ahora.

Cuando la serie numérica se utiliza para establecer una correspondencia con la Naturaleza, cuando no es mera postulación, aunque sea como metáfora, hay que resolver la nada trivial cuestión de si existen o no éstos elementos privilegiados<sup>323</sup> en la Naturaleza, teniendo en cuenta que en lo que en el ámbito numérico se denomina razón, en otros ámbitos aparece como causa. Estudiaremos no solo éstos elementos privilegiados sino otras propiedades de su aparecer, que son consecuencia de la combinación de la criba con la acción de máquina de efectuación, como son el ritmo y sus cesuras.

## II

El comienzo, el principio, es fundamental. Si pensamos, por ejemplo, en la serie, temporal, que describe la narración bíblica de la Creación en el Génesis 1:2, antes de la Creación, existía un estado, designado por la expresión *tohu wa bohu*,<sup>324</sup> asociado a las nociones de vacío, sin forma, caos desorganizado al que siguió la Creación, *dando lugar con ello a que se pudiera hablar pertinentemente de un principio* (Bereshit). Debe el filósofo mostrar el fundamento del primer término de lo investigado. Solo después, sabiendo lo que ya es principio, podrá pensar

---

<sup>323</sup> En el ámbito temporal el problema ha sido formulado en ocasiones con paradojas, como la Wittgenstein, ya planeada por Anaximandro<sup>323</sup> y que refiere Deleuze en *Lógica del Sentido* "... 5,1,4,1,3. ¡Listo! –exclama el demacrado anciano. – Pareces exhausto, ¿Qué has estado haciendo? Recitando de atrás para delante la completa expresión de  $\pi$ ."

<sup>324</sup> La serie del *Tohu wa Bohu* tiene el aspecto de *nada blanca*, del lugar donde flotaban las determinaciones, debe leerse que había existentes, en la *indiferencia*. Con solución distinta, para el Dios de los cristianos es posible todo, incluso la creación del mundo desde la nada, desde lo indeterminado, y puesto que Dios precede a la creación del todo, la idea de la creación debía estar en la mente de Dios, todopoderoso, lo que expresamos con que para Dios: "es posible" seguido de "toda determinación". Dios no crea a partir de lo posible, no crea unicornios, sino que crea virtualidades, que en un segundo momento pasan a la existencia. El amor de Dios no crea al ser humano redimido sino al ser humano libre donde la posibilidad pasa a la existencia. Con ello el ser humano, es llamado a llevar a la existencia lo que ha sido llevado a la virtualidad. Mientras que los filósofos esencialistas entienden que las cosas primero existen y luego entran en relaciones, no en vano es la cuarta categoría de Aristoteles, los filósofos del devenir prefieren pensar que las cosas directa e inmediatamente devienen, relacionadas internamente. Los primeros estudian la ontogénesis y prestan atención a dos momentos, el paso de lo *posible* a lo *actual* y luego el posterior nacimiento del sentido. En los segundos la génesis no surge de lo posible sino de lo indeterminado. A ésta familia de ontologías pertenece de Deleuze que debe pensar el camino que conduce de lo indeterminado a la determinación y luego incluso a la *determinación recíproca*, en cuya tarea recurre al concepto de lo *virtual*.

en el *tipo de diferencia*, el tipo de razón, el tipo de la *causa* subyacente, que aflora en cada paso del devenir, en cada ocasión, como precursor del acontecimiento.

Escribe Deleuze que, hasta Spinoza, la filosofía marchó esencialmente *por secuencias*, secuencias causales. Como Spinoza no aceptó más que una sustancia *absolutamente infinita que poseyera todos los atributos*, concibiendo a las criaturas como *modos de ser* de esa sustancia, los cambios acaecidos deberían entenderse como alteraciones del *modo de ser*. Aceptar este punto de vista sobre la naturaleza de los cambios en la apariencia observada, supone admitir que: i) No hay jerarquía entre los atributos, sino mero cambio de unos modos por otros; ii) No hay más que una forma de causalidad y iii) La causalidad es inmanente. Cada modo de ser, está conectado con sus efectos, por causas emanativas en *infinitas secuencias*, formando una malla concebible como plano de inmanencia.

Desde la perspectiva contraria, en pensadores como Plotino, la multiplicidad ha estado subordinada a la Unidad, a la existencia de un ámbito trascendente, y la causa inmanente a la emanativa, de modo que cada nivel del universo aparecería como una copia imperfecta del anterior, aunque incluyendo una genuina participación. Deleuze lo crítica: «Que Dios sea tratado como *causa emanativa*, puede andar, porque hay todavía distinción entre la causa y el efecto, es decir Dios y la criatura misma..., [pero luego] eso se vuelve mucho más difícil”. En otras palabras ¿Cuántas causas y de cuantos tipos es necesario para explicar la producción de lo que hay?

Describimos algún concepto y algunas de las propiedades asociadas a la noción de serie que ya es posible precisar pues disponemos de las categorías necesarias.

i) *Ritmo*. Borges en *La escritura de Dios*, que forma parte del Aleph, describe a Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, que Pedro de Alvarado incendió, encerrado en su celda, separado de otra por un estrecho ventanuco donde ocasionalmente percibe a un jaguar, “que mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio”. Ese fraccionamiento del tiempo y el espacio en intervalos iguales, por el movimiento, por el ritmo de sus pasos, como *génesis de lo igual*, acaece por una *relación externa*. La simetría que como caso particular

territorializa el jaguar (lo externo) , de su ritmo, se puede territorializar en los números o en la música, donde, en el caso occidental, toma el nombre de *compás*.<sup>325,326</sup>

ii) *Cesura*. Cada elemento de una serie, está separado del anterior y el siguiente por su límite en base a una diferencia interna ontológica. Cada elemento para ser lo que es,<sup>327</sup> necesita una zona interna y otra externa. Cada cesura tiene dos afueras y la síntesis de dos afueras es, en cada instante, la grieta o fisura. En nuestra notación y para un caso general la síntesis de { | y | } da lugar a la madre de todas las cesuras, que es la grieta y entre ellas muy distinguida la que existe siempre en el interior del sujeto, desde el kantiano hasta el que encontró Lacan, más que cesurado, barrado.

Deleuze identificó, así lo hemos explicado, un nuevo tipo de multiplicidad, la de sentido. Este puede surgir de la naturaleza de los elementos de las series, pero también de su disposición, del ritmo de su aparecer, de sus cesuras y de las combinaciones de todos ellos. Surge, más precisamente, bien: i) Del Uno de las series; esta serie es de esto organizado así, y no de otra cosa; ii) Del ritmo, como la monotonía, observable en los pasos del jaguar, iii) De la *combinación* del contenido y el ritmo, como sucede en una poesía, iv) Del *orden superpuesto a la mínima organización en las series divergentes o heterogéneas de los elementos*; v) De la alternancia de ódenes y cesuras. Recordamos los casos de las obras de Pascal o de Nietzsche.

---

<sup>325</sup> Franco de Colonia (1215-1270), fue el impulsor de la métrica en la música a la que se llamó *Ars nova*. El concepto de compás como *espacio de tiempo* se comenzó a establecer durante el siglo XV y el sistema de líneas divisorias, en los pentagramas, como el que hemos empleado, por analogía fue utilizado por primera vez en 1536, cuando Sebald Heynen lo incluye en su tratado de música *De arte canendi*. Hasta entonces, las líneas divisorias no delimitaban compases sino que indicaban **diferencias** entre lo que iba delante o después de ellos, pero no marcaban ninguna *regularidad*

<sup>326</sup> La figura **negra**, es la unidad básica del tiempo y tiene tanto múltiplos, como la redonda, arriba mostrada con duración que equivale a cuatro negras, y fracciones como la 1/64 la semigarrapatea. Si se indica un compás de  $\frac{3}{4}$  se quiere expresar que el compás tiene tres tiempos y cada uno de ellos es una negra (1/4) de redonda. Dicho de otro modo, cada tres de esas notas básicas, cada vez que haya transcurrido esa unidad ternaria, comienza otro compás que se distingue porque la primera nota es acentuada, un poco más intensa, lo que siempre fue de ayuda a los bailarines.

<sup>327</sup> Sea el Do de 261,6 Hz, mal llamado central, por serlo así sólo en el piano, mientras que, en otros instrumentos, como en la flauta travesera, es llamado Do grave. El compositor señala al instrumentista la duración debida usando una figura, como es la negra, en la cabecera de la partitura. Por ejemplo, en la Sonata K 331 de Mozart se indica que el ritmo es Andante gracioso con 120 corcheas (60 negras= por minuto). La partitura debe indicar la clave, por ejemplo, Do, el contenido de la serie e imponer mediante la medida externa el ritmo. Las máquinas de ejecución, los instrumentistas, ejecutan la quinta sinfonía de Beethoven en do menor, cuyo ritmo es explicado así: “corto-corto-corto-largo” o “ta-ta-ta-taa” con extrañamente comprensible onomatopeya”. De modo similar la máquina de ejecución del ciclótico genera en su organismo una senoide de tristeza. Las posibles combinaciones de singularidades largas y cortas son muy numerosas. En la música india según el sistema Suladi Sapta Tāla hay 25 ritmos distintos denominados tala (palmada). En la clásica indostaní existen talas con rango desde 3 golpes hasta 108 golpes por ciclo. Dos talas pueden tener los mismos tiempos, pero organizados de modo distinto, por ejemplo, uno 14 puede estar organizado como 5+5+4 o como 2+4+4+4 y que se interpretan con distintas velocidades.<sup>327</sup> La serie pura formada por un contenido y un ritmo es un motivo,

En el primero, tras su fallecimiento, sus *Pensamientos*, conservados en copia figurada, esto es dibujada con sus vacilaciones e imperfecciones por sus herederos, a partir de los grandes pliegos en que escribía, fueron recortados y *ordenados* en distintas ediciones. Una de ellas fue realizada en el Monasterio de Port Royal, por encargo de Arnaud,<sup>328</sup> pues se consideró *que el mero orden, el propio ritmo de las cesuras podría agitar controversias religiosas*. En el caso de Nietzsche, ha sido bien estudiado el efecto de las decisiones de la hermana del filósofo, llevados a la luz pública por el esfuerzo de Mazzino Montinari.

La causa de que los cambios en el orden, en el ritmo produzcan cambios de sentido radica en que cuando una *serie ritmada, por sus cesuras*, alcanza la conciencia, se produce *un* sentido concreto *por el entendimiento de las diferencias* internas, lo que sin duda debiera ser un aliciente para un filósofo kantiano pues permite añadir una más a la gavilla de las facultades. Si lo hiciera, debería pensar que de las representaciones existentes en la conciencia se puede extraer el sentido por distintas vías y con ello quizás por distintas facultades.

En ocasiones, como en el caso del *sentido de la cruz*, encontrado en las partituras de Listz [sol | la | do], el sentido que se debe alcanzar es totalmente *extrínseco* y convencional. En otros casos, el sentido se alcanza, menos convencionalmente por la correspondencia entre lo interior y exterior, por la proporcionalidad, como la existente entre la Trinidad y los compases ternarios. En otras es obtenida por abstracción, surgida a partir de los datos entregados por la sensibilidad, por la captación de conexiones entre el No\_Yo y el Yo en la conciencia, como cuando se identifica como dulce el ritmo  $\frac{3}{4}$  del vals, organizada la marcha militar, vanidoso el deambular de la pavana  $\frac{1}{2}-\frac{1}{4}-\frac{1}{4}$  (cuyo nombre puede tener origen en Padova o los movimientos del pavo) o excitada, como la gallarda ( $\frac{6}{8}$ ).

Retendremos de este apartado, por una parte, la importancia que Deleuze concede a las series y sus tipos, la importancia de la noción de convergencia y por otra la explicación sobre la forma en que la relación entre el todo y las partes, los elementos, el ritmo y las cesuras son generadoras de sentido.

---

<sup>328</sup> Se han realizado varios intentos de reordenar sus notas de manera sistemática; ( Brunschvic, Louis Lafuma, Sellier ) y en las Oeuvres complètes (1964–1991) de Jean Mesnard.

### **2.3 DELEUZE, ROBINSON, CONWAY**

El objetivo de ésta sección es presentar una herramienta matemática fundamental en el desarrollo de nuestra exposición, la de números surreales y mostrar que su elección no es azarosa sino que responde incluso a una intuición de Deleuze.

Dividiremos la exposición en dos partes, la primera para mostrar el tesoro oculto que Deleuze encuentra en el análisis no estándar y la segunda para desarrollar la aplicación de una de las joyas del tesoro, los números surreales, construidos a finales del siglo pasado, con posterioridad a los estudios de Robinson, para la codificación de ontologías.

Deleuze, en una mención, aislada contenida en el último capítulo de *El pliegue*, se refiere a A. Robinson,<sup>329</sup> sorprendiendo de nuevo por su erudición matemática.

*El matemático Robinson ha propuesto considerar la monada leibniziana como un número infinito muy diferente de los transfinitos, como una unidad rodeada de una zona de infinitamente pequeños que refleja la serie convergente del mundo*

*El nombre lo toma prestado de los neoplatónicos que lo utilizaban para designar un estado de lo Uno: la unidad en la medida en que envuelve la multiplicidad, multiplicidad que desarrolla lo Uno a la manera de una serie. (PLI, 36)*

Antes de explicar su utilidad y los motivos por los que hemos elegido una evolución de éste concepto como base de la notación que venimos empleando, describimos sucintamente el motivo de su creación recordando el sentido del análisis no estándar en Matemáticas.

El ser humano empezó contando ordinalmente, con los dedos, 1, 2, 3... y luego cardinalmente. Cuenta cardinalmente otorgando una etiqueta, por ejemplo, el número cardinal 5, a las multiplicidades discretas, que cumplen la condición de que, al ser contadas, entregan un cinco. Estos números, empleados en el contar cardinal, fueron llamados naturales.

Con ellos se pueden realizar operaciones como la suma y la resta. Sobre ellos la operación suma es cerrada, esto es la suma de dos naturales es un número natural, pero no es el caso para la resta, pues, por ejemplo, el resultado de 3 menos 5 es -2, que no es un número natural.

---

<sup>329</sup> Cfr. Abraham Robinson, *Non –standard Analysis*. Amsteerdam, 1966

El matemático aborrece realizar operaciones para las que no hay resultado. Para que la operación de resta tenga siempre un resultado debe definir un tipo de números que sea cerrado para las operaciones de suma y resta. Este es el conjunto de los números enteros  $\mathbb{Z}$ , un conjunto de números *mayor* al de los cardinales, con más elementos, a pesar de que el conjunto de los primeros sea infinito, que contiene los positivos y los negativos.

Si se consideran nuevas operaciones, se aprecia que los números enteros son cerrados bajo la multiplicación, pero no cerrados bajo la división. Si se quiere que lo sean, de nuevo hay que elegir un conjunto mayor al de los enteros, que es  $\mathbb{Q}$ , el de los racionales que es cerrado bajo las cuatro operaciones salvo la división por cero, que no se define. Si consideramos nuevas operaciones, éste conjunto es cerrado bajo la operación de elevar al cuadrado, pero no bajo la de obtener la raíz cuadrada pues no pertenece a  $\mathbb{Q}$  la raíz de 2. Si se desea crear un conjunto que sea cerrado respecto a ella sobre los naturales hay que introducir los números irracionales, que desasosegaron a los pitagóricos porque no se pueden obtener como razón de números naturales.

Los matemáticos recorren ese camino en dos direcciones, Unas veces definen los conjuntos con los que una nueva operación es cerrada y otras veces se preocupan de averiguar como se pueden producir todos los elementos de un conjunto. Cuando, después del disgusto que supuso a los pitagóricos constatar la existencia de los irracionales, se vieron obligados a pensar en cómo obtenerlos, pensaron en las operaciones posibles. El camino más simple era incluir las soluciones de las ecuaciones cuyos coeficientes eran racionales, como  $x^2 - x - 1 = 0$ , o el que es la razón aurea  $\phi = (1 + \sqrt{5})/2$ . Pero con esas operaciones, no se podían construir todos. Se identificaron los números algebraicos, conjunto que es cerrado bajo las cuatro operaciones básicas, y la elevación a potencias y la raíz, aunque no incluye todos los números que necesitamos en matemáticas, como son el  $e$  o el  $\pi$ , que no son soluciones de ecuaciones algebraicas. Se trata de números trascendentes, que hay que obtener de otro modo.

Todos los números reales descritos, hasta los algebraicos, pueden ser contruidos con un número finito de pasos, realizando ciertas operaciones un número finito de veces, pero los trascendentes no. Dedekind inventó para lograrlo el método de las cortaduras (Schnitt), que ya hemos anticipado, reformula Deleuze para expresar con bellas palabras la forma en que la convergencia de dos series da lugar al acontecimiento.

La idea de Dedekind fue la siguiente: pongamos todos los racionales ordenados de menor a mayor. Si se introduce en esa sucesión, en su lugar debido, cualquier número real, sea

el número  $\pi$ , divide a la serie en dos partes. Llamaremos L, a una parte, a los números menores racionales menores que él por estar situados en la recta real a su izquierda, que toman el nombre colectivo de Left y los situados a la derecha, mayores, que son designados por R (Right).

Dedekind tuvo la idea de definir los números reales mediante esos dos conjuntos, L y R, como Deleuze la de definir el acontecimiento por dos series convergentes. En el año 1874 se encontró con Cantor en Interlaken, en Suiza, y tras debatir el problema, éste recogió la idea y pensó si se podía utilizar para ampliar el conjunto de los números reales, creando una nueva clase de números, que necesitaba para tratar el infinito.

Pensando en cómo podría producirlos se le ocurrió que si tomaba el conjunto de los números naturales N, que recordamos que es la base de todos los demás, podía definir, *simplemente diciéndolo*, un número  $\omega$  que sería *el primero mayor que todos los naturales*. Con ello quedaban ampliados de golpe todos los que se apoyaban en ellos. Al estudiar el infinito veremos la polémica que generó esta astucia, pues muchos vieron dudoso que algo existiera, como las islas afortunadas, por el solo hecho de decirlo. De hecho San Anselmo ha sido muy criticado por plantearlo, en su ámbito de especialidad.

El problema es que si se aceptaban éstos nuevos números, hay que aceptar que tienen o que carecen de propiedades a los que los teóricos de los números están tan acostumbrados que las dan casi por evidentes. El número  $\omega$  y los que eran mayores que él, cumple reglas como  $1 + \omega = \omega$ , por lo que por lo pronto, no se les puede aplicar la aritmética.

Entre los años 20 y 50 del pasado siglo, en el contexto de un súbito desarrollo de la *lógica matemática* se desarrolló la *teoría de estructuras (modelos)*. En ella primero se definen axiomas y luego se buscan estructuras (modelos) que los satisfagan. Por ejemplo, bajo los axiomas de la geometría euclídea, el plano cartesiano es una estructura, un modelo.

En el ámbito de ésta nueva lógica se diferencian los sistemas axiomáticos de primer orden, que expresan las propiedades que deben cumplir *los objetos de un sistema*, como los números, de los sistemas axiomáticos de segundo orden que expresan propiedades a cumplir por los *conjuntos* de objetos de un tipo en un sistema. En cada caso, en cada ámbito de estudio, si se renuncia a parte de los axiomas, los de segundo orden, hay más tipos estructuras que los puedan cumplir.

Se descubrió una ampliación de los reales, los números  $R^*$  (los números hiperreales), formados por los números reales y otros adicionales, que cumplen las condiciones de primer orden de esa lógica y no las de segundo y que son aptos para tratar problemas relativos a los infinitesimales. Abraham Robinson desarrolló a principios del siglo XX un análisis “no estándar”, que incluye los números hiperreales<sup>330</sup> y que generaliza, como es evidente, el análisis estándar sobre los números reales.

En resumen, se descubrieron unos números extensión de los reales, lo que no suponía una novedad, que bajo cierta axiomática cumplen ciertas condiciones útiles, aunque haya otras, que serían deseables, que no cumplen los conjuntos de esos números. Usando estas herramientas, en los años 50, muchos problemas que habían vuelto loco, literalmente, a Cantor, entraban en vías de solución y como complemento de las matemáticas que utiliza el análisis estándar y que usan números sometidos a la aritmética, se desarrolla un análisis no estándar y se comienza a operar sólidamente (aunque no aritméticamente), con conjuntos de números mayores que los reales.

Sobre esta base y con estas herramientas, distintas ramas de las matemáticas aplican estos nuevos números a tratar problemas muy recios, unos antiguos y otros nuevos.

Estudiaremos a continuación, una de éstas extensiones, creadas por J. Conway, en las que hemos basado nuestra notación, y con la que, siguiendo la sugerencia de Robinson, se pueden pensar en las mónadas, y con ello en unos tipos privilegiados de series infinitas.

### **2.3.1 LOS NÚMEROS SURREALES**

Simplificada (quizás en exceso) la cuestión es la siguiente. Leibniz había razonado utilizando unas extensiones (infinitesimales) de los números, que no cumplían la regla arquimediana, pues sumando un número infinito de ellas no se superaba cualquier número. Para justificar esa idea, *que era necesaria para encontrar una determinación en su forma de límite,*

---

<sup>330</sup> Todo número hiperreal finito se expresa como la suma de dos números, uno convencional real más uno infinitesimal, lo que no parece al matemático muy extraño acostumbrado como está a que los números imaginarios se expresen como la suma de dos partes, una real y otra imaginaria. Expresado así cada número real puede concebirse rodeado por una nube de hiperreales infinitamente próximos que constituyen su halo. Utilizando esa idea fueron definidos más tipos de números, con distintas reglas en cada caso, que no son relevantes para lo que nos ocupa, salvo para destacar que en todas esas sucesivas definiciones se fueron creando números que son más abundantes que los reales, lo que no es aberrante ni desconocido porque, por ejemplo los complejos también lo son.



Leibniz tuvo que inventar una clase de números extraños y unas reglas de operación sorprendentes y descubrir cómo pensar sólidamente en números con la capacidad de no superar a uno dado, por más elementos que se agregasen a la suma. La idea era buena pero la justificación fue débil.

Dos siglos después se concibieron los números hiperreales, que satisfacen la necesidad, pero de forma rigurosa. Estos números se vio que eran un caso particular de un colectivo mayor, el de los superreales, que a su vez lo era de otro mayor los surreales. En general, cada uno de ellos permite hacer cosas que no es posible hacer con sus partes.

$$\mathbb{R} \text{ (Reales)} \subset {}^*\mathbb{R} \text{ (hiperreales)} \subset \text{superreales} \subset \text{surreales} \quad {}^{331}$$

Los matemáticos que han definido éstos números no solo han enunciado que son necesarios para conseguir ciertos propósitos, sino que han mostrado la forma rigurosa de *producirlos* y operar con ellos. John Conway (1937- ) es un brillante matemático británico, que después de dejar Cambridge ocupó la cátedra John von Neumann en Princeton, <sup>332</sup>es el creador de los números surreales, un tipo más, pero privilegiado por sus propiedades, de las extensiones de los reales. Para su producción ofrece un *procedimiento constructivo*, diciendo:

Sea un numero  $x = \{X_L|X_R\}$ ” donde los componentes *de la forma*, son *conjuntos* identificados con las letras L (Left) o R (derecha) de números *ya existentes*.

Filosóficamente apreciamos un salto, el número aparece como el sentido de una forma que contiene conjuntos. Su idea es *ir produciendo* sucesivamente, *en el tiempo*, sujetos a una *mínima organización*, números. Aparecerán progresivamente, los enteros, los racionales los reales y a partir de allí, los trascendentes, paso a paso, luego los irracionales, luego los que necesitaba Leibniz y otros muchos.

---

<sup>331</sup> Una actualización que incluye ideas aplicables a la ontología de Deleuze como la del juego o de inserción de azar se encuentra en Conway, John “*On Numbers and Games*” 2ª ed 2001

<sup>332</sup>Pensó con enorme profundidad en su tesis doctoral sobre los numeros ordinales infinitos. El tipo de problema que se planteaba es el siguiente. El adulto escolarizado expresa la coincidencia entre los dedos de una mano y los vértices de un pentágono, con el 5, su común “cardinal” con el que expresa su *tamaño* que ha conocido contando uno, dos... de modo ordinal. Si en vez de contar los dedos de una mano contase los enteros al acabar debería decir en vez de cinco,  $\omega$ , pues éste es el nombre de su tamaño, aunque barruntamos que, como Aquiles persiguiendo a la tortuga no le sería fácil lograrlo. Suponiendo que hubiera podido hacerlo luego podría ordenar los elementos la multiplicidad así numerada de muchas formas. Podría ordenar los números en orden creciente que es el seguido cuando se cuenta a partir de uno y darle a esa ordenación nombre y número. Sea este nombre “1”. Luego en orden decreciente dándole ahora el nombre “2”. Podría contar primero los pares y al acabar los impares y decir al final “3”. Cada vez que consiguiera su propósito se apuntaría un logro, al contarlos y nombrarlos. Al acabar de hacer todas las organizaciones habría alcanzado el numero  $\omega$  que es el primer termino (base) de los números Omega, de los que hay muchos pues cuando se acaba de crear  $w, w+1, w+2$  se pueden crear  $w*1, w*2$  y cuando se acaban de crear se puede poner  $w^2, w^3, \dots$ , luego  $w^w$  sin que ello agote las posibilidades.

Su principio es  $S_0 = 0$ , momento de la Creación, día inicial, que corresponde al número cero cuya forma es  $\{\emptyset|\emptyset\}$ , que contiene en la forma dos conjuntos vacíos, de modo que por esa conjunción se produce el número *cero*.

$$\{\emptyset|\emptyset\} = 0 = S_0$$

En sucesivos momentos, en el tiempo, en el tiempo de Cronos, se crean nuevos números, en sucesivos acontecimientos, en sucesivas producciones, cumpliendo ciertas reglas<sup>333</sup> para la operación con *lo ya dado en momentos anteriores y solo con ello*. Con ello lo actual más las reglas constituyen la virtualidad de un infinito número de elementos que serán producidos.

Tras el primer paso dispone el creador como *dado*: la forma, la nada, y como producido el cero, que se creó en el paso anterior. Disponer ahora de tres elementos en vez de dos, le ofrecen la posibilidad, de producir dos nuevas formas. Hay dos líneas de vuelo, diría Deleuze, las que pasan por  $\{0|\emptyset\} = 1$  y  $\{\emptyset|0\} = -1$ . Existe la virtualidad para hacerlo.

También se podría obtener la forma  $\{0|0\}$  pero no se trata de una creación válida porque  $0 \leq 0$  (ver la última nota).

Se numeran los sucesivos acontecimientos creadores,  $S_0, S_1$ , comenzando por el cero, al modo de Cantor y con ello el segundo acontecimiento, productor, *puede* aparecer en dos formas:

$$S_1 = \{0|\emptyset\} = 1 \text{ y } \{\emptyset|0\} = -1$$

Dispone entonces el creador de los siguientes materiales, heterogéneos;  $\{\{\}, \emptyset, 0, 1 \text{ y } -1\}$

Con ellos es posible crear muchas formas, no olvidemos que a los lados de la barra hay conjuntos, por ejemplo se podría pensar en  $\{-1, 0|\emptyset, 0, 1\}$  pero aplicando las reglas que deben satisfacerse, se pueden reducir a 20 las formas válidas, como  $\{1|\emptyset\}$ ,  $\{-1, 0, 1|\}$ ,  $\{-1|0\}$ ,  $\{-1, 0|1\}$ . Intuimos que algunas no son buenas, como  $\{1|1\}$  que no cumple las reglas y otras que si

---

<sup>333</sup> J. Conway establece un sistema de axiomas, para crear números definiéndose un proceso en el que debe cumplir dos reglas: (i) Cada número  $x$  corresponde a dos conjuntos de números ya creados tales que *ninguno de la izquierda es mayor o igual que* [apuntamos al atento lector la transcendencia de una relación asimétrica en la axiomática] y (ii) Un número  $x$  es menor que otro  $y$  si ningún miembro de la izquierda del primero es mayor o igual que el segundo número  $y$ , y ninguno de la derecha del segundo es menor o igual que  $x$

lo hacen, como  $\{0|1\}$ . Elegimos las compositibles, las que cumplen las reglas y se obtienen cuatro números  $2, -2, \frac{1}{2}, -\frac{1}{2}$ , sentido de las formas  $\{1| \}, \{ |1 \}, \{0|1 \}, \{-1|1 \}$ , respectivamente. Con ello el conjunto disponible tras ese paso es  $(\{ | \}, \emptyset, 0, 1, -1, 2, -2, \frac{1}{2}, -\frac{1}{2})$

Se puede interpretar informalmente la notación, diciendo que el número producido en cada caso es “el número que está encajado entre lo que está a la izquierda de  $|$  y lo que está a su derecha”. Por ejemplo, el sentido de la forma  $\{0|1\}$  es el número  $\frac{1}{2}$ .<sup>334</sup>

Surgen poco, como se aprecia en la figura 1 si la recorremos desde la parte inferior a la superior, poco a poco números enteros, racionales, los diádicos, esto es todos los racionales cuyos denominadores son potencias de dos, esto es todos los puntos que debía recorrer la liebre en persecución de la tortuga. Apoyándose en los diádicos, en los pasos de Aquiles, ya es posible crear y representar todos los números reales. En todos los casos con conjuntos, con la ayuda de una grieta.

En el paso  $\omega$ , en ese día, numerado con el cardinal que corresponde al número pensado por Cantor, que es mayor que todos los naturales y que no está sometido a la aritmética, aparece un nuevo número para añadir al conjunto de los números, creados hasta ese momento. *Es un número puramente surreal.*

$$S\omega = \{ 1,2,3,4,\dots \}$$

que da forma y sentido al número que es *mayor que todos los enteros*, el primer transfinito de Cantor.

Apreciamos que con éste procedimiento los números y los transfinitos ya no se postulan, ya no se ponen, sino que se producen. Por ejemplo, el:

$$\varepsilon = \{ |S\omega \} = \{ |..1,2,3,4,\dots \}$$

---

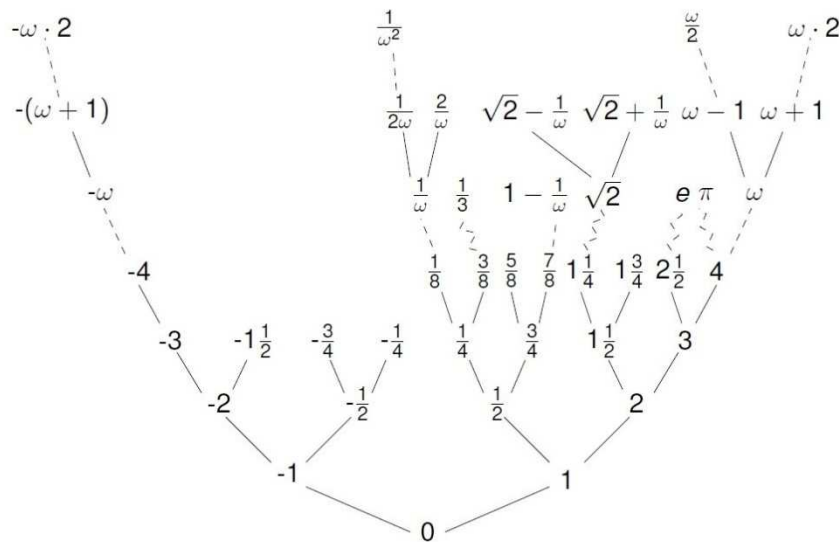
<sup>334</sup> Encontró Conway que existía una analogía entre la teoría que aborda éste problema y la de los números reales, y escribió sobre la materia “All the Games Bright and Beautiful” y “All numbers Great and Small” con títulos tomados de un himno All things bright and beautiful. All creatures great and small”, es un himno anglicano compuesto por Cecil Frances Alexander publicado por primera vez en 1848 y que se interpreta con varias melodías

Es el número, creado, que es justo más pequeño que el más pequeño de los racionales. La notación permite producirlo con precisión. Una ventaja adicional, además del despliegue lógico es que, con ayuda de la notación es posible operar, sumar, restar, etc. con estos números

Mostramos ahora el número surreal:

$$\{0 | 1, \frac{1}{2}; 1/4 \dots \} \tag{3.2}$$

porque es útil y porque a Deleuze y a Carroll y a Zenón les hubiera gustado mucho



**Figura 1. Árbol de creación de los números surreales.**

Es un número mayor que cero, pero menor que cualquier término de la serie armónica, la que recorre Aquiles en su persecución de la tortuga y que es un número mayor que cero, pero menor que todas las fracciones diádicas.<sup>335</sup>

---

<sup>335</sup> Para Leibniz el tiempo es el orden de las sucesiones posibles y el espacio el orden de las coexistencias posibles. [KAN] p. 43

Conway definió la forma de operar de un modo general con éstos números. Por ejemplo, la raíz del número  $\omega$ , toma la curiosa forma siguiente:

$$\sqrt{\omega} = (0, 1, 2, \dots | \frac{\omega}{1}, \frac{\omega}{2}, \frac{\omega}{3}, \dots)$$

*Estos números surreales constituyen el campo ordenado mayor que es posible crear.* Desde el punto de vista filosófico no es pequeña la ventaja de que pueda utilizarse para establecer una lógica de correspondencias con todo aquello que tiene un principio y que el principio se pueda reconducir a una nada que puede ponerse en correspondencia con una *nada viviente*.

## II

Nuestra codificación es una adaptación inspirada en la notación de Conway, que la generaliza al ámbito de la filosofía. Veremos que con ella se puede, desde describir la realidad, hasta establecer paralelismos con las mónadas. *Permite desarrollar las nociones de explicar, complicar, implicar* que forman la triada del pliegue según las variaciones de la relación Uno\_Multiple.

Lo Uno (*en nuestra notación { }*), tiene una potencia de envolvimiento y de desarrollo, mientras que lo múltiple (*las dos series*) es inseparable de los pliegues que hace cuando está envuelto, (*los puntos de inflexión que van coincidiendo con los números creados en el proceso*) y de los despliegues que hace cuando está desarrollado. Pero así los envolvimientos y los desarrollos, las implicaciones y las explicaciones siguen siendo movimientos particulares que deben ser incluidos en una universal Unidad que los complica a todos y complica todos los Unos. (PLI, 36) (*Los términos en cursiva entre paréntesis son nuestros*)

Partimos, para la construcción de la forma base, del uso de la notación  $\bullet$ , mínimo elemento, que exclusivamente representa un *lugar* donde podrá ser situado un elemento, que puede contener cualquier elemento. Puede ser ocupado por una variable, por ejemplo,  $x$ , extensiva  $\mathbf{o}$ ,  $\mathbf{v}$ , en negrita que representa una velocidad o un conjunto de elementos, sea cual sea su tipo de multiplicidad.

Representamos a los conjuntos con la notación habitual, por ejemplo, en el caso general C y de forma extensiva con sus elementos, de modo que un conjunto infinito genérico toma la forma  $(\bullet, \bullet, \bullet, \dots)$ . Representamos por  $\{S\}$  una sucesión sobre S, siendo su forma extensiva  $\{\bullet, \bullet, \bullet, \dots\}$ , marcando con el tipo de paréntesis, que existe una mínima organización, que al ser considerado como Uno tiene forma.

La inclusión de elementos en ellos estará sometida a la legalidad y tendrá los efectos de las reglas que le son propias a cada tipo de forma. Por ejemplo, si pensamos en conjuntos, que identificamos por su forma  $()$  y dentro de ellos a  $(3, 3, 4)$  y  $(4,3)$ , observamos que constituyen el mismo conjunto, pues éstos, los conjuntos, son indiferentes a la repetición y al orden, a diferencia de los elementos  $\{3,3,4\}$  y  $\{4,3,3\}$  que son sucesiones distintas o de los elementos  $\{4|3\}$  o  $\{3|4\}$  que tienen, además de forma distinta, sentido distinto

Hemos extendido la notación de Conway más allá del ámbito numérico, concibiendo lugares, topos, donde expresar nuevos atributos necesarios para caracterizar cualquier ontología. Se expresa una forma en el primer término, el sentido, en el segundo y las reglas que hacen los conjuntos compositibles en el superíndice.

$$\begin{array}{c} \bullet \\ \{ \bullet | \bullet \} : \\ \bullet \end{array} = \bullet$$

La forma general expresa (1.2)

$$\begin{array}{c} \textit{TipoMultiplicidad} \\ \{ \bullet | \bullet \}_{\text{ParaQuien}}^{\text{Reglas}} = \text{Sentido} \\ \textbf{NaturalezaDinamica} \end{array}$$

Cada problema, en su ámbito, requiere usar más o menos elementos de la codificación. Si se quieren considerar dos polos abstractos de una oposición, es necesaria una complejidad más reducida, pero si se quiere desarrollar el idealismo alemán, que desplaza el pensamiento del objeto al sujeto y además incluir el movimiento hacen falta más elementos.

La notación permite situar en sus distintos locus lo que proceda en cada caso concreto. Por ejemplo, en el caso del idealismo, se puede situar el conjunto de los contenidos de la conciencia en la derecha y las cosas en sí en la izquierda. Cuando se piensa en términos de una filosofía del devenir es conveniente expresar la fuerza que impulsa ese devenir como puede ser la voluntad o la vida, que por ser dinámica será expresada en la parte inferior. Cuando se aborden otros pares de una oposición, como la existente entre lo social y lo político, la codificación lo recogerá, separando ambos términos con la grieta.

Deleuze enseña, en *Spinoza y el problema de la expresión*, que el pensamiento inmanente se basa en la idea del ser como expresión. Desde ésta perspectiva del ser como expresión, el ser no es esencialmente sustancia, sino potencia que se despliega, esto es se concibe como un proceso dinámico.

La notación no puede utilizar exclusivamente significantes de lo estático. Necesita operadores dinámicos como los de la teoría de campos en Física. No conviene anticipar, porque no es fundamental ejemplos de operadores, pero es evidente que si hay que codificar operaciones habrá que disponer de operadores. También será preciso hacer visible la naturaleza de los fundamentos.

*La notación propuesta permite tratar no solo oposiciones abstractas, estarían contenidas en el núcleo de la forma, sino otras multiplicidades, del tipo de multiplicidad, discreta, continua o de fusión cuyo tipo se expresaría.*

*Mediante el enfoque algebraico será posible, situar y despejar elementos, ayudando a comprender sus relaciones. No es su propósito sustituir al lenguaje ni ser la base de un sistema de operaciones.*

Como todos los locus pueden albergar conjuntos, es posible en el superíndice situar más de un conjunto de normas, ñlo que hará posible tratar los dobles vínculos y le hecho de que en todos los locus se puedan alojar conjuntos, hace posible que el sentido, termino de la derecha, puede ser definido como univoco o no.

### 2.3.2 NOTACION BRA – KET Y NOTACION O –S

Paul Dirac (1902-1984) creó una notación<sup>336</sup> para expresar el estado cuántico, que es el que en un momento dado tiene un sistema físico, en el marco de la mecánica cuántica. Mientras que en la física clásica al medir una magnitud en un sistema varias veces, obtendríamos un mismo valor, salvo el error de medida, en la física cuántica, al medir una magnitud física puede obtenerse un valor diferente en cada medida, por lo que, para estudiar los resultados de una medición cuántica, se recurre a una distribución de probabilidad.

Utiliza Dirac un "paréntesis angular",  $\langle\phi, \psi\rangle$ , una parte izquierda,  $\langle\phi|$ , llamada el bra, y una parte derecha,  $|\psi\rangle$ , llamada el ket. La aplicación del bra (*es una función*) al ket (*un vector*) es un número (complejo) que en mecánica cuántica, es la amplitud de probabilidad para que el estado  $\psi$  colapse en el estado  $\phi$ .

Estableciendo la oportuna lógica de correspondencias puede convenir aplicar una función, que es un operador sobre una multiplicidad, *lo que sería un modo de expresar la acción de una criba que se aplica sobre una virtualidad*.

En algunos casos, cuando tratemos intensiones, que situamos del lado de los vectores, será necesario distinguir una triada, la de la intensidad, la de la función determinante y el operador, en cuyo caso, como se indicará oportunamente se distinguirá en una interacción, entre la determinación y lo determinado en que será útil una notación de esta naturaleza.

Después de haber presentado las herramientas matemáticas utilizadas por Deleuze y el uso que realizamos, extendiéndolas, de las que consideró en *El Pliegue*, desplazamos nuestra mirada a la ontología de Deleuze.

---

<sup>336</sup> Paul Dirac (1939). «A new notation for quantum mechanics». *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 35 (3), pp. 416-418



## CAPITULO 3. DELEUZE UNA NUEVA METAFISICA

El siglo XX fué una época poco propicia para la Metafísica, hasta el punto que Whitehead se vio casi obligado a cambiar de continente para no pensar solo. Con un sentimiento similar al del conde de Volney al describir los estragos del tiempo en *Las ruinas de Palmira*, los filósofos contemplaban ruinas de sistemas metafísicos abandonados, después de dos siglos de acción de la Crítica.

El término metafísica aparecía teñido con notas peyorativas, la de lo abstruso, la de pertenecer a aquel ámbito que, con tono burlón, calificó Nietzsche como «trasmundo», con el sentido de lo sobrenatural, del de lo obsoleto y del fracaso.

En nuestros días tanto la filosofía analítica como el estructuralismo han decretado una vez más [el subrayado es nuestro] la muerte de la Metafísica. (Martínez, 1991, 6)

Si consideramos cualquier esquema de categorías filosóficas como una aserción compleja y le aplicamos la alternativa lógica de verdadero o falso, la respuesta debe ser que ese esquema es falso. (Whitehead, 1979, 8).

Una de sus ramas, la ontología, pudo mantener su vigencia, pues a comienzos del siglo XX resurgió con la preocupación por la fundamentación de la mecánica cuántica y sus contraintuitivas entidades como la onda-partícula.

El concepto había aparecido en el *Lexicón philosophicum de Glocenius* (1613) para designar la rama de la metafísica que estudia el ser en cuanto ser. El término fue difundido por Wolf con su *Ontología* (1729) en el siglo XVIII, entendida como “metafísica general”, preliminar respecto a las tres metafísicas especiales. Su diferencia con respecto a la noción clásica es que adopta el enfoque de Leibniz por el que a lo real se antepone lo posible, de modo que el ente es definido como lo que puede existir y la existencia como el complemento de la posibilidad. Indica Ferrater Mora que el análisis de ésta voz designaba el estudio de todas las cuestiones que afectan al llamado *sermo de ente*, es decir, al conocimiento de los "géneros supremos de las cosas". En la actualidad: “La ontología se puede entender de dos maneras, o bien como el análisis meta científico de los conceptos que aparecen en las diversas ciencias, y constituye así la teoría de las categorías, o bien como un pensamiento que, basándose en los resultados de las ciencias, pero trascendiéndolos, formula una serie de hipótesis, en principio difícilmente verificables o no verificables, acerca de la estructura última de la realidad.”

(Martínez, 1991 , 43). Hoy la Metafísica y con ello la ontología busca reponerse del descrédito que le causó en buena parte el hecho, denunciado por Ortega, de que mientras que el físico escucha a otros, el metafísico sólo ha venido escuchando a sí mismo. Por ello se acerca al empirismo y se aleja de lo especulativo.

El físico se orienta sobre las cosas corporales. De lo demás se hace cuestión. Nos ocupamos aquí de las realidades posibles, de lo más radical no. Así se aprovechan las opiniones ajenas a diferencia del metafísico que tiene que renunciar a toda opinión que él mismo no se fabrique. (Ortega, 2007,174).

Las distintas ontologías se han venido diferenciando por sus esquemas categoriales, jerarquías en cuya cúspide se sitúa el ente o el ser y en cuyo segundo nivel se eligen oposiciones como universal/ particular, o las formadas por las entidades abstractas y concretas. Utilizado el término en sentido derivativo, hoy se refiere al conjunto de cosas cuya existencia es reconocida por una filosofía.

Pensar una *nueva* ontología en el siglo XXI, no referida a conceptos físicos como las supercuerdas o los multiversos, ni, en el otro extremo, poética, es complicado, porque lo reconocido por el filósofo debe ser compatible con lo reconocido por la Ciencia, cuyo despliegue ha sido inmenso. No basta con hacer las viejas preguntas desde otros lugares, ni buscar nuevas perspectivas, como hacia Ortega rodeando la Sierra de Guadarrama, ni flagelarse reconociendo lo problemático de la tarea para en vez de ganar la convicción del lector, mendigar su empatía. Debe hacerse algo de nuevo cuño.

Para la aplicación de nuestro método es obligado considerar previamente si la obra de Deleuze contiene una ontología, original o no, si es el caso cuales son las entidades reconocidas y por último describir su relación con la forma en que el idealismo alemán estudió el ser en cuanto ser.

### **3.1 ENTRE LA LA ONTOLOGIA Y LA NO ONTOLOGIA**

Ya es un lugar común afirmar que la filosofía necesita una no filosofía<sup>337</sup> que la abarque, que necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte y la ciencia una no ciencia. No la necesitan ni como principio ni como fin, sino en cada instante de su devenir y su

---

<sup>337</sup> Gregg Lambert. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum: London, 2002.

desarrollo. (QPH? 219-220). En todas estas afirmaciones se retoma la idea de la clausura propia de la teoría de conjuntos ya utilizada por Lacan cuando recordaba que para que exista el conjunto de los médicos debe existir alguien que no lo sea, porque si no ese conjunto sería el universal. Siguiendo esa senda, algunos intérpretes de Deleuze han llegado a sostener la existencia en su obra de una anti-ontología, de una «no ontología».<sup>338</sup> Más nos interesa refutar a quienes le niegan cualquier valor, afirmando su impotencia, que no creó una ontología.

No hay “ontología de Deleuze”. Ni en sentido vulgar de un discurso metafísico que nos diría eso que es, en última instancia, la realidad (los flujos en lugar de las sustancias, las líneas más bien que las personas...) ni en un sentido más profundo de un primado del ser sobre el conocimiento (como en Heidegger o en Merleau-Ponty, donde el sujeto aparece precedido por una instancia que abre la posibilidad de ese aparecer).<sup>339</sup>

Coincidimos con Amanda Núñez en que: “es imposible introducir a Deleuze en una corriente ontológica metafísica, como las que tiene preparadas en su muestrario la “Historia de la Filosofía hegemónica”, y con F.J. Martínez en que: “no [contiene] un sistema cerrado de categorías rígidas, como sucede en los filósofos clásicos”, aunque ello no impida, como sostiene Zourabichvili que se pueda mantener que existe una “ontología” en Deleuze....”, “de nuevo cuño”, aunque no existiría tal si utilizamos el exigente concepto heideggeriano de metafísica, que requiere situarse en la posición de poder dictar aquello que hay y es real y encontrar un “fundamento” último trascendente” (*Metá*).

Si lo juzgamos desde el punto de vista intencional, no hay duda alguna que Deleuze se considera un metafísico y que considera su filosofía ontología. A la pregunta de Arnaud Villani ¿Es Vd. un filósofo no metafísico?, responde: “Yo me siento puro metafísico”,<sup>340</sup> y añade: «La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser, (LS, 186) y luego: “La Filosofía debe ser ontología, no puede ser nada más. Desde ésta perspectiva especialmente no puede ser antropología, pero no hay ontología de la esencia, solo hay ontología del sentido”.<sup>341</sup>

Con todo, conviene recordar que Deleuze deja de usar el término ontología a partir del *Anti Edipo* en 1972, en parte por el peculiar objetivo de los textos que escribe junto con Guattari

---

<sup>338</sup> Marion, J.L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París: PUF, 1986, pp. 73 -80.

<sup>339</sup> Zourabichvili, F: “Introduction inédite (2004): “L’ontologique et le transcendantal”. en Op.Cit. La Philosophie Zourabichvili, F. Sauvagnargues, A. y Marrati, P: *La Philosophie de Deleuze*. p.10. de Deleuze. p.6.

<sup>340</sup> Gilles Deleuze, *Reponse à una serie de questions*, noviembre 1981, en Arnaud Villani, *La Guêpe et l’ Orchidée*, París, Berlin, 1999, p. 130

<sup>341</sup> Deleuze, RLE, p. 191

y en parte como consecuencia de los efectos de su relación con Badiou, que se auto constituyó en su oposición, quizás por su conocida su aversión por las discusiones.

Aceptando que crea una ontología y puesto que cada filosofía nace pensando o bien un nuevo problema o una nueva familia de soluciones en la proximidad de un problema que parecía impensado o impensable, procede analizar cuál es la novedad de la ontología que crea, pareciendo ya evidente que no consistirá en proponer una nueva jerarquía. El problema central que quiere resolver fue identificado por el autor, que de nuevo se presenta ante nosotros como un erizo.

En todos mis libros he buscado la naturaleza del acontecimiento. (C, 121) y: “Todo lo que he escrito era vitalista, al menos lo espero, y constituía una teoría de los signos y del acontecimiento”. (C,123)

Como complemento de ésta circunstancia, su voluntad de crear una *ontología del acontecimiento*, uno de sus discípulos, D. Lapoujade, ha argumentado, convincentemente, que lo que más le interesaba a Deleuze era la lógica, lo que le acercó al spinozismo.<sup>342</sup> No es contradictorio con que quisiera crear una ontología, pues no existe ontología sin lógica y no existe una ontología sin principio trascendental, sin máquina abstracta.

Si hay un rasgo que lo distingue de Foucault, Sartre o Bergson, es ésta pasión por la lógica y los conceptos que ella reclama. Deleuze es ante todo un lógico y todos sus libros son Lógicas. Su primer libro sobre Hume hubiera podido llamarse “Lógica de la naturaleza humana” así como su libro sobre Proust hubiera podido llamarse *Lógica de los signos*.<sup>343</sup>

Abordamos a Deleuze como el creador de una filosofía vitalista, que entiende y se entiende como ontología y que, a la milenaria pregunta por el ser, a diferencia de su maestro Hyppolite, que con más capacidad de evocación que contenido de verdad había enseñado que el Ser no es la *esencia*, sino el *sentido*, escribe que el “Ser es existencia” y profundiza hasta el extremo en el acontecimiento.

---

<sup>342</sup> SPE, p. 123: “La filosofía de Spinoza es una lógica”

<sup>343</sup> David Lapoujade, *Deleuze: Los movimientos aberrantes*, Cactus, 201

### 3.1.1 LA ONTOLOGIA DE DELEUZE

La mayoría de los estudiosos cree que Deleuze crea una ontología<sup>344</sup>, que califican de diversos modos, entre ellos: a) *Metafísica de lo Uno*<sup>345,346</sup> según Badiou; b) *Metafísica del acontecimiento*, como la califica Derrida; c) Ontología del devenir<sup>347</sup>; d) *Ontología de nuevo cuño*<sup>348</sup>; e) Ontología *realista*<sup>349</sup>; f) *Ontología bergsoniana*, e incluso<sup>350</sup>; g) *Ontología de la violencia*.<sup>351</sup>

Cada una de ellas utiliza un criterio distinto para denominarla, el origen, el objeto, su naturaleza, sus características en relación con el contexto. No tiene sentido debatir cual es el nombre más acertado. Todas la califican bien desde su perspectiva. Como diría Confucio, cada una es la mejor, a su manera.

David Lapoujade piensa que todas éstas denominaciones son demasiado *sabias*, que prejuzgan e invita a pensar, antes de calificarla, cuál es su interés básico, constante en su pensamiento. El encuentra que, más allá de su declarado interés en el acontecimiento, Deleuze encuentra una fascinación por los *movimientos aberrantes*. Sea cual fuere la fascinación de

---

<sup>344</sup> Cfr. Entre ellos: F. J. Martínez: *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*. Veronique Bergen: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, (2003), F. Lesce: *Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo*, 2005, M. Hardt: Gilles Deleuze. *An apprenticeship in Philosophy*. Trad. Cast: Deleuze. Un aprendizaje filosófico. que defiende en Deleuze una "ontología bergsoniana"; Philippe. Mengue: *Deleuze et la question de la démocratie*, Ouverture Philosophique, 2003, p. 26.

<sup>345</sup> Cfr. Alain Badiou afirmó que la tarea principal de la Filosofía a finales del siglo XX, era la de construir un pensamiento inmanente de lo múltiple, que el pensador paradigmático del siglo XX fue Heidegger y que la filosofía de Deleuze es una metafísica de lo Uno. Cfr. Alain Badiou: *Deleuze. El clamor del ser*, p. 36

<sup>346</sup> "Si Deleuze puede considerarse a sí mismo un metafísico y rechazar el tema Heideggeriano del fin de la Metafísica es porque cree que es posible construir una nueva metafísica...: el concepto de multiplicidad reemplaza el de sustancia, las singularidades o eventos reemplazan la noción de esencia" (Smith, 2012, p. 38). "Heidegger invoca una "comprensión pre-ontológica del ser" una comprensión "pre-conceptual" [...]. De todos modos, la filosofía sienta como pre-filosófico, o incluso como no-filosófico, la potencia de lo Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar.» (QPH?, p.45)

<sup>347</sup> Carlos Rojas Osorio La virtualidad de la vida: la presencia de la biología en la filosofía de Gilles Deleuze, *Themata*, n° 20, 1988 pp. 241-249

<sup>348</sup> F.J. Martínez: "Deleuze intenta oponer una ontología *de nuevo cuño*, centrada en el acontecimiento, y para ello debe buscar una nueva noción de tiempo, en el cual se puede desarrollar esta nueva concepción del ser; esta concepción del tiempo es la noción estoica del Aion". También señala: "Las obras específicamente ontológicas de Deleuze son: La Lógica del Sentido, Diferencia y Repetición y Mil Mesetas, p. 45

<sup>349</sup> Manuel De Landa. *Intensive Science and Virtual Philosophy New directions on Philosophy*. Continuum. Nueva York, 2005

<sup>350</sup> Para una ontología de la violencia la paz, la armonía, es *equilibrio entre fuerzas* enfrentadas. En la diferencia entre las voluntades, entre los deseos, está el germen de la violencia, uno de cuyos posibles estados actuales, pero no definitivos es la paz. Por el contrario, No acepta por ello el filósofo de la diferencia la paz como estado autoidéntico que excluya la diferencia. A diferencia de él, para el filósofo trascendental, la paz es la armonía e incluso existe una armonía preestablecida.

<sup>351</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA:Blackwell, 2006, p.5 en el sentido de que presupone una "violencia original" entre el caos y el sentido. Recuerda Giambattista Vico para situar a Deleuze entre los pensadores que conciben el orden como una inhibición del caos, de una violencia primordial.

Deleuze, su ontología<sup>352</sup> es de un nuevo tipo,<sup>353</sup> práctica, problemática, no conformista,<sup>354</sup> tan poco esencialista que es calificada de evanescente,<sup>355</sup> y basada en nuevos conceptos que obtiene acercándose a la realidad para conciliar sus categorías con el conocimiento científico.

Enseña Amanda Nuñez que existe un amplio criticismo contemporáneo que tiende a acercar el pensamiento de Gilles Deleuze al idealismo a partir de una lectura de la univocidad deleuzeana como el establecimiento de un Uno-Todo. Podríamos convenir que esta corriente es iniciada por Alain Badiou en su libro sobre el filósofo, *Deleuze, el clamor del ser* y que ha tenido múltiples sucesores hasta el punto de que prácticamente toda la bibliografía secundaria sobre el filósofo francés da cuenta de ello

Sea cual sea el calificativo con el que la designemos, es una ontología monista, que expresa un interés por la Naturaleza, que en Filosofía tomó a lo largo de los siglos formas muy distintas, como la de Física en Aristóteles y *Naturphilosophie* en los idealistas alemanes. Es una ontología *expresionista*, en la que el ser es visto en su potencia y desplegándose. Rechaza la trascendencia y con ello la *vana esperanza* de identificar pares en los que uno de sus polos sea un fundamento (verdad, Dios o sujeto), inefable e inalcanzable, al modo de Platón, cuya forma de pensar es considerada síntoma de la maligna enfermedad de la “interpretosis” (1987), la enfermedad del sacerdote y del asceta.

---

<sup>352</sup> . Por otra parte, encontramos aquellos pensamientos que lo desligan como es el de Pardo, J. L. en *Las formas de la exterioridad*. Valencia, Pre-textos. 1992; Pardo, J.L. *Sobre los espacios. Pintar escribir, pensar*. Barcelona, Serbal, 1991 o el texto de García, R.: *La Anarquía Coronada: La Filosofía de Gilles Deleuze*, Colihue, Buenos Aires, 1999

<sup>353</sup> En *Historia de la Metafísica* Heidegger presenta a Descartes como el filósofo que por fundamentar la certeza en la subjetividad inicia la moderna *tergiversación de la Metafísica* Cf. *Caminos del bosque*. Alianza. 1997.

<sup>354</sup> La tradición académica francesa y su peculiar sistema de formación del profesorado en Filosofía, privilegiaba ciertas lecturas, las elegidas cada año en el Programme, por rotación, para los exámenes del proceso de “agrégation”. Las lecturas obligadas y su análisis minucioso, eran requisito tan ineludible que llevó a pensadores como Lévi Strauss a aborrecer la filosofía académica comparando aquel ambiente con el de una sauna. En época de Deleuze, cada uno de los tres ejercicios, con ensayos obligatorios, que debían realizar los candidatos a la ENS tenía una duración de siete horas. Los liceos especializados como el Louis-le Grand creaban clases especiales para formar a los alumnos durante un periodo de dos años. El sistema descrito, entre otros, en sus memorias por Raymond Aron (1905–1983) era tan selectivo que hasta el enormemente brillante Gilles Deleuze suspendió, Foucault aprobó a la segunda ocasión y Derrida a la tercera. Hasta los repetidores eran estratificados y designados. El khûbe debía acudir a clases con los khârrés, que eran los que el año anterior han sido hypokhâgneux. Un khâgneux que repite dos veces era un bikhârré. Todo el sistema, como el Imperio Romano que luego Deleuze estudiaría en Mil Mesetas, ejercía una poderosa fuerza de atracción y los alumnos, como los germanos, debían decidir si someterse a esa intensidad o derivar por una línea de fuga, como éstos hicieron hacia los hunos. Al alejarse de la ENS y acercarse a la Sorbona se aleja de ese polo, de esa visión de lo que es adecuado para formar un filósofo y al tiempo de los intereses, del canon elaborado por ex alumnos de la ENS. Su particular línea de fuga también le aleja del polo opuesto, del centro de atracción consolidado por el triunfo del giro lingüístico, que le parece que acerca la Filosofía a una gramática generalizada o a una lógica debilitada y a la fenomenología que percibe como un reduccionismo.

<sup>355</sup> Julien Canavera., *Gilles Deleuze: pensar problemáticamente*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia, 2004.

La reminiscencia solo parece romper con el modelo de reconocimiento cuando de hecho su contenido complica el esquema; mientras que el reconocimiento se basa en un objeto percibido o percibible, la reminiscencia se apoya en otro objeto supuestamente asociado... (DR, 141-142)

Las categorías con las que la Nueva Ontología trata, no son ganadas por una definición de lo universal ni a través de la derivación de una tabla formal de juicios. Son obtenidas acercándose a la realidad, requieren múltiples desvíos, son necesarias constantes correcciones y como en todo genuino trabajo académico nunca llega a su fin. (Hartmann, 1953, 18).

En la investigación ontológica, la mente queda en entera libertad para imaginar estructuras posibles de la realidad, con la única condición de ser compatibles con los datos científicos generalmente aceptados ... (Martínez, 2009, 43)

Deleuze crea su obra con alegría, sin sentirse preocupado ni por el fin de la Metafísica, ni por superarla: “Nunca he estado preocupado por ir más allá de la Metafísica” (Deleuze, 1995, 136). Emplea su tiempo, en vez de en pretender rescatarla o en glosar sus problemas, o en repararla, en crear una ontología: “*descentrada*, basada en la *inmanencia*, afirmadora de la multiplicidad y la diferencia, con origen próximo en Nietzsche y Freud, pero con raíces en los estoicos y los epicúreos y en tradiciones materialistas y naturalistas marginadas frente a la tradición dominante ontoteológica, de la metafísica occidental”. (Martínez, 2009, 149).

Crea su ontología en textos que son Lógicas, como es propio de un creador de conceptos, pues la lógica es el tapiz de los conceptos, empleando éste enfoque propio de pensadores a los que admira: “La filosofía de Spinoza es una lógica”.<sup>356</sup>

## II

Tras ocuparnos del nombre, de las denominaciones que ha recibido, nos ocuparemos de algo más fundamental, de sus características.

Colebrook<sup>357</sup> ha explicado que, mientras que para los filósofos esencialistas, las cosas primero existen, son y luego entran en relaciones, para los filósofos del devenir existen procesos que directa e inmediatamente devienen *relacionados internamente*. Los primeros prestan atención al paso de lo *posible* a lo *actual* en los segundos, como Deleuze, la génesis no surge de lo posible, sino de lo indeterminado.

---

<sup>356</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores. 1996, citado SPE p.123

<sup>357</sup> Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 6 y 8.

Deleuze explora los caminos que conducen de lo indeterminado, pasando por la determinación a lo determinado, y luego los caminos de la *determinación recíproca*, apoyado en la noción de lo *virtual* y *alejándose de la de lo posible*. Desarrolla así una filosofía inmanente, que rechaza la trascendencia.

Hay religión cada vez que hay trascendencia. Ser vertical cada vez que se puede trazar un puente o encontrar un punto común entre las dos rectas y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia. (WP, 47)

No se puede exagerar la importancia que concede Deleuze a remarcar que su filosofía es inmanente. En *Spinoza y el problema de la expresión* el término trascendente, para ser negado figura ocho veces, mientras que el término *inmanente* es utilizado en detalle treinta y dos veces.

Para los filósofos medievales, siempre en diálogo con los teólogos, establecer el equilibrio de las relaciones entre Dios y el mundo fue un problema constante arduo. Con Spinoza se alcanza una solución original, extrema, pues con su solución panteísta eliminó la grieta existente entre el Creador y lo creado y describió la naturaleza como *deus sive natura*, calificándola con los atributos de infinitud tradicionalmente reservados Dios. Fue rechazado por los filósofos cristianos y por a comunidad hebrea por herético. Los idealistas alemanes, desde el lado de la Filosofía, se centran en la relación entre lo finito y lo infinito, entre lo finito y el Absoluto, admitiendo la trascendencia. Hay que tener en cuenta este hecho para plegar el pensamiento de Deleuze con el de los idealistas; la distinta relación entre inmanencia y trascendencia.

Son características destacables de su filosofía las siguientes:

i) *Es original*, aunque valore mucho a Spinoza, sobre el que escribió su tesis y al que seguía calificando muchos años después como el «Cristo de los filósofos». En *¿Qué es la Filosofía?* lo describe como creador del plano de inmanencia mejor, del más puro, (QPH?, p. 62) al tiempo que toma materiales de Leibniz y de autores poco frecuentados.<sup>358</sup> Concede primacía a la diferencia y muestra el sistema de la realidad como un sistema de relaciones diferenciales.

---

<sup>358</sup> Esos pensadores tienen pocas relaciones entre sí - salvo en el caso de Nietzsche y Spinoza - pero aun así las tienen. Se podría decir que algo sucede entre ellos a diferentes velocidades y en diferentes intensidades, lo que no sucede en uno u otro de ellos sino en un espacio ideal, que ya no es una parte de la historia, y todavía menos un diálogo entre los muertos, sino una conversación intersecular, entre estrellas muy irregulares, cuyos diferentes devenires forman un bloque móvil que podría ser un caso de captura. "Filosofía es devenir y no historia, es la coexistencia de planos y no la sucesión de sistemas" (WP, 150) Califica a algunos de ellos como exploradores o mediadores, tal es el caso de Kant, y a otros de geniales aunque equivocados,



ii) *Utiliza la noción de Ideas-problema*. No es necesario admirar la ontología de Deleuze como ontología, pero si se debe admirar necesariamente la calidad de las preguntas que realiza. Hegel hizo preguntas lógicas, Schelling preguntas fundamentales y Deleuze *sobre todo cuando no escribe a cuatro manos*, preguntas sutiles. Dicho lo anterior, se encuentra muy alejado de los pensadores comprometidos, como Tolstoi, que hizo muchas “prokyatye voprosy”, malditas preguntas.<sup>359</sup> En Deleuze no existe ese impulso, sino el de la sutileza. Escribe libros de filosofía no para transformar la realidad sino para resolver problemas locales.

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*. (DR, 17).

iii) Busca acontecimientos y estudia sus clases, a diferencia de la Metafísica clásica que buscó al Ser, y al idealismo, que con métodos deductivos pretendía explicar el despliegue del mundo a partir de un principio básico, y que, designaba con nombres, *con conceptos*, las tierras encontradas. (Idea, nous, Hyle, sustancia, enteología).

iv) Es *problemática, empírica y creadora*, de enorme originalidad. El tono de su exposición es modesto, alejado de la grandeza de visión, pero también de los errores de la metafísica escolástica.<sup>360,361</sup> Frente a una ontología a priori y demostrativa, con voluntad de perfección y a diferencia de los pensadores militantes mantiene intereses técnicos: a) La pretensión de radicalizar el proyecto kantiano<sup>362</sup>; b) El estudio de la morfogénesis, de la individuación y de los acontecimientos; c) El retorno; d) La causalidad, en cuyo ámbito acuña una nueva visión de la relación causal (Deleuze utiliza categorías tradicionales, como simulacro y fantasma, y otras que emergían con fuerza en el interés filosófico de su tiempo como diferencia, repetición y

---

como Descartes, rescatando fragmentos de aquellos que le ofrecen piezas útiles para su agenciamiento, como Maimón o Escoto y reservando su más alta estima para quienes sentaron las bases del camino que piensa recorrer como Nietzsche, Spinoza, y Hume.

<sup>359</sup> Cf. Quería tomar posición y decidir si se alineaba o no con los humillados por la Historia. Hizo pasear a Andrey por el campo cubierto de cadáveres de Borodino, buscando el sentido en el sin sentido de la carnicería, el sentido que se le escapaba a Nikolya Rostov al ver llegar al príncipe Bragation. Si del pensamiento del primer Tolstoi, el que escribió como un genio sin pretenderlo y no del segundo que intentó vivir como un sabio pretendiéndolo, fuera posible filtrar el fatalismo, encontraríamos un constante impulso hacia el desvelamiento de la apariencia, pero para comprometerse Sobre este aspecto de la obra de Tolstoi se puede consultar a Isaiah Berlin. “Pensadores rusos”.

<sup>360</sup> También de los errores de apreciación, de quienes boicotearon sus clases, de sus compañeros docentes en el mayo de 1968, y de sus aciertos,

<sup>361</sup> Cfr. Un representante paradigmático de aquella, Suarez, la concebía en Disputaciones Metafísicas como una ciencia perfecta y a priori. Lo primero porque no le falta nada para ser lo que debe, con perfección relativa, a diferencia de la perfección absoluta de Dios y lo segundo porque no se basa en la experiencia sino “en el conocimiento cierto y evidente de cosas necesarias a través de sus principios, identificados con las causas” [DM] Suarez, 1,3,1; 1861, 25:22

<sup>362</sup> Cfr. Voos que cita Nietzsche y la filosofía. NP 1, pp. 89-90, 91, 106

acontecimiento y otros conceptos completamente nuevos como el de ritornelo); e) la relación de las causas entre sí y de ellas con el Destino al modo estoico, separando de ellas los efectos desgajados, utilizando el concepto de casi-causas y acuñando nuevos conceptos (Piensa, como Nietzsche que: «los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos»; f) Justificación de la negación de las esencias: “La esencia no es nada. El verdadero sustantivo, la sustancia misma es la multiplicidad” (DR, 277); g) El método y sus límites. Con gráfica expresión, dice que la filosofía nace del encuentro con lo que está fuera de ella, con la no filosofía tanto si es Sócrates como un templo o un demonio. (DR,139)

Con tanta búsqueda<sup>363</sup> encuentra conceptos, de los que algunos son *adecuados para los fines antes citados, todos brillantes, pero es alejados del barro de la Historia.*

Tras un memorable concierto en Madrid de Sergiu Celedibache en el que pudo lograr, como solo él era capaz de hacer, que cada nota se diferenciase de su anterior y de su siguiente, con una orquesta en tensión como un arco, un maligno crítico musical comentó que le había parecido admirable, *inolvidable*, y que por eso, le *aplaudia fuerte, pero despacito*. En ocasiones, cuando se compara a Deleuze con pensadores menos dotados para el artificio dan ganas de comentar: ¡Cuánto brillo... y qué poco barro!.

Destacamos como notas técnicas de su pensamiento, que no por no bajar al barro dejan de tener la solidez del cemento, las siguientes:

*i) Univocidad del Ser.* Su punto de partida es: “El Ser es unívoco”, lo que es algo muy distinto muy distinto a que sea Uno o único. Sitúa sus raíces en Duns Escoto y por si existieran dudas de que en su producción ha habido desviación y para anticipar lo original de su propuesta utiliza la exaltada expresión ¡Nunca hubo!.

No hubo nunca más que una sólo ontología, la de Duns Escoto<sup>364</sup>. Las cosas se despliegan bajo la extensión de un ser unívoco y no dividido. Nunca hubo más que una proposición ontológica. El Ser es unívoco (DR, 71)

---

<sup>363</sup> Cfr. Quiere establecer una nueva relación con las cosas, mostrándolas en sus conceptos, *duración, impulso vital o intuición* sin renunciar a ser filosofía crítica, ID, p. 31

<sup>364</sup> La ontología investiga lo que hay. Abarca además de objetos como las rocas, a los números, los incorpóreos, lo posible, lo virtual, las abstracciones. Deleuze utiliza ideas de Juan Duns Scoto (1266-1308), teólogo franciscano, que, intentando demostrar la existencia de Dios y de sus atributos en el *Tratado del Primer Principio* usó la lógica para sus propósitos,

En un único y mismo sentido, de todas sus [...] modalidades (entes) intrínsecas, [...] pero esas modalidades no son las mismas"; el Ser "se dice en un mismo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. (DR, 72)

Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del ser para todos los entes. (Deleuze, 2006, 446)

La historia de la filosofía determina tres momentos principales en la elaboración de la unicidad del ser. El primero está representado por Duns Escoto. Con el segundo momento Spinoza opera un progreso considerable... [hace falta] un vuelco categórico más general... Con el *eterno retorno* Nietzsche no quería decir otra cosa. (DR, 79)

Hacemos un excursus para recordar lo que causa tanta admiración a Deleuze en Escoto: "En el *Opus Oxoniensis*, el libro más grande de ontología pura, el ser está pensado como unívoco...".

Santo Tomás de Aquino pensaba que si los entes poseen una *relación intrínseca* con el Ser supremo, a través de ella se puede tener un conocimiento de El, parcial, pues los entes nos dan un indicio de Dios en cuanto comparten limitadamente ciertos atributos, parcial por nuestra finitud, conocimiento analógico, pero conocimiento al fin y al cabo. Aceptando un enfoque de este tipo, como también lo fue el de Averroes, una teoría de la *analogía del ser*, se puede crear una teoría jerárquica de la realidad con *grados* de perfección, como hizo Plotino, que no convence a Deleuze, que dice: "La trascendencia de un Dios creador es salvada gracias a la concepción analógica del Ser."<sup>365</sup>

Frente a esa concepción se encuentra la de *Duns Escoto* y *Avicena* para los que el ser el ser debe ser concebido *previamente a todas sus determinaciones concretas*, pues si no se le trataría como a un objeto de la Física y no de la Metafísica. Solo una vez determinado en su género y especies es válida la analogía. Cree Avicena que en la primera de las perspectivas el objeto del entendimiento no lo constituyen los *sensibilia*. En el caso de un caballo, si pensásemos en la esencia como un singular, se le trataría como al único caballo posible y si se captara como universal resultaría que no existen los caballos particulares. Por eso afirma que la

---

razonando al more geométrico, como luego Spinoza. Diferenció seres de razón y seres reales y en éstos seres los de existencia sensible, objeto de la Física, de los seres quiditativos, objeto de la Metafísica, con existencia esencial, entre los que se da la *distinción formal* que, por preceder a todo acto de intelecto supone una distinción real entre modos de un mismo ser diversamente modificado; esas diferencias se dicen en el mismo sentido: distintos atributos, pero en el mismo ser.

<sup>365</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 159.

metafísica *solo puede tratar de la esencia en cuanto es*, ya que si se entifica en la esencia singular sería Física y si lo hiciera en la universal Lógica. La cuestión entonces es cómo podemos decir algo sobre lo que ni es accesible por la experiencia, por la sensibilidad, ni es un ente de razón.

La solución al enigma afirma que para llegar al *ser qua ser*, la estrategia consiste en encontrar lo *comunissimum*, lo que está en todos los seres antes de que llegue el género, que no es un género ya que éste está determinado.<sup>366</sup> Las ideas del doctor sutil le sirven para atacar la de jerarquía (y con ello la trascendencia y el emanantismo) entre los entes que subyace en la analogía y por eso elogia a Escoto: “Merece pues el nombre de doctor sutil porque su mirada discierne el ser más acá del entrecruzamiento de lo universal y de lo singular (Deleuze, 2006, 77).

Pues bien, Duns Escoto enseñó que el pensamiento sobre Dios es posible y legítimo, era teólogo, pero piensa que la vía de la analogía, la de Santo Tomas, era equivocada, *pues el Ser sólo puede ser unívoco* y nunca equívoco o análogo. Cuando decimos que x e y son análogos, estamos creando un concepto que caracteriza una relación ANALOGO (x;y), pero no decimos nada de x, en nuestro caso Dios ni de y. No incluimos en el razonamiento una noción común a x e y sino externa a ellos, lo que no convence a un pensador centrado en la inmanencia y en la expresión. Deleuze lee a Escoto sentado en la silla de Spinoza, reconociendo una *substancia única, absolutamente infinita* y oponiéndose a la dualidad de la *res cogitans* y la *res extensa* admitida por Descartes.

Mirando con sus pulidas lentes, los entes ya no son seres en el sentido tradicional, sino lo que Spinoza llama *modos de la sustancia absolutamente infinita*. Al hacerlo se rechaza la trascendencia y se dice *ser* de la misma forma de Dios que de los entes. Con univocidad. Visto el ser con un lente de ese color, aparece muy distinto a cuando es pensado en modo equívoco, o por analogía.

Escoto eligió, no era fácil, posicionarse en la tradición de Avicena, frente a la que a través de Santo Tomas y Averroes, el Comentador, se remontaba hasta Aristóteles: “dico quod

---

<sup>366</sup> Gilson, 2007, p. 239.

Avicena – cui contradixit Commentator- bene dixit et Commentator male”.<sup>367,368</sup> En su metafísica, la ciencia del ser en cuanto ser, *ser qua ser*, tiene como objeto la esencia,<sup>369</sup> considerada en la cosa o en el entendimiento. Identifica tres *estados del ser*: la esencia en lo real singular, territorializada en lo físico; la esencia concebida como universal por el pensamiento; y la *esencia en sí misma*, sin ninguna determinación, que es el objeto de la Metafísica. Esta es captada en una operación de abstracción a partir de lo real y no es un ser de razón. Concluimos ya casi con agotamiento por lo aspero del tema. La Metafísica en Escoto trata del ser en cuanto es, pero no del ser en cuanto existe.

Amplíemos el comentario de Deleuze, porque en su última palabra se contiene el elemento clave que Deleuze destaca. “*Como neutro*”.

En el Opus Oxioniensis e libro más grande de ontología pura, el ser está pensado como unívoco, pero el ser unívoco está pensado como *neuter, indiferente* a lo infinito y a lo finito, a lo singular y a lo universal, a lo creado y a lo increado. Escoto merece pues el nombre de doctor sutil, por que el *ser unívoco está pensado como neutro*.

Es conveniente recordar la diferencia existente entre la unidad, la unicidad y la univocidad y tras recordar que Schelling fue criticado por su uso de la noción de indiferencia, nos centraremos en ésta neutralidad pues es una sutileza que hoy no es común encontrar en los textos.

La diferencia clásica entre los tres conceptos citados se ha estudiado, hasta el agotamiento en teología. Dios tiene los dos atributos, unidad, porque numéricamente es uno y unicidad porque es el único Dios. En la mitología Zeus es uno, pero no es único porque hay más dioses.

Si descendemos a la unidad del ser sensible, cabe distinguir entre la *unidad concreta* del ser sensible, su unidad numérica, de la *unidad universal inteligible* de la predicación lógica y

---

<sup>367</sup> Op- Ox, Prol.pars III, q. 1-3 num 136. Ed. Vat. Vol I , p.93

<sup>368</sup> Para ésta última Dios forma parte del Universo y es causa del orden físico. Para Avicena es totalmente trascendente. En el primero las pruebas sobre la existencia de Dios son de carácter físico, mientras que en Avicena es necesaria una ciencia superior, la Metafísica. Para Avicena la Metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, pero más allá de ella están otros modos de conocer a Dios. Escoto asume ésta idea y acepta la necesidad de la Revelación concluyendo que hay verdades que siendo racionalmente demostrables no son alcanzables por los filósofos, pero sí por los teólogos. La Teología es la ciencia que estudia a Dios en cuanto Dios mientras que la Metafísica es la que estudia el ser en cuanto ser por lo que la Metafísica solo puede estudiar a Dios en cuanto ser.

<sup>369</sup> Por ejemplo, *animal* es lo mismo en el animal sensible que en el intelectualmente conocido, por lo que animal en sí no es ni singular ni universal. Si *animalidad* fuera universal no habría animal alguno singular Si se le concibe de otra forma que como (non est nisi animal tantum) es por que le sobreviene a la animalidad como accidente

en último lugar, pero no por ello menos importante, de la *unidad común y específica de la esencia*. La creencia medieval, teológica, en la *simplicidad* divina llevaba aparejada que Dios *no tiene partes*, ni es un organismo. Es simple, unívoco e idéntico a sus atributos. Dios, así entendido, es su propia esencia, que se identifica con su Ser y con ello es subsistente.

Para abordar esta cuestión peliaguda, Escoto usó como herramientas, la *distinción formal* y la *distinción modal*, ésta última entre el ser y los atributos y entre las variaciones intensivas (Deleuze, 1996, 57)

Es a éste problema al que Escoto aplica uno de sus conceptos más originales que viene a completar aquel de la univocidad, la idea de la distinción formal.

La univocidad implica una *diferencia formal* entre atributos, aunque exista una comunidad real ontológica de los atributos. Con ésta herramienta, con la que trató Escoto el problema de los atributos e Dios, crea Deleuze una base para su postura inmanentista pensando en Dios como: “Un ser unívoco que para ser diferente solo necesita relacionarse consigo mismo”. Al decirlo tiene puesta la mirada no en la unidad, ni en la univocidad, sino en el *objeto de la univocidad*. Recaba alianzas para destacar que: “lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga en un único y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas”. (DR, 72).

No es el momento de profundizar más en esta sutileza; lo haremos más adelante, al estudiar como Deleuze acarrea la univocidad hasta el fundamento y hasta los componentes de las relaciones reciprocas que subyacen a lo determinado. Exclusivamente llamamos la atención sobre el hecho de que utiliza todo tipo de munición, incluso la del análisis *lógico-lingüístico*.

En una *lógica de representación*, si se estudia la relación entre el ser y los atributos aparece, procelosa, una identidad, la que se expresa con el término “es”. Para sortear el abismo, para conjurar esa identidad amenazante, necesita rescatar Deleuze alguna *forma de analogía* y, pues le debe parecer impensable, acercarse a Santo Tomás, recurre a Escoto.

Al leerlo debemos hacerlo con precaución, pues como siempre que defiende a un pensador, es porque quiere avanzar más allá de su pensamiento, hacerle un hijo: se plantea:

¿No es posible, sin embargo, concebir una conciliación de la analogía y la univocidad?, y añade a su razonamiento. Pues si el ser es unívoco en sí mismo, en tanto ser. ¿No es acaso análogo en cuanto se lo toma con sus modos intrínsecos? (DR, 75)

Habiendo declarado, por si las dudas, que había encontrado el límite de Escoto, no tarda mucho en ofrecer una solución, que intenta conciliar la solución oxionense con la de Santo Tomas, con la vía analógica. Lo que no hay duda es que si esto, que los escolásticos consideraron imposible se lograra, tendría el mayor de los méritos.

Pensar el ser como *unívoco*, implica aceptar atributos asociados específicamente a los diferentes grados individuantes, como el tono de blanco, pues esa es la forma con que el ser unívoco se relaciona con la diferencia. Podemos pensar en la unicidad de lo blanco en los rebaños de ovejas, que no son únicos. Con las herramientas de Deleuze es más fácil pensar en esto que con las de Escoto, pues el blanco es un atributo de *una* multiplicidad concreta.

Utilizando la herramienta de Escoto, la distinción formal, llega Deleuze a la conclusión de que Spinoza: “opera un progreso considerable”, porque piensa en Deus sive Natura y con ello surge la posibilidad de que las distinciones reales ya no sean numéricas, no presupongan un objeto que sea una unidad, separado, *sino distinciones formales o cualitativas*. Con Spinoza, el ser unívoco se convierte en una verdadera expresión afirmativa (DR, 79), pagando el precio de retirar a Dios del juego de atributos tal como conciben los exegetas (Dt. 6:1-9/Mr. 12:28-34) lo que como veremos más adelante, nos obliga a concebir un concepto coherente de Dios sin ayuda de los atributos, que de hecho mostraremos que más que ayudas son rémoras.

La alta consideración en que lo tuvo Deleuze ha levantado el velo de descrédito que arrojaron sobre él los pensadores de la Reforma. Lo consideraron representante de una época en la que el pensamiento estuvo “in servitutum theologiae papae redactam”, hasta el punto que Tribescovius en su *Doctoribus Scholasticis et per eos corrupta humanorum divinarumque scientia, liber singularis* (1665) llamó a Escoto “*tenebrarum magister*”.

Deleuze rechazó la trascendencia, lo que le llevó a rechazar la analogía. Comprendemos el pesar que le supuso no utilizarla, pues es muy difícil rechazarla a quien ha bebido con placer de las fuentes del hermetismo. Intoxicados o no, quienes lo hacen imaginan extrañas pasarelas, fascinados por el hecho de *que, sin motivo, funcionan*. Aunque Deleuze es un pensador de la inmanencia, admira la belleza de lo hermético e intenta buscar una solución, en las distinciones formales. Como los idealistas alemanes, disfrutó de la felicidad que ofrece beber de las fuentes herméticas. Les comprendemos y no les criticamos. ¿Cuándo está el filósofo desinhibido y cuando está intoxicado?

Finalizado el excurso, señalamos que no es posible calificar la ontología de Deleuze ciñéndose exclusivamente al desarrollo de su concepción de la inmanencia y la expresión, sino que es básico comprender su concepción del fundamento porque lo busca sistemáticamente. Nos aplicamos a ello en el siguiente apartado y con un acento muy especial porque creemos que su forma de abordar la fundamentación es pieza clave para la comprensión de su pensamiento. Hemos pensado, pretendiendo hacer justicia a la relevancia de este aspecto una denominación para su ontología. “*ontología del palafito*”.

### 3.1.2 ONTOLOGIA DEL PALAFITO

La palabra fundamento tiene su origen en el término latino *fundare*, que se deriva de *fundus* y en su campo semántico se incluye tanto el sentido de base sólida como el de modo de asentarse. Deleuze muestra el máximo interés por las dos cuestiones. Cuál es la naturaleza de ese fundamento y que puede hacerse y como basándose en un tipo de fundamento y muy específicamente en el ámbito de los valores.<sup>370</sup>

En *Diferencia y Repetición* reflexiona sobre el efecto de la *operación* fundar, como un determinar lo indeterminado mediante el logos, por aplicación del principio de razón suficiente y se opone al confiado exclusivismo de las filosofías de la representación para las que fundar es “fundar la representación. (DR, 405)

## I

Puede que fuera Platón el primero que convirtió a la Filosofía en un tribunal donde los fenómenos comparecen para ser juzgados por un filósofo juez, ante la presencia exaltada de una Idea, Identidad *inamovible* y donde ellos, como pretendientes exhiben un grado de participación, que el filósofo debe jerarquizar usando como criterio la semejanza. Si se acepta éste contexto, las pretensiones aparecen relacionadas con la trascendencia, exhibiendo derechos frente a ella y sometidas a la lógica de la representación, mientras que las intenciones,<sup>371</sup> son

---

<sup>370</sup> Gilles Deleuze, Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957

<sup>371</sup> G. Deleuze, *Critica y Clínica*, Anagrama: Barcelona, 1996, p. 217



actos de inmanencia, que ascienden precariamente de lo sin fondo. Entonces los planos de inmanencia son los lugares geométricos de las articulaciones posibles, en las operaciones que les son propias.<sup>372</sup>

El filósofo juez, como el crítico kantiano, juzga *lo que se dice de los fenómenos en la proposición* y sus pretensiones de *ser verdad* y en último extremo de ser. El juicio justo trata a los iguales como iguales y distribuye entre ellos su alícuota y a los desiguales como desiguales, jerarquiza las alegaciones conforme al sentido común y ordena jerárquicamente las pretensiones.

El juicio tiene precisamente dos funciones esenciales y solamente dos. La distribución que asegura con la repartición del concepto y la jerarquización que asegura por la medida de los sujetos. (DR, 69)

La cuestión de la resolución de las pretensiones conforme a derecho, la decisión sobre la distribución es inseparable de la cuestión del fundamento. Para el filósofo juez los hechos exhiben pretensiones y la cuestión del *quid iuris* conduce a su juicio. Para realizarlo correctamente deberá indagar en los motivos aducidos discerniendo si están bien fundados o no. Deleuze hace de ello una cuestión esencial:

La búsqueda de un fundamento forma lo esencial de una crítica que debería inspirarnos nuevas formas de pensar. (DR, 235)

Los discípulos de Kant buscaron sistemáticamente una buena comprensión de lo que es un buen fundamento y distinguieron perfectamente, como Maimón, entre la *condición previa* y el *fundamento* y con ello identificaron dos movimientos del pensamiento.<sup>373</sup>

En la resolución del problema de la buena fundamentación Deleuze rechaza la primacía de la identidad, rechaza el enfoque kantiano, por el que el juez filósofo decide en último término sobre las pretensiones de los pretendientes utilizando como criterio que lo presentado sea idéntico a la Idea o que merezca ese calificativo más que los demás candidatos. Se niega a reconocer la primacía de la identidad, quiere encontrar la diferencia última y centrarse en el

---

<sup>372</sup> Cfr. Montebello ha despejado para cada plano la operación correspondiente. P. Montebello. *Deleuze; la Pasión de la pensée*, Vrin, 2008

<sup>373</sup> Cfr. La búsqueda de la condición previa se asocia a los juicios hipotéticos mientras que las de los fundamentos se asocia a los juicios categóricos que se refieren a lo necesario en sentido estricto: “Dice Maimón que el fundamento es un juicio universal considerado como la premisa mayor de un silogismo con el juicio dado como conclusión”. Es citado por J. Ferreyra en *El juicio ético en Fichte: Roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento*. En “Deleuze y las fuentes de su filosofía”. (2014) obra con la que se abre una colección del mismo nombre.

acontecimiento, resultante de la criba del azar y *no sometible a juicio*. Quiere, sobre todo, evitar el estéril laberinto de la búsqueda del fundamento, del fundamento del fundamento, hasta el infinito. Cree que todo juicio que determina si la pretensión está bien fundada, está condicionado por el proceso mediante el que se ha fundamentado la pretensión, por el modo en que se ha territorializado, por el modo con el que el pretendiente se somete a la legalidad constituyente, por el plano estriado sobre el que funda su pretensión. Además, cree que el juego de la razón para encontrar la diferencia específica entre pretendientes es una mala estrategia aristotélica. Le disgusta éste juego de clasificaciones pensando: ¿Quién tendría coraje sino el Coraje? y sintiendo que a pesar de esa legitimidad el Coraje nunca reclama sino que lo hacen quienes tienen poco derecho, los ocupas del palacio de Penélope escribe: “Quién lo hace es un pretendiente, *como quien dice participar del coraje*”. No le convence la técnica tradicional para medir el derecho del pretendiente: “Ya no es la diferencia como cualidad, sino lo que hay de grande y pequeño en la diferencia, el exceso y la falta” (DR, 403). No desea fundamentar utilizando una *escala de razón*. (Válida solo para medir las proporciones ya que no cumple las condiciones para medir las distancias). No quiere ni siquiera que los inicuos pretendientes sean capaces de llegar a la sala del tribunal, se sienten en el plano del estrado y esperen su juicio.

Podría pensarse que si rechaza la esteril secuencia de buscar el fundamento del fundamento hasta el infinito es porque cree que el fondo no es accesible. No es el caso. Admite la existencia de un fondo, pero en el marco de una ontología monista, *en la que no se aceptan las jerarquias* y mucho menos la que diera primacía a un fundamento trascendente (en este caso bajo la superficie en vez de por encima de ella) o en el que el resultado dependiera del método empleado para fundamentar.

Parece todo un contrasentido. Si se acepta que hay un fundamento, parece razonable fundamentar, medir con él; por otra parte es muy desafiante afirmar que no hay ni fundamento ni fondo aunque: ¿Entonces, qué hay más allá del sueño de Siva, de los reflejos sobre el Abismo, de la apariencia?.

Lo que sucede es que Deleuze está respondiendo a otra cuestión. Lo que le interesa es el acontecimiento, lo que acaece cuando: “Algo del fondo sube a la superficie sin tomar forma...*en tanto está ahora en la superficie se llama lo sin fondo*”. (Las cursivas son nuestras).

Bergson, con un juego de palabras entre *fundare* y *fundere*, astucia muy filosófica a la que fueron aficionados Deleuze y Derrida, opone a la actividad de *fundar* la de *fundir*, *de*

*renunciar a toda tierra firme para sumergir el pensamiento en las profundidades de la duración y en Nietzsche que explora el sin fondo diferencial de la voluntad de poder.*(DR,406).

Indagaremos en esas profundidades, en esos acontecimientos y pensaremos en lo sin fondo.

## II

Los filósofos, en ello no se diferencia de los ingenieros, tienen tres formas de fundamentar. Los empiristas y quienes construyen sobre roca fundamentan sobre el suelo que tocan, sobre un *fondo* accesible que les ofrecen garantías suficientes, nunca absolutas de fijeza, unos construyendo zapatas y otros realizando experimentos.

Quienes temen apoyarse, sintiendo una dudosa resistencia, como Descartes, buscan, aunque sea un lugar muy lejano encontrar la roca, una roca inmensa de consistencia indudable, que no pueda engañarlos, en la que apoyarse, aunque sea con el extremo de una punta, que en unos casos es de un pilote y en otro de una cadena de razonamientos. A veces se desesperan e hincan argumento tras argumento, razón tras razón sin resultado.

El tercero de los sistemas consiste en *pilotar*, no esperando que exista un fondo sólido, sino creyendo que nuestra construcción será sostenida por la fricción, por resistencias (al fin y al cabo el No Yo era entendido en Fichte como una resistencia), sobre intensidades, que constituyen un fondo diámico, por el acontecimiento que aparece.

La estrategia de Deleuze para fundar consiste en pilotar al modo veneciano, a la manera de los constructores de palafitos. Pretende fundar sin esperanza alguna de encontrar un fondo sólido bajo las aguas de la laguna, introduciendo el pilote y golpeando para que ceda, para que se manifieste la *inexistencia* del fondo, sustituida por la manifestación del equilibrio (otros dirían la indiferencia) de dos fuerzas cuando el pilote ya no se mueva. Es la intensidad sobrevenida, la fricción de las relaciones recíprocas y no el fondo el que detiene el movimiento del concepto y del pensamiento. Sobre la inmovilidad causada, sobre ésta superficie creada, sobre los puntos inmóviles, se puede levantar una ciudad.

Deleuze acomete la tarea de “produccion de nuevas superficies”, de nuevos planos, como el arquitecto de Santa Maria de la Salud que mandó hincar en el fango 1.106.657 estacas de 4 metros de longitud.<sup>374</sup> Muchas estacas y un solo propósito. Lo que interesa a Deleuze es poder distribuir en una superficie inmóvil, en un plano, lo mismo que a Baldassare Longhena lo que le interesaba era construir sobre una superficie inmovilizada. Sobre fondos caóticos, ambos quieren crear planos. Ambos necesitan no solo crear esos planos ideales, sino distribuirlos, señalar donde podrá el cantero situar las piedras y el filósofo los conceptos, inmediatamente, bien fundados para que no oscilen como las apariencias, y a cuanta distancia de la piedra anterior o de los conceptos intermedios deben situarse los nuevos, esto es, comprender la lógica de lo sostenido. La fundamentación condiciona la lógica pues instala el módulo, el principio de repetición. Su idea es clara:

*El fondo que se eleva no está más en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma. (DR, 62)*

En la propia dicción de Deleuze parece transparentarse ésta idea:

Basta con hundir el plano flotante de inmanencia, con enterrarlo en las profundidades de la Naturaleza en lugar de dejarlo actuar libremente en la superficie, para que pase ya del otro lado y *desempeñe el papel de un fundamento* que ya solo puede ser principio de analogía desde el punto de vista de la organización. (MM, 272)

Ese plano no tiene nada que ver con el de un fundamento oculto en las profundidades de las cosas. (MM, 258)

Lo que es más profundo que todo fondo es la superficie. (LS, 103)

Si pensamos ahora en el plano de las cabezas de los pilotes, como plano de inmanencia, que no es fundamento sino que desempeña el papel de fundamento.

No se confunde ni con el abismo indiferenciado (la laguna) de donde nada sale todavía, ni con un mundo diferenciado donde todo ya ha salido (la iglesia). Se aloja por entero en el entredós de lo indistinto y de lo distinto, en el pasaje de lo uno a lo otro.<sup>375</sup> (*Las inserciones entre paréntesis son nuestras*).

No hinca sucesivamente pilote tras pilote buscando con la punta de su razonamiento la roca como los cosmólogos hindues, encontrando tortugas que sostienen el mundo nadando en mares sostenidos por otras tortugas, hasta el infinito. Se para muy pronto.

---

<sup>374</sup> Más o menos pues las crónicas dan versiones que difieren en el orden de 50.000

<sup>375</sup> David Lapoujade. *Deleuze: Los movimientos aberrantes*, Buenos Aires: Cactus, 2016, p. 39

Deleuze es hijo de la época con poca paciencia. Vivió “la crisis de los fundamentos”, que había alcanzado hasta las propias matemáticas, convenciendo a buenas mentes de que era una tarea vana intentarlo, las que la llevaron a la axiomática (Principia Mathematica, Tractatus... ) y donde los geómetras como Lobatchesky exhibieron sus hazañas.

El problema es que las filosofías axiomáticas tienen la productividad, y la falta de aroma, de los malos tomates, de los frutos de invernadero. Solo pueden dar razón de lo que crece bajo su techo de cristal y producen frutos con sentido y verificables, pero poco emocionantes. La alternativa es buscar el fundamento, buscar los frutos excelentes, aunque ello conduzca a la perversión de tener que pronunciarse luego sobre el fundamento del fundamento y perder muchas cosechas. La Historia de la Filosofía muestra cómo, durante siglos, se intentó evitar lo que parece inevitable, una trampa circular. Deleuze que la conoce bien, intenta una aproximación muy cercana a la de las ontologías de la Física de su época, que utilizaron el concepto de “partícula virtual”. Usa el concepto bergsoniano de *objeto virtual* y el de Nietzsche de *eterno retorno* para abordar tan espinoso problema.

Utiliza el concepto del fundamento pero encuentra en su afuera un *desfondamiento* (*effondement*). Se trata de neologismo, que el lector francés asocia inmediatamente a *effondrement*, colapso o desmoronamiento. Con nuestra metáfora se puede describir como el acontecimiento en que, bajo el peso de lo real, el equilibrio de las intensidades, cambia, y surge, de nuevo, el cambio.

Visualizamos, junto con el contraste, tanto la falta de *fundo* sobre la que asentarse, como la de *fondo* en que apoyarse, aunque complementada con una noción dinámica, como la predicable sobre un corredor de fondo, que en la persecución del objetivo ya no pudiera más, que se hubiera quedado sin reserva, sin fondo, por lo que en muchas ocasiones sea más ilustrativo usar el término *desfundamentación* o hablar de lo desfundamentado. Alejándonos de la etimología, no es descabellado hablar de lo flotante y deslizante, de aquello que no encuentra un fondo, de momento, y que no se deja sujetar plenamente por el principio de razón suficiente.

Algo del fondo remonta a la superficie, asciende a ella sin tomar forma, más bien insinuándose entre las formas, existencia autónoma sin rostro, base informal. Este fondo en tanto que está ahora en la superficie se llama lo profundo, lo sin fondo. (DR, 406).

Hemos convocado varios sentidos, que es común que asalten conjuntamente al filósofo, y a otros muchos. En Heidegger el Ser se revela como sin fondo, como abismo (Ab-grande): “El ser; lo insondable, la sinrazón, el abismo”

Diferencia y repetición y Lógica del sentido están bajo el signo de ese sin fondo y de aquello que lo puebla, singularidades preindividuales e impersonales, intensidades, multiplicidades, diferencias libres o nómadas. Toda la filosofía de la diferencia sale de ahí. Más allá del fundamento, lo sin fondo. Solo él constituye el verdadero comienzo de la filosofía.<sup>376</sup>

Nos podemos preguntar los motivos por los que un filósofo, después de la crisis de los fundamentos, y pudiendo pensar axiomáticamente y más cuando concibe los libros como lógicas inicia éste recorrido, por un camino que sabe que es un laberinto donde muchos se extraviaron.

La respuesta es que *no tiene más remedio*. No hace filosofía descriptiva, no enumera los hechos, no parte del fenómeno, del coctel de melocotón, de la mesa en la que escribe, sino que se pregunta por el *quid iuris* y el problema de hacer filosofía de éte modo consiste en que *una vez que ha hecho la primera pregunta no puede parar*. “Lo propio de una investigación transcendental es que uno no puede detenerla cuando quiere”.<sup>377</sup>

Josep Pla (1897-1981) valoraba, como labor de extrema dificultad para el escritor, el describir. Pero al filósofo poeta se le exige más. Como al pobre soldado ese valor, el de describir, se le supone. Cuando fundamenta es cuando su valor es “acreditado”.

Ahora bien, Deleuze no disfruta en las profundidades, no bucea, porque rechaza visceralmente lo que pudiera acercarle a lo trascendente, una de cuyas manifestacions sería el fondo de todos los fondos, el fondo que tiene en grado extremo todos los atributos que debe tener un fondo, incluso el de existir, al modo de como pensaría San Anselmo.

Gusta de las superficies, de los planos y por eso recupera la idea de *estrato superficial* (WP, 58) de Escoto y la inserta en una tradición que viene de Parménides, pasando por Spinoza hasta Heidegger. (DR, 35-42), aunque reconociendo que el pensamiento para asentarse, requiere una superficie, requiere su plano de pilotaje.

---

<sup>376</sup> Lapoujade, p 34

<sup>377</sup> Gilles Deleuze, *Presentacion de Sacher Masoch*, Amorrortu: Buenos Aires, 2001. Citado PSM

A diferencia de Schellilng no piensa en un Grund, que flote sobre un Abgrund, casi trascendentes, sino que *crea planos*, como el plano de imágenes del cine, el de univocidad para las maneras de decir del ser, o el plano de referencia a partir del cual la biología distribuye sus funciones o la psicología sus neurosis. Conquista nuevas tierras en vez de cavar viejos pozos: “Tenemos que ser conquistadores una vez que ya no tenemos tierra alguna en la que estar como en casa.” (Martínez, 2015, 27)

No tiene interés alguno en explorar catacumbas ni en visitar palacios de la memoria como el de Mateo Ricci.<sup>378</sup> Las llaves del palacio de los pecios de la historia de la filosofía es entregado a Hegel.

Deleuze, como Lucio Costa en Brasilia quiso construir una nueva ciudad, quiere construir una nueva ontología con nuevos conceptos. Los planos que crea surgen de una oscura laguna de intensidades,<sup>379</sup> no de las extensiones acotadas por las series convergentes.

Si queremos plegar los elementos de la ontología del idealismo alemán con los deleuzianas, las realidades que unos y otros reconocen, diremos que el Grund está formado por intensidades, por series divergentes, que al encontrar el equilibrio se expresan, afloran, en las superficies como encuentros de pares de series convergentes. Nos ocuparemos a continuación de un concepto básico para explicar el equilibrio que aflora, pues lo sostiene. Lo constituyen las intensidades.

### III

La intensidad es un concepto básico para caracterizar el fundamento en los términos en que lo concibe Deleuze. El término es el de la solución que ofrecieron los filósofos medievales<sup>380</sup> al problema que se suscita *para* explicar cómo las cosas pueden devenir *más o*

---

<sup>378</sup> Jonathan Spence. *El palacio de la memoria de Matteo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI* Tusquets,2002

<sup>379</sup> Abordó Aristóteles el problema del cambio de las cualidades (Categorías 8, 10b26-11 a4) y señaló que algunas cualidades, como seres accidentales, que admiten el más y el menos, lo que fue recogido más tarde en los conceptos intensio y remissio, de “ella misma”. No todos los tipos de seres admiten el más y el menos “de ellos mismos”, no todos los seres son intensificables. Por ejemplo, no lo son las cantidades (Cat. 6<sup>a</sup>19) ni las sustancias (Cat. 3b33), pero si las afecciones, como la ira (Cat.8b26; 9<sup>a</sup>14; 9<sup>a</sup>28).

<sup>380</sup> Las fuentes principales en materia de Filosofía Medieval citadas por Deleuze para su estudio de la intensidad son a) *Le système du monde* (1913-19), de Pierre Duhem, b) *L'Enjeu du mobile* (1993) de Gilles Chatelet, especialmente el capítulo II: “La toile, le spectre et le pendule: Horizons d'accélération et d'ralentissement.”, c) Las ideas de Nicolas Oresmes (1320-1382) en *Mil Mesetas*, Tratado sobre la uniformidad y diferencia de las intensidades (*Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*) (Saphiro,1959,416-7).

*menos de ellas mismas*. En un filósofo del devenir, que piensa en cómo en cada instante se producen acontecimientos, convergencias, la verdad de lo que ni es ni más ni menos de lo que algo es, se trata de un concepto fundamental. La conciliación entre pares de cosas que quieren, cada una de ellas y a la vez, ser más de ellas mismas, es el origen de las convergencias a las que se refiere Deleuze.

En la filosofía medieval, el concepto de “forma cualitativa”, o simplemente “forma”, designaba una cualidad susceptible de *intensio y remisio*. Se planteó la cuestión de si lo que cambia en la alteración observada, es esa forma cualitativa, o si lo que cambia es el sujeto que tiene esa forma, esa cualidad. Quienes aceptan que lo que cambia es la cualidad, dicen que, en cada momento, ella tiene una cierta “latitud”. Hubo dudas sobre si las cualidades eran especies o no, pues, si lo fueran, su alteración sería indistinguible del incremento y ello sería contrario a lo afirmado por Aristóteles, que había prevenido que la alteración no implica cambio cuantitativo. Para resolver ésta dificultad surgió la idea de que la cualidad puede tener grados, como la cantidad, lo que permite asociar la cantidad y cualidad mediante una lógica de correspondencias, por tener, ambas, grados.

Los filósofos desarrollaron tres teorías, que Solère ha denominado teorías de *actualización, sucesión y adición*.

Santo Tomas fue el máximo exponente de la teoría de la actualización, que sostiene que la cualidad en sí misma no cambia, sino que son las cosas cualificadas, “qualia”, las que cambian. Se puede explicar la variabilidad de lo observado a través de la *participación* del sujeto cambiante en la cualidad, lo que reconduce el problema al de una relación, la de participación. Pensaba en problemas muy distintos a los de Deleuze, como el de la relación entre la caridad y el conocimiento, diferenciando en éste el conocimiento de más cosas, el cuantitativo, del conocimiento en mayor profundidad, que hace cambiar al conocedor como la piedad al piadoso.

Los franciscanos y los calculadores de Oxford formaron la línea en la que se situó Escoto y pensaron, separándose de la concepción de Aristóteles, en términos de *adición*, defendiendo una alteración *interna* de la cualidad.

Oresme geometrizó el problema, haciendo visibles sus dos posibles dimensiones, la de la extensión y la de la intensidad reconduciendo el problema a su visualización en forma de áreas. Chatélet, al explicar los diagramas de Oresmes, afirmó que fué capaz de «triunfar al



articular estas dos medidas», dominar su oposición y poner en juego el principio que mantiene que en el orden corporal los grados ontológicos y las magnitudes extensivas cooperan sin confusión.

Con lo expuesto no es complicado saber cual fue la posición de Deleuze. Cuando finalizó la II GM y dado el deterioro del Parlamento, en Inglaterra se planteó la posibilidad de rehacer la Cámara al modo semicircular propio de los parlamentos continentales. Durante el debate, se defendió, con éxito, el argumento de mantenerlo en el estado en que conocemos, con el curioso, pero no descabellado argumento, de la eficacia, pues la existencia de dos bancadas permitía asentir o disentir de los argumentos del orador sin levantar la vista del periódico, por su mera localización. Cuando leemos un argumento que ha sido utilizado por Santo Tomas, no hay que levantar la vista del periódico para conocer el voto de Deleuze. Por ello solo resumimos sus conclusiones. Primero dirá no y luego propondrá un acercamiento.

Deleuze trató el problema de la intensidad en cuatro textos: a) *Bergsonismo* (1966) exponiendo las críticas al concepto que acuñó Bergson; b) *Diferencia y Repetición* (1968), ya hablando en nombre propio, donde el concepto es una pieza clave para la conceptualización de la ontología de la diferencia y donde se reflexiona sobre citando a Carnot y Curie; en c) *¿Qué es la Filosofía?* (1991) donde vuelve a tratar las ideas de Oresmes y con él los antiguos pensadores, sobre la base de las referencias bibliográficas ya citadas.

En *Diferencia y Repetición* argumenta, como era de esperar que las *cualidades son dependientes ontológicamente de las intensidades*, con lo que hace a éstas primeras. Nuestra percepción de la cantidad sólo suceda en la cualidad. Las cantidades como tales no pueden ser percibidas pues se consiguen en el acoplamiento de una cualidad, que aumenta o disminuye.

### **3.1.3 UNA ONTOLOGIA DESCRITA CON MULTIPLICIDADES**

La noción de multiplicidad, cuyo origen ya hemos expuesto, da uno de sus nombres a su ontología. Alain Badiou ha hecho núcleo de su dialogo con Deleuze éste concepto.

Por esta razón al instruirme junto a ese genio, me consideré en la obligación de decir que lo múltiple puro, forma genérica del ser, nunca acoge en sí mismo el acontecimiento en calidad de su componente virtual, sino que, al contrario, el acontecimiento le llega por medio de un suplemento raro e incalculable. [...] Para ello ha

sido necesario sacrificar el Todo, sacrificar la Vida, sacrificar al gran animal cósmico cuya superficie recibe su encantamiento de Deleuze. [...] Queda atrapada por la doble trampa de las matemáticas severas [...].<sup>381</sup>

Me doy cuenta poco a poco que, al desarrollar una ontología de lo múltiple, *es frente a Deleuze* que mi tentativa se sitúa, y frente a ningún otro filósofo. Porque el pensamiento de lo múltiple opera según dos paradigmas, señalados por Deleuze desde hace tiempo: el paradigma “vital” (o “animal”) de las multiplicidades abiertas (en la filiación bergsoniana), y el paradigma matematizado de los conjuntos, que también puede llamarse “estelar”, en el sentido de Mallarmé. De ahí que no sea demasiado inexacto sostener que Deleuze es el pensador contemporáneo del primer paradigma, y que yo me esfuerzo por resguardar, hasta en sus últimas consecuencias, el segundo.<sup>382</sup> (Las cursivas son nuestras)

Una ontología inmanente necesita explicar “a su modo” las transiciones entre lo existente. En el caso de Deleuze, pues utiliza la categoría de multiplicidades, será preciso exponer las formas y las operaciones que explican la transición entre los distintos tipos de multiplicidades, entre las discretas y las continuas, y entre ellas y las multiplicidades de sentido, en todo caso, en su interior.

Deleuze, como pensador empirista, afirma que las relaciones son externas y anteriores al sujeto y como pensador genético se ve movido a pensar incluso en “sopas pre subjetivas”, en las que se producen operaciones de síntesis y contracciones. Utiliza metáforas poderosas como la de *la contracción para describir una operación que da lugar a consistencias*, como la contracción hábito, en la que se produce un tiempo\_presente o la sensación, que se presenta, como la operación de contraer, en una superficie receptiva trillones de vibraciones<sup>383</sup> y pertenece al grupo de las operaciones de *plegado*.

Prestaremos atención a éstos componentes básicos de su *ontología de las multiplicidades*: las relaciones, las multiplicidades y las operaciones, entre ellas la de contracción.

### 3.1.3.1 RELACIONES

En cualquier ontología, la noción de relación, que constituye la cuarta de las categorías aristotélicas y en Kant está asociada a los juicios categóricos hipotéticos y disyuntivos es muy escurridiza y tiene la mayor importancia. Racionalistas, idealistas y empiristas admiten la

---

<sup>381</sup> Alain Badiou: *Breve tratado de ontología transitoria*: p. 65-66. Citado en Amanda Núñez p. 63

<sup>382</sup> Alain Badiou: Deleuze. *El clamor del ser*. p. 14-15.

<sup>383</sup> Cfr., Citado por Pardo, APD, p. 35

existencia de relaciones y también lo hace Deleuze:<sup>384</sup> “Si no admitimos relaciones entre las cosas o entre el sujeto y las cosas nos quedamos con «una colección... de percepciones... o ideas». (ES, 87)

Para poder plegar en el orden adecuado el pensamiento monista deleuziano con el idealista hay que comprender si para unos y para otros las relaciones son primeras o no, externas o internas y sus tipos, pues solo podremos plegar, como al hacerlo con dos telas cuando exista coincidencia, si no en el dibujo o en la dirección de la fibra. Para Deleuze es indudable que existen y cuando piensa en ellas asociadas a la noción de pliegue las relaciona con la creación.

Las relaciones surgen en una región que ya no concierne a Dios en sí mismo, sino a la posibilidad de la creación. (PLI, 64)

Los acontecimientos y las relaciones son objetos privilegiados para ser pensados *fuera del tiempo*. Pensar en las relaciones entre los entes, es muy difícil, lo más difícil de todo enseñaba el profesor Gustavo Bueno, pero, con todo, es más simple que pensar en las relaciones de los entes con Dios o las de Dios con su fundamento o las del fundamento de Dios con su propio fundamento, como hacían con optimismo los idealistas alemanes y sobre lo que no pensaba el profesor Bueno porque no creía en ello.

Podría ser interesante pensar si es del mismo tipo la relación del ente con Dios que con los entes, considerando que éstos tienen un afuera, lo que está más allá de sus límites, pero que *no existe el afuera de Dios*. Si esto es aceptado se debe pensar que Dios, a diferencia de los seres de la creación no tiene relaciones externas. No habiendo necesidad de situarnos aquí en el ámbito de la teología, aplazamos al capítulo sexto el tratamiento de éste problema, pues en él proponemos un concepto coherente de Dios. Nos ocupamos de una cuestión que ha surgido en el mismo momento en que se ha comenzado a pensar en una ontología basada en las multiplicidades. Existe discrepancia sobre si las relaciones son externas a sus términos o no y será conveniente hacer un excursus para comprender la importancia y la consecuencia de este hecho.

---

<sup>384</sup> La *relación* es una de las categorías de Aristóteles. La define mediante la referencia de una cosa a otra (del doble al tercio, *del exceso al defecto*). Monismo y pluralismo la conciben de modo distinto. El primero considera que sólo hay sólo un tipo entidades y por ello aparece como una de las categorías de *determinación* de ese tipo. En las pluralistas, es uno de *los tipos de entidades* y externa a sus términos.

## I

Considerarlas externas es característico del pensamiento de Deleuze, lo que le separa del racionalismo, que ejemplifica Descartes (ES, 99).

El racionalismo es la filosofía de la deducción coherente a partir de primeros principios intuidos claramente, en resumen, de *relaciones internas necesarias entre los términos*.<sup>385</sup>

Daniel W. Smith en “*Una vida de pura inmanencia*” enseña que la creencia en que las relaciones son *externas*<sup>386</sup> es constante en Deleuze, desde que por primera vez lo expuso con nitidez en *Empirismo y Subjetividad*. Allí elogió a Hume por: “Crear la primera gran lógica de las relaciones, mostrando que *todas las relaciones....* son externas a sus términos” (ES, x), por lo que son *primeras con respecto a las entidades*.<sup>387</sup>

Nos preguntaremos cuántos tipos de relaciones existen y si todas, absolutamente todas, son externas para Deleuze.

Se puede pensar, sin pretensión de exhaustividad en las relaciones entre atributos, entre el blanco con el que se pintó una pared y todos los objetos blancos del Universo; la relación entre entes, este lobo y aquel lobo; las relaciones entre representaciones en la conciencia. Son éstas de varios tipos: i) La que se produce entre dos representaciones captadas por la sensibilidad; ii) La alcanzada entre el Yo puro y *cualquier* representación; iii) La inferida, como la de causalidad y iv) La encontrada, como la diferencia.

Pudiera ser que solo algunas de ellas, por ejemplo, las mediadas por el yo empírico, lo fueran, pero Deleuze sostiene *que todas las relaciones son externas* y lo dice a conciencia pues en *Lógica del Sentido* estudia la *relación causal*, las relaciones entre las cosas, entre los estados de cosas, entre los acontecimientos incorpóricos, entre las efectuaciones incluso las incorpóricos, las relaciones entre las series de números, los linajes y las relaciones de parentesco.

---

<sup>385</sup> Vernon, p. 116

<sup>386</sup> Estas necesitan por definición algo externo a ellas, como las sustancias, para existir mientras que las internas no, pudiendo ser fundamentadas (grounded) o no fundamentadas. Estas necesitan por definición algo externo a ellas, como las sustancias, para existir mientras que las internas no, pudiendo ser fundamentadas (grounded) o no fundamentadas.

<sup>387</sup> Afirmarlo tiene no sólo importancia ontológica sino implicaciones en la praxis. Si se considera el mundo de las relaciones sociales necesarias para la actividad económica, por ejemplo, se puede poner fundamentar la acción en las entidades, personas, trabajadores o en base a relaciones como la que existe entre el amo y el esclavo. Fue Humé, además, fue un pensador no realista. No aceptaba los universales. (T1.1.7.6; SBN 19)

Si miramos en la dirección de Deleuze hacia la lejanía, atisbamos la figura de Hume que en 1748 defendió que no era posible sostener la creencia en relaciones como la de causalidad, lo que tenía la importante consecuencia, de no admitir que se pudiera retroceder por el camino de la causa de lo causado hasta Dios. Las consecuencias para la Ciencia fueron inmediatas.

La causa de lo manifestado en una serie puede ser azarosa, como la sucesión de los números de una lotería provocada por las extracciones, o determinística, o ser el resultado de una evolución natural o el efecto de una criba. Sostiene Deleuze que todas las relaciones son externas, aunque realmente sea muy difícil comprender cabalmente la naturaleza de todas estas relaciones hasta el punto de poder afirmar con rotundidad o disentir de la afirmación de que todas las relaciones son externas.

Para discernirlo una de las líneas de pensamiento que se suele recorrer es considerar si las *propiedades de los términos relacionados* son distintas a las predicables de ellos cuando no están relacionados, si lo son *necesariamente*. Pensó en ello el profesor Gustavo Bueno defendiendo que cuando alguien, pensando en las relaciones y en su necesidad utiliza expresiones como “Esa canción me recuerda a mi novia”, el filósofo debe responderle ¡A usted!. No por éste recuerdo, por más que la canción cause el recuerdo a él, como le sucedía al protagonista de *El camino de Swann* con el té y las magdalenas, cambia cosa alguna en la canción o en la novia o en las magdalenas, y si no cambia cosa alguna, todo lo que cambia es externo a éstos términos.

Ahora bien: i) Los *términos* pueden entrar en unas relaciones y no en otras por lo que hay y ha habido siempre algo *en* ellos que permite solo algunas cosas, luego la naturaleza de los términos es relevante; ii) Si pintamos ahora algo de negro queda relacionado inmediatamente con cualquier cosa negra del pasado o del futuro o a cualquier distancia, siendo la explicación de esa simultaneidad que posibilita la relación muy misteriosa. Los medievales recurrieron al concepto de *pullulatio*. En este tipo de relaciones que pululan es más plausible sostener que son externas; iii) Existen relaciones distintas a las existentes entre atributos, como es la de causalidad, en las que se produce una convergencia antes inexistente entre cosas. Si se pone el acento en la convergencia se encuentra una vía para explicar que el cambio de atributos surge por una relación externa, la de convergencia.

El análisis debe considerar relaciones de muchos tipos: a) *necesarias*. Si se piensa en una triada, como las que defiende Deleuze, aunque no sea hegeliano, frente a Kant: lo causante la causa y lo causado es necesaria pues la causa lo es siempre y no a veces; b) *intencionales* o no respecto a un propósito; pueden ser *espontáneas*, como sucede en los *arrebatos*, *ritmadas*, como las expresadas en las *jaculatorias*, *cristalizadas* como las de los hesiquitas que se apoyan en la repetición ambulatoria, *helicoidales* como las de los creyentes católicos o musulmanes, que usan el rosario para construir una oración helicoidal que recorre los misterios, *monótonas* como el mantra que, siendo repetitivo, deviene, avanza o *performativas* como las descritas por Arthur Clarke en “Los nueve mil millones de nombres de Dios”.

Hume y sus seguidores conciben un mundo que Deleuze describe así:

Un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el afuera, un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas travesías externas, un mundo en donde la conjunción ‘y’ destrona la interioridad del verbo ‘ser’, mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizables en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores. (ID, 214)

La doctrina, que tuvo el atractivo de lo razonable, y con ello cercana al espíritu inglés, fue sustituida en las preferencias de los pensadores de Oxford, durante el siglo XIX, por el idealismo absoluto de Francis Herbert Bradley (1846-1924), que expuso en *Apariencia y Realidad* (1893) que *todas las relaciones son internas*. Bochenski ha destacado sobre la posición de Bradley:

Funda su filosofía sobre las relaciones internas. Según él, las relaciones no se añaden a la esencia de las cosas constituidas, sino que constituyen esa esencia. Esa teoría conduce por una parte a un monismo (la realidad es un todo orgánico) y al ser aplicada al conocimiento conduce al idealismo objetivo. Al ser cada cosa sólo sus relaciones y disolverse en ellas, entonces todo es todo o todo es uno, en suma, la realidad es orgánica. (Bochenski, 1947, 32)

El debate agrupó en el frente idealista a F.H. Bradley y J. Royce (1855-1916), y en el realista a W. James (1842-1910), B. Russell (1872-1970) y G.E Moore (1873-1958). Whitehead (1861-1947) medió entre ellas al defender a Locke. “El autor que más cabalmente anticipó las principales posiciones de la filosofía del organismo es John Locke en su *Essay...*” (Whitehead; 1956; Prefacio) y mostró sus discrepancias con Hume en los capítulos V y VI de la obra. Para un idealista, pluralista, contrario al monismo, como Bradley:

*Nada externo existe en el mundo* si no es merced a nuestra inorancia.<sup>388</sup> “Una vez que se ha comprendido que no todas las proposiciones que expresan una relación conducen a la relación sujeto\_ predicado, la piedra angular del monismo se viene abajo”. “No admito que relación alguna pueda ser meramente externa y no cause diferencia a sus términos. (Bradley, 1908, 575)

Bertrand Russell estaba en una posición intermedia. En los años 1910-11 dudó entre afirmar si sólo algunas relaciones son externas, o lo son todas (Russell 1992<sup>a</sup>). En su debate con Bradley (1910), Russell<sup>389</sup> define las ‘relaciones externas’ como sigue:

Mantengo que existen hechos como el que x tiene una relación R con y, que tales hechos no son *en general* reducibles a, o inferibles de un hecho sobre x y un hecho sobre y solamente; No implican que x e y tengan alguna complejidad, o cualquier propiedad intrínseca que los distinga de z y un w que no tengan la relación R. Esto es lo que quiero decir cuando digo que las relaciones son externas.<sup>390</sup>

Después de conocer el texto seminal de G. E. Moore “*External and Internal Relations*”, en 1924, se opuso al idealismo hegeliano.

Deleuze se ve conducido a ofrecer su postura al considerar el debate entre idealistas y realistas pues, al escribir sobre Hume se ve obligado a pensar en las posiciones del pensador de Kent. Adopta desde el primer momento una postura tajante. Es un pensador monista atípico y un empirista, trascendental pero empirista. Desde esta posición si se quiere ser coherente hay que sostener lo contrario a un idealista como Bradley. Imaginamos a Deleuze como a Churchill en su bancada agitando con reproche sus cuartillas con convicción e indignación algo forzadas.

No hay más que una forma de pensamiento... no se puede pensar más que de manera monista o pluralista. **El único enemigo es dos.** El monismo y el pluralismo son la misma cosa porque, de cierta manera, me parece que cualquier oposición, aún todas las posibilidades de oposiciones entre lo uno y lo múltiple... son la fuente del dualismo, es precisamente la oposición entre algo que puede ser afirmado como uno, y algo que puede ser afirmado como múltiple, y más precisamente lo que lo señala como uno es precisamente el sujeto de la enunciación, y lo que lo señala como múltiple es siempre el sujeto del enunciado.<sup>391</sup>

Siguiendo la línea empirista la filosofía de Hume, diferencia entre las relaciones en el interior de la mente y la de sus contenidos con el exterior.

---

<sup>388</sup> Barroso Ramos. *La heterotopía de las relaciones*, pp 572-584

<sup>389</sup> Pensó Russell que todo aquel que suscriba la lógica tradicional basada en el esquema sujeto-predicado bloquea la posibilidad de explicar los vínculos que se establecen entre las cosas: «los filósofos han tenido por costumbre ignorar o rechazar las relaciones, y han solido expresarse como si todas las entidades fuesen exclusivamente sujetos o predicados. (Moisés. *Ibíd.* Pág. 129). Si se acepta el monismo, y que las relaciones son internas hay que concluir que hay algo en sus términos por lo que guardan relación y que de algún modo es común con el todo de que forman parte, con lo que la existencia de relaciones supondría la presencia común de una “esencia”. Argumento Russell que la solución no es válida en todos los casos, como se aprecia la estudiar las relaciones asimétricas, por no ser la misma entre A y B de la existente entre B y A teniendo en el primer y el segundo caos los términos la misma naturaleza.

<sup>390</sup> Russell 1992<sup>a</sup>, p. 355

<sup>391</sup> Deleuze / *Anti oedipe et Mille Plateaux Cours Vincennes* - 26/03/1973

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=224&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=3>

En Hume encontramos las ideas, después las relaciones entre esas ideas, que pueden variar sin que las ideas cambien, y finalmente las circunstancias acciones y pasiones que hacen variar esas relaciones. (D, 70)

Lo compuesto está relacionado, pero con una *relación distinta a la de pertenencia*. La mente es “únicamente el mecanismo de las percepciones distintas” (ES, 96). Desde ésta perspectiva la mente contiene, pero no relaciona. Entre los términos de la mente *no hay relaciones interiores*, sólo la de pertenencia que no deja de ser un a priori y es previa a la existencia de ideas compuestas, que necesitan para existir, que se establezca una relación interior.

Con visión muy empirista, quizás demasiado, concibe la mente, no como un devenir, sino como un conjunto. “Esta es la mente que es entendida no como un sujeto facultad o principio de organización sino como “un conjunto *particular* de lo dado”. Es un exceso. La mente y un monton de arema son conjuntos de lo dado. Evidentemente es una sobresimplificación. Explica la constitución del sujeto, que para Deleuze solo surge como tal, después del acontecimiento por el que se constituye la *distinción* entre él y lo que va a ser relacionado por él. Es una forma moderna de exponer la distinción fichteana entre el Yo y el No Yo que abre el paso en aquel caso al yo puro y luego al empírico.

Por construcción los elementos de la mente están relacionados, a través de la relación de pertenencia, que es externa. Propone una explicación de cómo, sobre su mínima organización se impone una segunda, y eso sucede por la síntesis del tiempo, aunque ello reconduce el problema al de esta síntesis, que estudiaremos mas adelante.

En la mente del sujeto las ideas *quedan ordenadas en forma de serie* por una síntesis del tiempo en el presente, *que extrae la diferencia entre lo registrado en el hábito y lo actual y lo presenta como expectativa*. La anticipación (ES, 92-96-97)

Concluye: «Se constituye en lo dado un sujeto *que inventa las relaciones* y cree en su necesidad». (ES, 133).

No explicaremos, el modo de elaboración de la síntesis del sujeto deleuziana. M. Botto lo ha estudiado en su tesis doctoral,<sup>392</sup> solo cabe expresar aquí que su solución inmanentista defiende persistente y coherentemente una postura, pero no resuelve las dificultades expresadas por ejemplo por Russell y hace difícil el pliegue con los idealistas utilizando el concepto de relaciones. Pues nuestro objetivo es el plegado no avanzamos más, donde no es posible hacerlo. Sirve lo expuesto para mostrar que en este punto el pensamiento deleuziano se enfrenta

---

<sup>392</sup> M. Botto. *Sujeto e individuo en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2011.



radicalmente al idealista. Podremos plegar multiplicidades discretas o de otro tipo pero no compartir una explicación entre ambas filosofías de la relación que las une. En los idealistas, internas, en Deleuze son externas, todas.

### 3.1.3.2 CONCEPTOS COMO MULTIPLICIDADES GENÉTICAS ESQUIFADAS

El hecho de que su ontología sea calificada como ontología de la multiplicidad, hace algo menos sorprendente que entienda a los conceptos como multiplicidades.

Platón y Aristóteles asociaron concepto<sup>393</sup> y conocimiento y aquel señaló en Fedro y Menón que las ideas tienen que ser contempladas, pero que primero se tuvo que *crear la noción* de Idea. (QPH?, 6). Siendo bien conocido el interés de Deleuze por la producción de nuevos conceptos: “A veces sueño en una Historia de la filosofía que listase sólo los nuevos conceptos creados por los grandes filósofos”, lo que interesa ahora es mostrar: i) por qué el concepto puede ser entendido como multiplicidad; ii) cómo se producen éstas multiplicidades; iii) que los conceptos son multiplicidades genéticas y iv) *que la codificación propuesta soporta la noción de concepto*.

Para Deleuze el “El concepto es *intensivo* y ordinal” (1994) y tiene un papel genético. Además cada concepto es: “Una multiplicidad...compuesta por un número determinado de variaciones intensivas inseparables que siguen un orden de proximidad, y recorridos por un punto en estado de sobrevuelo”. (QPH?, 39) Taxativamente.

Un **concepto** es una multiplicidad. Está compuesto de un número finito de componentes *distintos* y *heterogéneos* y, sin embargo, *inseparables*. Constituyen “todos fragmentarios” (los conceptos en el sistema deleuziano serían, desde el punto de vista de un materialismo como el de Gustavo Bueno totalidades atributivas). (OM, 5)

Se producen mediante *bloqueo*, operación mediante la cual, de la amplitud y generalidad de un concepto, que se puede entender como *una variable*, es posible fijar determinaciones, como sucede cuando a partir del concepto de color se determina el rojo. Pensamos en ello estableciendo una correspondencia con los números surreales, utilizando las nociones de producción y bloqueo, a partir de algo ya producido, sea el 1 y el 0. En uno de los ámbitos el

---

<sup>393</sup> Kant diferenció los conceptos puros o categorías y los empíricos, el concepto es de lo universal, a diferencia de la “intuición” asociada a representaciones singulares.

matemático, “bloqueando a la manera de Conway”, obtiene, produce el número  $\frac{1}{2}$ . Veamos si es posible.

Un concepto puede ser bloqueado mediante determinaciones. Por ejemplo, al bloquear el concepto *mueble*, para alcanzar el de *silla roja* se realiza un bloqueo de orden dos, (tipo y color). Se puede bloquear el  $\{-1|1\}$ , incorporando la determinación 0 para dar lugar a  $\{-1,0|1\} = \frac{1}{2}$ . Otra forma. como  $\{3|\bullet\}$  puede ser bloqueada de muchas maneras sin más que incluir en cada caso una determinación en el conjunto situado a la derecha o a la izquierda. Al llegar al grado máximo de bloqueo, el concepto pasa a ser el de una cosa particular existente y la forma que nosotros utilizamos un numero surreal y tiene entonces una comprensión infinita y tiene como correlato extensión = 1. “Hay un desgarramiento entre la extensión =1 impuesta por el concepto a lo particular, éste animal, y la extensión = infinito, exigida en principio por su comprensión débil, en el caso del género animal que abarca potencialmente a un número infinito de casos.

Enseña Deleuze la comprensión *indefinida*, como la realizada al definir no un primo, como el 3, sino *los números primos*, caso en el que “el concepto ..., subsume al mismo tiempo una pluralidad de objetos”. Se dirá entonces que un género o una especie pasa a la existencia *hic et nunc* siendo el resultado “una extensión discreta” un *pulular* de individuos absolutamente idénticos en cuanto al concepto.

Ambos, (silla roja),  $\{1|0\}$ , son *multiplicidades de sentido* calificadas, diferente a sus elementos interiores, diferentes al conjunto de los elementos *distintos* que cumplen las condiciones de los términos denotadores, que necesita se despliegan, tienen sentido, pues: “Un concepto carece de sentido mientras no se enlaza con otros conceptos, y no enlaza con un problema que resuelve o contribuye a resolver”. (QPH?, 80), de la misma manera que un número surreal no tiene sentido si no es en relación con los demás números.

Con nuestra notación, si partiésemos de  $\{1|\bullet\} = \bullet$ , el matemático sabría que al determinar el lado derecho se alcanzaría el sentido. Situando el 0 el sentido sería el numero que ocupa el lugar intermedio, esto es  $\frac{1}{2}$ . Podría el matemático realizar una forma de un bloqueo indefinido, por ejemplo, incorporando un numero más en el lado izquierdo

$$\{1,10|\bullet\}=\bullet$$

Recordando que se puede sustituir por el mayor  $\{10\}$  se ha reducido ahora el sentido a aquellos números mayores que diez, pudiendo concluirse el proceso con un bloqueo definido, en el lado derecho como  $\{10|12\} = 11$ .

Tras este breve excurso para mostrar que la notación apoyada en los surreales también soporta los conceptos de bloqueo indefinido y definido asociados a la creación de sentido, pasamos a prestar más atención al concepto que a la notación.

Los conceptos bajo las lógicas, como los números bajo las operaciones, no son islas y menos desiertas. Por su propia naturaleza están conectados entre sí. *Crear un concepto, como crear un perfume*, es crear una lógica percible que conecta sus elementos. Surge en un proceso recursivo, como la producción de los números surreales. De la misma manera que un número surreal puede ser expresado de más de una manera, un nuevo concepto puede ser equivalente a uno y caso de ser diferente será mejor, para un propósito, “si aporta un conocimiento que nos sobrevuela”. (QPH?, 33), como lo hace el número  $\epsilon$ , menor que *todos* los racionales.

Encontramos y por eso queremos mostrarlas curiosas resonancias entre las descripciones de Deleuze y la producción de los surreales. Piensa Deleuze que crear conceptos es construir [*con los materiales, con los números que hay ya dados*] algún área en el plano, [*en la recta real*], añadir un área [un punto] a otras existentes, explorar una nueva área *llenando lo que falta* [como los números surreales van ocupando con persistencia densidad creciente la recta real].

Si nuevos conceptos tienen que ser traídos en todo momento, es porque el plano de inmanencia tiene que ser construido área por área construido localmente, yendo de un punto al siguiente. (N, 147)

Precisamente porque el plano de inmanencia es pre filosófico y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su tratado recurre a métodos escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, *de procesos patológicos*, de experiencias esotéricas, de embriaguez y excesos... Pensar es seguir siempre una línea de brujería. (QPH?, 46) (Énfasis es nuestro).

Con los conceptos trabados *construye*, produce, en pasos sucesivos, el filósofo una Filosofía, como el matemático construye con los números la posibilidad de una Aritmética. La filosofía es un constructivismo y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. (QPH?, 37)

Los distintos conceptos son todos fragmentarios[{\bullet}] que no ajustan unos a otros «puesto que sus bordes no coinciden» La filosofía que los crea presenta siempre un Todo no fragmentado que incluye a los conceptos, pero con una forma distinta a la del concepto, pues evidentemente no es un concepto ni el concepto de todos los conceptos. Los elementos del plano de inmanencia «son características diagramáticas” pre filosóficas y la Filosofía nace con la creación de los conceptos que son características intensivas. Prefilosófico aquí no quiere decir preexistente en el tiempo. No existe antes que la filosofía, aunque ésta la presuponga, pues forma sus condiciones internas. (QPH?, 39)

Su mera presencia crea una ordenación, dada una relación de orden previa, argumento a favor de que las relaciones son externas, ya que los conceptos proporcionan etiquetas, nombran y al nombrar conectan y crean al hacerlo un dentro y un afuera. Es claro, en nuestra opinión, que puede establecerse sin dificultad una correspondencia entre una Aritmética y una Filosofía, entre saberes concebidos de este modo productivo.

Cada saber tiene su objetivo, que en algunos casos es práctico, como el de la medicina y en otros no, como en las Ciencias Exactas cuyo objetivo es “construir enunciados “interesantes” a los que denomina teoremas”,<sup>394</sup> sin perjuicio de que luego pueda ser utilizado lo interesante con interés, pero sin apego ni avaricia. En todos los casos los conceptos deben ayudar a cumplir la misión del pensador que trabaja sobre un plano de inmanencia. Aspira el filósofo a crear esos conceptos, esos “todos fragmentarios”, que no son meras *generalidades* abstractas, sino *singularidades, ligadas a espacios y tiempos concretos*.

La metáfora del palafito sirve para visualizar que los planos, como el de inmanencia, plano ideal formado por las cabezas de los pilotes, tienen una naturaleza distinta a la de los conjuntos de conceptos, las piedras, situadas sobre aquellas, relacionadas por la argamasa que las traba como los conceptos lo están por las proposiciones con sentido que los contienen. El filósofo talla proposiciones, como el cantero talla conceptos, de la forma adecuada, para que, con la debida trabazón, se levanten con posibilidad de permanencia sobre los fundamentos.

Los *planos de expresión* son el lugar geométrico de equilibrio *de las intensidades subyacentes*. Será el caso de los sueños, el de las enfermedades, o de la poesía. Busca Deleuze áreas en donde afloren las sombras del abismo con mayor claridad, como las atormentadas del pensamiento de Artaud o las de la neurosis en el primer capítulo de Mil Mesetas. Sobre ese plano de expresión, los conceptos quedan ligados por la lógica, como las piedras de los

---

<sup>394</sup> Ruelle D. *El cerebro de los matemáticos. Los grandes matemáticos y sus formas de pensar*. Antoni Bosch Editor. 2012 p.23

arbotantes de las catedrales. Endoconsistencia es la propiedad de la relación existente entre los componentes del concepto que los hace inseparables, que los hace consistentes en sí y su condición es la necesidad. Las piedras del acueducto de Segovia son endoconsistentes a diferencia de los granos de un montón de arena como lo son las robustas ideas de Hegel a diferencia del discurso del psicótico.

Para ilustrarlo más allá de la metáfora, atendemos a un *concepto* singular, el cogito de Descartes, que tiene tres componentes: *Dudar, Pensar y Ser*. Tiene tres componentes pero es más que el conjunto de los tres, es más que una multiplicidad discreta. No sería justo poner en correspondencia al cogito de Descartes con las monedas que tiene en la mano el jugador de los “chinos”, aunque sí con la Trinidad. Como en un hipertexto, *el concepto de cogito*, es una “open ended multiplicity”, como las piedras de clave de las bóvedas esquifadas, que contiene puentes a otras bóvedas, el concepto tiende puentes virtuales a otros conceptos, como sucede a la Trinidad con los de Padre Hijo y Espíritu Santo. Cuando analizamos las caras del cogito existe una que enfrenta al soy, indeterminado, otra al pienso y la tercera al existo. En el caso cartesiano identificamos una primera zona, una primera cara, entre dudar y pensar (yo que dudo: ¿Puedo dudar de que pienso?), y luego una segunda entre pensar y ser, (Yo que pienso: ¿Puedo dudar de que existo?, y otra más entre (Yo que existo ¿ .? Encontrar éstas caras y apoyar en ellas en vez de piedras, *proposiciones con sentido*, es el mérito del filósofo.

Es un gran filósofo quien crea nuevos conceptos: conceptos que *superan las dualidades* del pensamiento ordinario y, al mismo tiempo, otorgan a la cosa una nueva verdad, una nueva distribución, una ordenación extraordinaria. (ID,31)

Pues en la realidad se cortan *dos* series de intensidades, *los conceptos nunca tienen dos caras, son esquifados, tienen al menos cuatro, como las claves de las bóvedas de crucería*. Es un gran filósofo como es un gran arquitecto, aquel que al cruzar las dualidades del pensamiento ordinario, los resuelve de forma que el resultado, por sí solo, no se cae, ni hay que sostenerlo.

### **3.1.4 ACONTECIMIENTO, VIRTUALIDAD, AZAR**

Es obligado referirnos a un concepto fundamental en la ontología de Deleuze, el de acontecimiento, donde se produce una redistribución de las potencias que existen *en ese*

*momento y emerge lo nuevo por expresión de la diferencia.* Servirá para validar, desde otra perspectiva, el método de codificación.

Para explicar su noción de acontecimiento, Deleuze pensando con Leibniz, razona con el instrumento de los *juegos* de azar o destreza, que difieren entre sí por sus reglas, entre las que se encuentran las que determinan su final y en cómo se alcanza, en cada caso, la victoria o derrota. Podría haber puesto ejemplos con giros, con *productos* de matrices o cualquier sistema de transformaciones<sup>395</sup> pero prefiere, utilizando líneas de razonamiento del barroco, utilizar la noción del efecto *de las tiradas*.

El resultado de los juegos es una singularidad, un hecho distinguible y distinguido. Algunos carecen de un fin obligado mientras que en otros, la acumulación de los efectos de la constelación de sus tiradas, como sucede en la ruleta rusa, generan inexorablemente el acontecimiento, que es el morir. En el “*Largo pensamiento*”, cada pensamiento, que supone una proposición, se asimila a una tirada, y el Uno, el largo pensamiento, se pone en correspondencia con la serie de los pensamientos lo que recuerda al lector, la idea del monocordio y sus armónicos.

El artista distribuye singularidades, como el músico al pulsar su instrumento, buscando en cada nota el acontecimiento, que “no tiene otro resultado que la obra de arte”, como el jugador la fortuna, buscando todos que, al disparar la última bala, al emitir la última nota, se acierte en el blanco, se alcance la fortuna, se de la nota justa. El resultado en el arte, en el pensamiento, en el juego, debe surgir en el azar del fluir de las tiradas, como sucede en lo vital. En la desnudez del Zen lo mostró Harrigel en “*El zen y el arte de la arquería*”, el resultado no surge del propósito sino del refugiarse el arquero en el no-proposito que hay en sí.

Si se piensa en el devenir como la forma de producir lo que ya es, con la herramienta del azar, se acaba expresando lo actual como potencia de los acontecimientos, como producto

---

<sup>395</sup> La metáfora que usa Deleuze debe ser leída con precaución. Afirma que en teoría de la probabilidad cada resultado, cada *tirada* es azarosa, pero que subyace una unidad, la del espacio muestral. La sucesión de extracciones y por ello su sucesión es conforme a una ley. Hasta aquí es indudable, pero afirma que *la estructura de las relaciones del juego (que es uno) con su resultado (que es múltiple)*, es análoga a la del lenguaje (que es uno) con el sentido existente en los estados de las cosas y establece una analogía entre los juegos sin victoria o derrota y el lenguaje sin sentido, el galimatías. Aceptar esta teoría obliga a usar con mucha precisión el término “juego” puesto que en el lenguaje habitual es genérico (ajedrez) en teoría de juegos, un juego es una partida concreta, por ello es más preciso el concepto de Deleuze sui la analogía se establece entre *juego* y proposición.

de una máquina que tira en dos direcciones, que desordena lo ordenado, pero ordena lo desordenado.

La literatura ha descrito bien los efectos disolventes y ordenadores del azar y sus relaciones. *El hombre de los dados* (1971) es una novela que narra la historia de un psiquiatra, Luke Rhinehart (que también es el supuesto autor), quien toma todas sus decisiones lanzando unos dados para, con esa estrategia, *introducir el desorden* en el orden de su vida. Comienza a violar, matar y a crear su propio culto. Con la ficción se lleva al extremo una historia real, la de George Cockcroft, el verdadero autor de la novela, que lleva años tomando decisiones lanzando dados, con lo que ha creado una moda por la que otras personas conducen sus vidas. Isaac Asimov describió memorablemente como alcanzar el efecto deseado en *La máquina que ganó la guerra*. Tras una época de continuas batallas, de completo caos, se concluye la guerra contra los Denebians. Los líderes explican entonces cómo, después de haber perdido la confianza en la inteligencia artificial de su ordenador Multivac, *para introducir el orden victorioso*, uno de ellos, el Director Ejecutivo decide ignorar los informes y lanza en cada ocasión una moneda, haciendo imposible a sus adversarios predecir su comportamiento y logrando con ello la victoria y la restauración del orden. *El azar que crea orden y desorden* rige en cada instante, en cada movimiento de la criba del mundo.

Piensa Deleuze, como los investigadores de los fósiles que, a diferencia de los seres vivos: “Los acontecimientos son como los cristales, no ocurren ni crecen sino por los bordes”. (LS, 36), a diferencia de lo que deviene desde sí y por sí, que crece desde el interior. El observador, el filósofo, debe recordar que *siempre* en los acontecimientos aparece una detención *local* del caos, hay una convergencia, un cruce, una realidad esquifada, donde afloran los efectos, puntos singulares, que solo en raras ocasiones están separados por intervalos regulares, como los pasos del jaguar. En cada juego el azar queda fijado en ciertos puntos, en aquellos en que converge la serie infinita, y con estas fijeza, con estas cristalizaciones, se va cambiando, paso a paso, la textura del mundo.

Piensa Deleuze en tríadas. Una de ellas la forman: lo actualizable, lo productor del acontecimiento y lo actual. Lo actualizable es algo *virtual*, totalmente diferenciado y totalmente real. Con el argumento de que la estructura está formada por partes relacionadas, hasta aquí nada que objetar, piensa que *pueden existir partes sin relaciones entre ellas, distintas a la que hacen de ellas un Todo, lo que no supone más que la constancia en su creer en que pueden y*

deben diferenciarse las relaciones de pertenencia de las internas. Por otra parte sabemos que lo virtual (DR, 314) es opuesto a lo actual: “[ ] está completamente determinado” (DR, 315) con una estructura constituida por elementos, relaciones diferenciales y puntos singulares.

De lo indeterminado a la determinación se llega por un *doble proceso: determinación recíproca y determinación completa a lo actual*.

La existencia actual se logra tras la convergencia de las series. El argumento invita a pensar al ente esquifado, con una parte virtual y una actual, estructurada. Cuando aquella ha sido *completamente determinada, participa* en una Idea, pudiendo ser el caso que tenga un sentido y que alcance otro con la presencia de *otras* determinaciones. Es compatible con aceptar los *non ens omni modo determinatum*, que sin estar determinados por entero pueden existir *realmente*. El conjunto de determinaciones de la parte virtual más el conjunto de determinaciones de la parte actual constituyen la *entera determinación*, que en términos de nuestra codificación es necesaria para que aflore el sentido. *Invita este argumento a establecer la correspondencia entre las determinaciones de lo virtual y el bloqueo de los conceptos*.

Pensaremos en algo material, elevándonos desde las series y los números surreales a un ámbito más cercano a la Naturaleza y en lo *actual existente*. Dado un ente, sea un lobo, se afirma existe *una función*, en otras palabras una correspondencia, que conecta sus genes (entendidos como determinaciones de la parte ideal “v”), con los órganos de un lobo *actual*, que son determinaciones actuales.

Todo deviene, cada cosa a su manera. Se deviene ésto o se deviene aquello, pero no aproximándose imperfectamente a la Idea, por eso decía Confucio que cada uno es el mejor a su manera. Cada lobo, como particular deviene, porque en cada momento la Naturaleza aplica una operación, *una tirada del juego*, sobre el devenir en que consiste ser ese lobo, sobre sus dos partes, la ideal y la actual, de modo que el devenir territorializado es el de *ese* lobo con su carga genética, pero también con su actualidad. Pueden estar desnutrido, en su contexto, en medio de la nevada o no, y con sus costumbres. El juego de la extracción de los resultados de la bolsa que contiene las bolas de la vida se realiza siempre con las reglas que existieron, *pero con las bolas que quedan, es un juego monótono, pero sin repetición*.



Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización, se presenta a la vez como diferenciación local de las partes... y solución de un problema planteado en el campo de la constitución de un organismo. (DR, 316)

### 3.1.4 EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

Concluimos este apartado sobre las notas esenciales de su ontología con una breve mención a su método, que fue extensa y bien descrito por Anne Sauvagnargues en *Deleuze: l'empirisme transcendantal*.

Desde *Diferencia y Repetición* hasta *¿Qué es la Filosofía?* emplea ese método, calificado mediante un sintagma atractivo y para algunos, como Daniela Voss,<sup>396</sup> en cierto modo sorprendente.

Este proyecto sobre la filosofía trascendental deleuziana nace de un sentimiento de asombro. Por una parte, el asunto de lo trascendental recorre muchas de las obras de Deleuze, en particular las publicadas entre 1962 y 1968. Por otra parte, el espíritu del pensamiento filosófico de Deleuze parece muy distinto de la filosofía trascendental kantiana.

La denominación podría convenir a también filósofos, como Whitehead, entre cuyas notas típicas se encuentra la insistencia en la externalidad de las relaciones, el rechazo de las totalidades y de las unidades abstractas.<sup>397</sup> Es un método singular, comparable por su amplitud de sus miras al método cartesiano de la duda, a la crítica kantiana o la hermenéutica de,<sup>398</sup> con el que, más que la búsqueda de una solución unificada al modo de Hegel, se pretende conciliar la visión de Hume, en donde lo inteligible se deriva de lo sensible, con la de Kant.

Quiere superar al empirismo. Empirismo y racionalismo construyen distintas lógicas de relaciones y Deleuze es un constructor de lógicas. El racionalismo pretende que es posible alcanzar la certeza de la verdad mediante la deducción a partir de principios firmemente establecidos y en base a la existencia de relaciones internas entre sus sucesivos términos (ES, 109). Los empiristas deben proponer una génesis plausible de las relaciones a partir de lo dado.

---

<sup>396</sup> Cfr. Daniela Voss. *Conditions of Thought: Deleuze and transcendental ideas*. Edinburgh University Press, 2013. Introducción,

<sup>397</sup> El método de análisis de Deleuze pone en tensión cualquier pensamiento, tanto cuando habla de él mismo como de otros: «Deleuze lee a cada filósofo en la historia de la filosofía, amigo o enemigo, de la misma manera empujando a cada pensador, se podría decir, hasta su límite diferencial [De hecho es un punto de cercanía con Hegel que empuja hasta el punto de contradicción; Deleuze hasta el punto de diferencia] (Smith, 20).

<sup>398</sup> Williams, *Companion*, 33

Creen en que las relaciones son externas a lo dado. Mientras que los platónicos parten de las ideas y con ello del género hacia lo singular, los empiristas lo hacen desde lo dado hacia lo universal, en viaje que comparten con los pensadores cristianos, que se han venido sintiendo obligados por Romanos 1.20 a pensar que al conocimiento de Dios se llega por el de sus criaturas y asumen la existencia de algo físico, distinto por tanto al sujeto, que es el principio de organización.

Deleuze desarrolla un empirismo superior o trascendental, que admite la realidad de las relaciones externas, y que pretende ser *genético*, mostrar lo sensible, no como *como algo dado*, *punto de partida hacia el conocimiento, no desde luego hacia la trascendencia, sino como efecto de multiplicidades*.

Define el ámbito del empirismo trascendental como el de una *pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia pre reflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo (self)*.<sup>399</sup> Es corriente, con ello acentúa su carácter dinámico, que deviene. Es corriente de conciencia, pero a diferencia de la estudiada por los idealistas alemanes a-subjetiva, impersonal, que no tiene como contenidos las representaciones que aparecen siempre acompañadas de un yo puro sino algo más fundamental. Al calificarlo con el término *trascendental* no se autolimita, sino que declara que pretende abordar el ser ontológicamente, en cuanto ser, “*qua ser*” y no en cuanto esto o aquello. Piensa en las *condiciones de producción* respecto a las cuales lo dado es un producto no fijado, *un devenir, pero no una trayectoria pues su curso está sometido al azar* y dirige su atención *hacia el ser mismo de lo sensible, donde las cualidades encuentran su razón*.

En realidad, el empirismo se hace trascendental y la estética una disciplina apodíctica cuando aprehendemos directamente en lo sensible aquello que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de* lo sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. [...] El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña «razón», lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómadas, las anarquías coronadas). (Deleuze, 1968, 119)

Comienza sus razonamientos al modo empirista, en lo material, y a partir de este encuentro, (del plan de consistencia), se dirige hacia lo caótico, hacia el fondo de la laguna, desde la superficie hacia el fundamento, donde es posible encontrar la relación entre intensidades: “cuya verdad no depende de que de facto ocurran sino justamente de que no

---

<sup>399</sup> Gilles Deleuze, “*Inmanence une vie*” citado por John Marks, Gilles Deleuze (London, Pluto Press, 1988)p. 29

ocurran”.<sup>400</sup> En éste método S. Zizek, no olvidemos que un hegeliano, ha encontrado el reflejo de su genio:

Frente a la red conceptual formal que estructura el rico flujo de los datos empíricos, lo transcendental deleuziano es infinitamente más rico que la realidad. Es el campo infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza. (Zizek, 2006, 20)

Aunque Zizek valore su genio, se muestra menos entusiasta, como Hallward o Badiou, en el interés del propósito, evidentemente desde una aproximación más pragmática a la Filosofía que la de la ontología, considerando que esa indagación genética en el plano de inmanencia es “escapista”.

### **3.2 ONTOLOGIA DEL PLIEGUE. MONADAS Y NUMEROS SURREALES**

En el capítulo primero *Los repliegues de la materia*, de *El pliege*, se desarrolla, de un modo extremadamente original la noción de pliege, relacionándolo con el Barroco y con el pensamiento de Leibniz. Se diferencian los *repliegues* de la materia de los *pliegues* del alma con el argumento de que corresponde a quien investiga la materia que se repliega adentrarse en el laberinto del continuo y a quien lo hace en el alma encontrar y justificar la libertad, (PLI, 11).

Después de haber calificado su ontología con diversos calificativos evitamos adherirle uno más, sería el de ontología del pliege, pues queremos destacar que éste no es un atributo de su ontología, como el violín no es un atributo del sonido, aunque pueda por el timbre ayudar a identificar un origen. Preferimos pensar que la ontología del palafito se crea mediante sucesivos pliegues.

En los primeros pasos del camino que recorreremos nos encontraremos con las mónadas. Aprovecharemos esta ocasión, *ocassio*, la presencia de Kairós, que nos brinda el azar para plegarlas con el concepto de número surreal. Aunque no sigue la línea principal de nuestra tarea, permite someter a una prueba severa nuestra notación y a la utilización del concepto de grieta.

---

<sup>400</sup> Arturo Leyte. *El paso imposible*. Plaza y Valdés Editores. Madrid. (2013). Citado como **EPI**. p.8

## I

El concepto de pliegue, que forma parte de la *ontología deleuziana*, es asociado desde un primer momento a la multiplicidad: “Lo múltiple no sólo es lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras. Existiendo multiplicidades discretas, intensidades y las de sentido, deberemos pensar en el modo en que se pliegan cada una de ellas.

El subtítulo de la obra citada dice “Leibniz y el barroco”. Con brillantez y de forma como siempre sorprendente, relaciona el barroco y nociones troncales del pensamiento del autor alemán, la razón suficiente, la mónada, con algunas básicas de su ontología, entre ellas la multiplicidad y el acontecimiento. Su línea de pensamiento conduce inexorablemente a relacionar los conceptos de mónada y multiplicidad

Leibniz recuperó un término antiguo en la Monadología<sup>401</sup>: “*La monada (§1), de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos*”, y como dice en (§3), en una palabra, “*los elementos de las cosas*”.

Exploramos éstas relaciones entre Leibniz y Deleuze con ayuda de nuestra notación. Recordamos que la forma de cada número surreal muestra siempre una barrera interior, una grieta, que separa sus dos partes y que nosotros ponemos en correspondencia con el *pliegue* a través del *plegado* e incluso, por tener una referencia geométrica que ayude a la visualización, la recta real, aunque no sea estrictamente necesario.

Cada pliegue realizado sobre la recta real, conduce a un plegado que determina sin excepción un número surreal. ¡Aunque no tiene por qué determinar uno real, sino solamente un hueco en ella!

La grieta (cortadura, barra) que les da forma la entenderemos, interpretando a Deleuze, como *punto de vista*<sup>402</sup> representa la *inflexión del conjunto de números subyacente*.

---

<sup>401</sup> “El principio de todas las cosas es la mónada<sup>401</sup>, en éste caso entendida como unidad; de ésta mónada nace la dualidad indefinida que sirve de sustrato material a la mónada, que es su causa. De la mónada y la dualidad indefinida surgen los números; de los números, puntos; de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, cuerpos sólidos; de los cuerpos sólidos, cuerpos sensibles, cuyos componentes son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; estos cuatro elementos se intercambian y se transforman totalmente el uno en el otro, combinándose para producir un universo animado, inteligente, esférico, con la tierra como su centro, y la tierra misma también es esférica y está habitada en su interior. También hay antípodas, y nuestro ‘abajo’ es su ‘arriba’ Diógenes Laercio, Vitae philosophorum VIII, 15.

<sup>402</sup> Hegel en la sección Psicología en *Filosofía de la Mente* considera que la mente de sujeto está determinada por el contenido de *intuiciones* (Anschauungen) y la concibe como una “*vista particular*”

No es un exceso. Cuando nos situamos en una cola de espera, y miramos hacia su principio y final, al girar la cabeza vemos a un conjunto de personas a la derecha y otro a la izquierda de nuestra posición, de nuestro punto de vista. Es intuitivo por tanto identificar un número surreal con un punto de vista.

Los pliegues, en principio y en el caso general, pueden realizarse sobre lo caótico, pues lo que se pliega no tiene por qué estar sometido a una relación de orden. El plegado deja a una parte del caos de un lado y otra parte del otro, Con ello surge un nuevo sentido.

En el ámbito numérico que utilizamos como ejemplo, se produce un número, surge un sentido, cuando se pliega bajo unas reglas, como la que establece que todos los elementos de la izquierda son *menores* que los de la derecha. En el caso general existe unas normas que nos permiten, como mínimo distinguir lo plegado de lo no plegado y diferenciar, mínima diferencia, lo situado a ambos lados de la grieta.

Se produce un número, se alcanza un sentido, en el pliegue, en el punto de convergencia, en el límite común que se impone a las dos series, la de la izquierda y la de la derecha: “El punto de vista...no es una variación de la verdad según el sujeto sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto”: (PLI, 31). “El elemento genético ideal de la curvatura variable o del pliegue es la *inflexión*”.

Volvamos la mirada a Leibniz: “El principio de todas las cosas es la mónada” para seguir *aplicando una lógica de correspondencias* y a continuación la dirigimos al comienzo  $\{\emptyset|\emptyset\}$

En el primer día de la Creación  $S_0$ , en la región del pensamiento de Dios donde se encuentren los números apareció el elemento 0 que quedó sujeto a unas reglas entre ellas la que hace surgir del  $S_0$  el  $S_1$  y los sucesivos. Para explicar por qué sucede eso, por qué se producen los sucesivos, los idealistas recurrieron a la *voluntad*, de la nada viviente, o al *deseo de Dios*. A Deleuze, que huye de la trascendencia, le basta considerar que deviene, que todo deviene.

Si no existiera intervención consecutiva y sucesiva, si no hubiera criba, el mundo se desplegaría hacia su plenitud y aparecerían progresivamente todos los números y todos los

entes, pero eso no es posible, pues, como bien observó Aristóteles no todo lo que puede suceder, sucede y algunas cosas salen de la existencia, como cuando Caín mató a Abel.

Pensando por correspondencias relacionamos el -2, como elemento singular, o el 1, que pueden salir de la existencia, por efecto de una criba o de un *asesinato numérico*, como en la Historia otros entes pierden la existencia en el acontecimiento que es el morir. Ciñendonos al ejemplo numérico pudiera suceder que después del tercer día de la Creación en el pudieron existir los siguientes elementos

$$(\{\}, \emptyset, 0, 1 -1, 2, -2, \frac{1}{2}, -1/2)$$

Llamados en el ámbito bíblico

$$(\{\}, \emptyset, 0, \text{Adán, Eva, Caín, Set})$$

Lo que sucedió cuando Caín mato a Abel y los primeros padres perdieron un hijo que esperaban. A partir de éste momento el mundo evolucionó con los elementos

$$(\{\}, \emptyset, 0, 1 -1, -2, \frac{1}{2},)$$

Todos, como el 2 (Abel), incluso el propio cero, que podría parecer, sin serlo, genético, pueden salir de la existencia, en un momento dado. No por ello el mundo es más triste, ni encierra menos cosas, ni menos posibilidades ni menos alegrías. Todo puede ser recreado en base a la virtualidad subyacente a lo que es en ese momento actual, pues. Por ejemplo, después de haber desaparecido el cero puede aparecer de nuevo, de infinitas formas, entre las que se encuentra  $\{-2|1\} = 0$ . Después de la muerte de Dios, la virtualidad no ha cambiado y Dios puede surgir de nuevo. Puede surgir con nuevas formas. Esta virtualidad de recreación puede suceder en cualquier momento, en el tiempo o en el tiempo total.

Cada cosa, como el  $1/3$  puede ser creado en el tiempo finito o en el tiempo infinito como en.

$$\{0, \frac{1}{4}, \frac{5}{16}, \frac{21}{64} | 1, \frac{1}{2}, \frac{3}{8}, \frac{11}{32}..\} = 1/3$$

Donde, en su parte izquierda se encuentran todas las fracciones diádicas menores que  $1/3$  y en la derecha todas las fracciones diádicas mayores que un tercio. Por ello piensa el cristiano que puede haber una reencarnacion, que puede volver a apaecer lo que desapareció en el tiempo finito, contra la opinión del incrédulo que piensa que lo desaparecido, desaparecido está y que lo que surgirá como actual por efecto de la criba sobre lo indeterminado no volverá

a aparecer. Desde el punto de vista de la probabilidad tiene toda la razón éste, desde el de la posibilidad, aquel. Lo que desapareció puede volver a aparecer, en ocasiones, el día de mañana, por acción de la libertad, en otros casos solo en el tiempo total, pero la sucesión de los días del mundo cambia con cada desaparición, cambia con cada acto de libertad.

Vemos con facilidad, relativa, pensando en la aparición de los surreales, por aplicación de las reglas de la creación, que cada vez que el conjunto de los números existentes, creados actuales y no desaparecidos en un momento dado, es aumentado, en cada paso de producción, por el acontecimiento que hace aparecer uno *nuevo*, la *virtualidad* del mundo, *la virtualidad de su conjunto no cambia*. La virtualidad del mundo tiene las reglas de lo infinito:  $V + 1 = V$ . *La realidad es arquimediana pero la virtualidad no*.

## II

. Es posible pensar que una mente surja a partir de una “tabula rasa”, la nada viviente en este ámbito, en éste plano de consistencia. Nos preguntamos si es posible *producir cualquier mente* desde la tabula rasa o si se puede producir o no una dada a partir de una mente mutilada. Utilizamos para razonar la correspondencia con los surreales. Es posible crear cualquier número, con la lógica de los surreales a partir de un conjunto cualquiera de números naturales. Sabiendo que en el ámbito numérico es posible, abordaremos el problema, en el caso de la mente neurótica, en el capítulo correspondiente.

Al llegar a este punto surge un problema inesperado. .A. Pardo ha descrito agudamente los movimientos que convierten “al interior en un repliegue complejo del exterior” estudiando cómo “Las envolventes de los pliegues del mundo hacen a los individuos”.

El mundo entero no es sino una virtualidad que no existe *actualmente más que en los pliegues del alma* que lo expresa, siendo el alma quien procede a despliegues interiores por los que se da una representación que incluye (P, 32)

Vemos que, en el pliegue no pone el acento en la mente, sino en el *alma*, donde hay pliegues y en la materia en la que hay repliegues, lo que nos conduce a pensar en el concepto

de alma utilizado por Deleuz, que es distinto al de Leibniz<sup>403</sup> aunque aparezca en un texto sobre el aquel autor. En la enseñanza de Deleuze. En el Abcedaire,<sup>404</sup> en su entrada J escribió:

No hay potencia mala" - refiere Deleuze - "El tifón es una potencia que debe regocijarse *en su alma*, pero no se regocija de destruir casas.

Su noción de alma no es la personal y trascendental de la religión cristiana sino una *potencia, no es una mera abstracción*. Deleuze quiere eliminar la idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo y la sitúa en una relación (más o menos impuesta) con el cuerpo, en una *relación diferencial determinada* entre dos expresiones de la misma cosa.

Para profundizar en la idea leemos *Diálogos*:

¿Por qué escribir sobre Spinoza? También hay que abordarlo por el medio y no por el primer principio, distancia única para todos los atributos. *El alma y el cuerpo*, nadie tuvo jamás una idea tan original de la conjunción «y». Cada individuo, alma y cuerpo, posee una infinidad de partes que le pertenecen bajo una cierta relación más o menos impuesta.

Hay el alma y el cuerpo, y los dos *expresan una misma y única cosa*: Así pues, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos sois capaces? Vivimos en un mundo más bien desagradable, en el que no sólo las personas, sino también los poderes establecidos, tienen interés en comunicarnos afectos tristes. La tristeza, los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que la vida es dura y pesada. (D, 69-72)

Concluye:

Es en el fondo el mismo pliegue, realizado en los cuerpos o actualizado en las almas, según un régimen de leyes que corresponde a la naturaleza de las almas o a la determinación de los cuerpos<sup>405</sup>; y entre ambos el pliegue que cose y sutura los dos niveles, el interpliegue (Zweifalt).

Habiendo expresado su convicción que el *pliegue* atraviesa al sujeto, cuerpo y *alma*, recordamos que no personal, que no es el alma cristiana, pasa en *El pliegue* a precisar su noción, mientras lee a Leibniz:

---

<sup>403</sup> Cfr. Espinoza dice expresamente que cuerpo y alma son una y la misma cosa, solo que representada ora según el atributo del pensamiento, ora según el atributo de la extensión "El objeto de la idea que constituye el alma es el Cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa". (Ética, II, 126) Traducción Ángel Rodríguez Bachiller, de la Ética, ed. Aguilar.

<sup>404</sup> *El abecedario de Gilles Deleuze*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo.



“Sabemos qué nombre dará Leibniz al alma o al sujeto como *punto metafísico: monada*.

(P, 163) y continua:

Lo que Leibniz llama mónada no es más que un conjunto de singularidades preindividuales que conforman la esencia de un individuo y que en esa configuración determinada se expresan todas (una infinidad) las singularidades que conforman la esencia de un individuo y que esa configuración determinada expresa todas las singularidades que constituyen su mundo desde un punto de vista.

Si se quiere llamar Alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabamos de explicar, entonces todas las sustancias simples o mónadas creadas podrían llamarse almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, estoy de acuerdo en que basta el nombre general de Mónadas y de Entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y en que se llamen almas solamente aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria.<sup>406</sup>

Provisionalmente utilizamos esta equivalencia que nos impone en la que hace equivalente su noción de alma, considerada desde el punto de inflexión que permite verla como punto metafísico y la de monada. En el sucesivo al hablar de monada nos referimos a ese punto metafísico. Recopilamos las noticias: i) el alma nos es presentada como un punto metafísico. No existe problema en pensar en el punto como multidimensional y tratarlo como una multiplicidad; ii) es una singularidad y las monadas, nunca hay una aisladas es un conjunto de singularidades; iii) el conjunto de ellas tiene una configuración, lo que supone un orden; iv) el conjunto sometido al orden expresa todas las singularidades desde un punto de vista, esto es en relación con una concreta grieta, v) Leibniz de entre todas las monadas llama almas solamente a las que tienen memoria, lo que supone que distinguen pasado y presente, lo que conduce a pensar que su grieta es la que crea el tiempo en la conciencia.

No hay por tanto un obstáculo conceptual a priori que impida expresar las mónadas con nuestra codificación ni dificultad conceptual que evite proponer una correspondencia entre las mónadas y los números surreales. Para plegar los conceptos iniciamos una tarea que abordamos en dos fases: i) Codificación del concepto de mónada y ii) Creación de la correspondencia entre mónadas y la notación que empleamos y iii) Particularización para el caso de las mónadas que son llamadas almas.

---

<sup>406</sup> En el § 14 ha introducido la distinción entre *percepción* y *apercepción* (o conciencia). En este párrafo aparece la explicación de la distinción allí introducida. El texto latino mantiene el término «apercepción»; el francés, en cambio, da el término «sentimiento», con lo que se desdibuja la distinción. Ha de entenderse «sentimiento» como «facultad de sentir»: Que los animales no tienen «sentimiento» quiere decir que «no sienten nada» [*Confert, Théodicée*, § 10, Gerhardt, *Phil.*, VI, 56.

### 3.2.1 EL CONCEPTO DE MONADA

Para los Pitagóricos, lo que llamaron mónadas constituía el fundamento del mundo. Bruno (*De la mónada del número y de la figura*<sup>591</sup>, llamó mónada al principio del ser. Leibniz construyó el nombre *Monadología* partir de los términos *monas* y *logos*, para crear un *tratado de la unidad*. Busca el pensador de Hannover exponer metafísicamente, una explicación del “omnitud rerum”, concebido como unidad distributiva, mediante una metafísica pluralista, que define nominalmente, *como único ser en sentido propio*, relacionando las mónadas entre sí por un principio de acción no recíproca, expresado como armonía, cuya existencia justifica.

Leibniz entiende las mónadas como sustancias *simples, sin partes, sin extensión, ni figura*. Las concibe indivisibles, únicas, cualitativamente *cambiantes*, poseedoras de acciones y pasiones, sucediendo su movimiento por su natural *apetito* §15. Algunas de ellas tienen conciencia, la mónada perfecta e infinita es Dios, las almas son mónadas con memoria.

*La Monadología* contiene una definición nominal (*quid nominis*) de la mónada, mediante enumeración de las notas que distinguen éste concepto de otros, que comentó el profesor Gustavo Bueno en su Introducción a la traducción de la obra donde encontró, en la concepción del concepto monada incoherencias. Son estas notas:

*i) Unidad e Individualidad*. Son términos muy unidos al de *identidad* y sus mutuas relaciones han variado a lo largo de los siglos.<sup>407</sup> La mónada es unidad e individuo, (en el sentido de Boecio). Cada una es idéntica a sí y todas ellas son *distintas* entre sí y clasificables en distintos “tipos”. Leibniz, tras años de dudas, no puede admitir que fueran simples átomos extensos ni puntos geométricos y pasa a concebirlos como *puntos metafísicos*. Las considera el verdadero ser, *sustancias*, lo que supone que hay *infinitas sustancias* que no son *eternas*, sino creadas. Difieren *en su grado* de percepción interna y de apetición, y en que en algunas hay apercepción, *puestas por Dios*, en su interior<sup>408</sup>. Tienen memoria del pasado en el presente lo que les hace ser

---

<sup>407</sup> La idea de unidad<sup>407</sup> está ya en los pitagóricos y Parménides. Para Demócrito cada átomo está separado de otras unidades (idénticas consigo mismas). Su conjunto puede ser o no una unidad dependiendo de si entre ellas hay relación. Aristóteles, como Demócrito, piensa que si el mundo fuese infinito no habría unidad porque no habría conexión entre las partes y las cosas se moverían al azar. El término individualidad es posterior y surge de la traducción de átomo al latín por Boecio. La identidad para Leibniz es repetición de lo igual. El concepto cambia como nota Adorno en la modernidad y está ahora asociado a la integración de algo en lo compuesto como en “la identidad del pueblo kurdo”.

<sup>408</sup> Cuando tienen conciencia y memoria, como sucede en el ser humano tienen apercepción (percepción y memoria). Para Leibniz los seres inanimados son como un niño mareado en un círculo que ya no sabe dónde está. El alma del ser humano por tener memoria sabe en qué punto está de este círculo, rompe el círculo. Resuena aquí la idea de los cabalistas a los que bien conoció. La serpiente se muerde la cola a sí misma y es necesaria la ruptura para que en el alma entre la fe que pueda traer la esperanza.

siempre y no en cada momento una diferente. Esta característica, la unidad fluyente, la presencia del pasado en el presente ha resonado después en la *vivencia* de Dilthey y en la *duración real* de Bergson. El tiempo queda, en todo caso, «del lado» de la vida interior de las mónadas, al modo agustiniano (más que al modo aristotélico); ii) *Determinación*. La mónada es un ente completo, *absolutamente determinado*, cuya noción incluye todos sus predicados, lo que en términos deleuzianos hace que debamos pensar en ella como actual; iii) *Actividad*. Están dotadas de fuerza activa o entelechia. No son mera potencialidad, sino seres “vivos”, dotadas de un principio interno de acción *que puede ser llamado alma por analogía*. Cada una de ellas es fuente de su actividad y fuerza (al: *Kraft distinto a la fuerza de la acción a distancia de Newton*), iv) *Inmaterialidad*. *Inextensas* con cualidades en número infinito (§8) 6y7 y cambiantes, por lo que intentaremos codificarlas como multiplicidades intensivas. Su cambio continuo procede de una fuerza interna ya que ninguna causa externa puede influir en su interior siendo el principio, energético que justifica el movimiento es la apetición (§ 5). Es relevante la cuestión de si fueron o no creadas todas al mismo tiempo o si surgen un proceso *ab aeterno*. Aunque se pueden encontrar citas que soportan ambas ideas parece más plausible la creación simultánea, si no se quiere enfrentar el problema recio de cómo pueden estar reflejadas las monadas no creadas en las ya existentes o como la aparición de una nueva se actualizaría en las demás y en sus infinitas (de segundo orden) relaciones si no es por la denostada pullulatio escolástica. No obstante, y con el concepto de Universo monadológico que desarrollaremos en éste documento ambas opciones tienen cabida. Trabajamos, por simplicidad, sin que sea necesario con la idea de que existe un acontecimiento, la Creación en el que aparecieron todas las monadas, producidas; vii) *Creadas de la nada*. por **creación divina**, aquí sigue la tradición escolástica, y no de un *magma* originario. No han sido generadas, sino creadas y no pueden morir (§ 73). (*Principios*, § 4): «Toda mónada con un cuerpo particular es una sustancia **viva**».

## II

Existirán relaciones entre las mónadas de cada tipo, otras entre los distintos tipos de mónadas, otras entre las mónadas de un tipo y las de otro y otras (la dominación) entre una de las mónadas, la dominante, y las demás en un compuesto, todo ello además de la existente entre Dios y las mónadas. La relación entre mónadas es universal, afecta a todas y conexa pues relaciona todas con todas lo que a su vez hace del Universo una unidad atributiva.

Dado que el Universo es uno y las mónadas infinitas, si se acepta a Aristóteles, lo que no es una obligación, no puede haber unidad entre ellas, lo que se resuelve introduciendo el conflictivo principio de la *armonía* y pensando en que unas son reflejos de otras, *aunque no tengan ventanas, esto es*, aunque no admitan acciones en sentido alguno en sus relaciones. Si pensamos en los armónicos del monocordo al modo de Deleuze dispondremos de otra visión del problema.

La solución de Leibniz se acerca al ocasionalismo de Malebranche, su contemporáneo que recoge una de las pocas aportaciones de la filosofía del islam a la Occidental. El poder de Alá es tan grande que tiene el poder no solo de crear sino todos los demás poderes y por eso no hay causas segundas. Es la causa de todo lo que sucede. En su versión Occidental con Malebranche en cada momento, con ocasión de cada suceso, por ejemplo, el choque de las bolas de billar, Dios *ocasiona* un mundo resultante. Pues mente y materia no se pueden tocar, los deberá mover Dios al mismo tiempo.

En el caso de Leibniz las monadas están en contacto entre sí solo a través de la relación con Dios, y se *refieren unas a otras a través de la existencia de una armonía común, que hace a cada una por reflejo* presente en todas las demás. Pues cada mónada debe referirse *a todas las demás*, el número de cualidades de cada mónada debe también ser infinito, lo que recuerda la idea de Anaxágoras, aun no siendo una homeomerología pues Leibniz no parte de un magma originario (§ 69: «En el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto, ningún caos, ninguna confusión, excepto en apariencia»).

Creyó Leibniz que el tiempo y el espacio son fenómenos. En la tercera carta a Clarke dice: “Por lo que hace a mi opinión.... Sostengo que el espacio es algo meramente relativo, lo mismo que el tiempo”. Con ello anticipa el idealismo trascendental de las *formas estéticas* de Kant. El tiempo es el orden de los acontecimientos sucesivos («diacrónicos», diríamos hoy), mientras que el espacio es el orden de los acontecimientos simultáneos («sincrónicos»). Leibniz

asigna el tiempo al recinto «interior» de cada una de las mónadas, mientras que el espacio lo adscribe al conjunto formado por todas las mónadas. «Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, también la mónada creada y, asimismo, que dicho cambio es continuo en cada una».

Todo ello nos abre paso a considerar *el conjunto de todas las monadas* como una multiplicidad y el conjunto de todas las monadas, armónicamente relacionadas entre sí como una multiplicidad de sentido, y cada una de ellas por separado como una multiplicidad continua. Esta decisión es posible porque dos mónadas no son nunca exactamente iguales, ni entre sí, ni cada mónada en el tiempo. Siendo una cada mónada también es uno el conjunto de las mónadas. La unidad del universo, estaría preferentemente entendida por Leibniz como una unidad de coexistencia simultánea (sea de las mónadas en su duración global, sea de los estados sincrónicos de cada una de ellas). Así el conjunto de las monadas tendría las condiciones de unicidad y no de unidad y cada monada el de unidad, pero no unicidad, lo que, incluso abre paso a una vía para resolver la bien detectada incoherencia de Dios como mónada detectada por el profesor Bueno. Después de éste inevitable excursus intentamos caracterizar al posible “hijo monstruoso” que haya podido hacer Deleuze en Leibniz.

### 3.2.2. DELEUZE Y LAS MONADAS

Alejandro Dumas sitúa en 1648, con el expresivo título *Veinte años después*, la continuación de *Los tres mosqueteros*. En veinte años el mundo había cambiado mucho, Luis XIII y Richelieu habían muerto. Una vida había pasado y no quedaba sino una regencia.

En 1988 Deleuze escribió *El pliegue*. Veinte años habían pasado desde *Diferencia y repetición* (1968), pero el pensador sigue pensando, no reconoce un pecado de vanidad de la juventud, en conceptos filosóficos apoyado en las *relaciones diferenciales* del Cálculo. Más aún amplía sus originales ideas en un momento en que decide explicar la noción de subjetividad como pliegue, desarrollando ideas que había expresado dos años antes en un texto sobre Foucault.<sup>409</sup> En *Los pliegues del alma*, su segundo capítulo, identificó la inflexión como *elemento genético del pliegue*, utilizando para su exposición el ámbito geométrico, las curvas

---

<sup>409</sup> Deleuze, Foucault. París 1986, p. 101-30 ; p. 133-41

planas. Indaga en los tipos de inflexión y en la naturaleza de los *puntos que sobrevienen al plegar*, diferenciando el *punto físico*, al que se le añaden calificativos como *elástico*, del *punto geométrico que es adimensional* y los *puntos-pliegue*. Parece pensar que, en ocasiones, los puntos pliegan la realidad de forma característica, sintomática, como sucede en los cuerpos de los atletas lesionados.

Utiliza el concepto de *singularidad*. En el estudio de las ecuaciones diferenciales que había usado como ejemplo para reflexionar sobre la Idea\_problema, recogió de A. Lautman la existencia de cuatro tipos de singularidades. Ahora, al pensar en el Barroco, en el pensamiento de Leibniz, recuerda de sus lecturas de R. Thom (1923-2002), el creador de la teoría de las catástrofes, otros tipos de singularidad (pliegue, fronda, cola de golondrina, mariposa, ombligo, hiperbólico, elíptico y parabólico) y de H. Poincaré, otras cuatro y los aplica.<sup>410</sup> Piensa que, *en cada plano de inmanencia, es posible encontrar acontecimientos característicos, que además pueden caracterizar ese plano*.

En *Los pliegues del alma* utiliza conceptos puramente riemannianos, de geometría diferencial, usando en la exposición el concepto de *variación diferencial del radio de curvatura entre dos puntos de una curva como elemento genético* al modo que lo hicieron Riemann y Gauss. Utiliza la metáfora de llamar *punto de vista* al *centro de curvatura* y construye ingeniosas correspondencias entre formas. Describe la circunferencia, que se curva siempre en la misma medida, con radio de curvatura constante, diciendo que para ellas solo hay un *punto de vista*; la recta, que no puede curvarse nunca, con lo que su punto de vista está en el infinito y, las curvas libres, como la línea activa trazada por un punto en las que, en ocasiones. Piensa en la tangente y su comportamiento en los puntos de inflexión, cuando corta a la línea de modo que las distancia entre dos puntos de vista, tan cercanos como se quiera, pero situados cada uno a un lado del de inflexión, quedan separados por una distancia infinita.<sup>411</sup> En un ámbito geométrico, la *inflexión* es el acontecimiento que le sucede a la línea o al punto y la *inclusión* es la predicación que pone la inflexión *en el concepto* de la línea o el punto.

---

<sup>410</sup>El pliegue, 27

<sup>411</sup>La descripción que realiza en las páginas 36 y siguientes, mejoraría mucho, si se suprimiera el error que contiene al tratar las secciones del cono, pues se debería diferenciar el punto de vista en cada punto de cada sección del cono, que está situado en el plano de corte del *vértice* del cono, pues solo en el límite ambos coinciden.

## II

Deleuze con su peculiar estilo indirecto sobresimplifica a Leibniz al utilizar sus textos. Es un exceso hacer equivaler la expresión. “*conjunto de singularidades preindividuales*” al rico contenido que otorga a la monada el alemán. La monada no es un concepto que forme parte de la ontología de Deleuze, aunque al escribir *El pliegue* la desarrolle. Consideramos aquí las mónadas una Idea-Problema, sobre la que pensaremos utilizando como ejemplo y apoyo el soporte de los números surreales para mostrar una vez mas las posibilidades de la codificación.

De la *nada viviente*  $\overline{\{\emptyset|\emptyset\}}$  que tiene potencia máxima de creatividad, pueden surgir infinidad de entes  $\{\}$ , como del par de conjuntos vacíos pueden surgir, sometidos a una cierta legalidad todos los números. Entre las dos producciones es posible establecer correspondencias. A partir de la nada viviente pudieron surgir distintos mundos posibles poblados de entes, aquel en que Caín mata a Abel y aquel en el que Abel mata a Caín. Para pensar en ellos apliquemos la lógica de las correspondencias entre personajes bíblicos y los números. Establecemos una correspondencia utilizando la tabla 3.2.1.

En su primera columna situamos el concepto de día, intervalo de tiempo en el que esta vigente una actualidad o que es necesaria para un acontecer como sucede con el  $S_0$  que hemos empleado para ilustrar los números surreales o el primer día de la creación del Genesis. Los acontecimientos están fuera del tiempo de Cronos.

DIA	Seres	Forma	
	Nada viviente	$\overline{\{\emptyset \emptyset\}}$	<b>VIRTUALIDAD</b>
0	Creacion y aparición del sentido	$\overline{\{\emptyset \emptyset\}} = 0$	V
1	Adán y Eva	$\{1\}= 1 \quad \{1\}= -1$	V
2	Adán Eva Caín y Abel	$\{1\}, \{1\}, \{1 -1\}, \{-1 1\}$	V

Evento	MUNDO CON CAIN		MUNDO CON ABEL	
3	0,1, -1, 1/2		0,1,-1, -1/2	
...	.....		.....	
	CON CESAR	<b>CON BRUTO</b>	CESAR	CON BRUTO

**Figura 3.2.1 Monadas y acontecimientos**

De la **nada viviente**, ya en el tiempo, inmediatamente después de la palabra de Dios que describió Schelling, surge una nada (0) que forma parte (es el comienzo) de un devenir, conforme a reglas que determinan lo que es composable. Dios crea el inicio del mundo en  $S_0$ , y después de descansar, ¡bellas palabras para indicar que ya existe el intervalo de tiempo y por tanto que el movimiento se ha expresado, que el tiempo ha sido puesto en sus goznes y el jaguar ha comenzado a caminar, a Adán y Eva, como en el día  $S_1$  son creados el 1 y el -1. Más adelante podríamos pensar en dos estados de  $S_3$ . El actual en el que Caín ha matado a Abel él y otro en que Abel hubiera sobrevivido. Los dos mundos son posibles, pero el efecto de la criba del azar hace al actual distinto de los otros posibles, aunque el actual, así lo hemos mostrado anteriormente, tenga igual virtualidad que éste. Nada impide lógicamente que nazca en el futuro alguien con la carga genética de Caín y mucho más improbable pero no imposible es que las condiciones de contorno sean las mismas. Esta es la cuestión que inicialmente desasosegó a Nietzsche al tratar el eterno retorno y que luego veremos que resolvió muy precariamente. Aunque es posible, lo posible no contiene en sí la necesidad de la existencia y el tiempo que tendría que transcurrir para que la criba lo generase excede de la duración del mundo. Aplicado con menos palabras el mundo en que vuelve a aparecer Caín y Abel no es composable con aquel en que Caín le mata. Leibniz fue el creador del concepto de (in-compatibilidad i.e. la (in)compatibilidad entre un concepto individual y el mundo La composibilidad determina qué intensidades se pueden anudar.<sup>412</sup>

---

<sup>412</sup> G. Deleuze. *Logique du sens*. París 1969, p. 200-201.



### III

Nos ocupamos de pensar cómo pueden articularse los conceptos de serie y mónada tal como han sido expuestos usando la notación propuesta. Utilizando par razonar el ámbito numérico situamos en un lado de la tabla el caso en que del orden surge el  $\frac{1}{2}$  y en el otro el caso de que del orden surge el  $-1/2$ , que son puestos en correspondencia con el mundo en que sobrevive Cain y aquel en el que sobrevive Abel. En cada uno de ellos “en su día siguiente”, se pueden producir, es posible el acontecimiento del surgimiento de números distintos, cuerpos distintos, grados distintos.

Dios, dice Leibniz, no crea las mónadas *en el tiempo*, “en el tiempo de Cronos de Deleuze”. No las va creando una a una como los churros a las porras, en el tiempo. Con la determinación de las reglas ya están ahí todos los surreales, aunque se nos ofrezca la cortesía de poder crearlos, por nuestras limitaciones, que no por las suyas. Cada mónada, (toda la serie en nuestra correspondencia ordenada ed un modo concreto) por ser espejo de las demás, tiene infinitos elementos.  $\{1|0\}$  no es una monada, pues no puede ponerse en correspondencia con una sustancia. Las monadas aparecieron con infinitos elementos formando un mundo composable, en el momento de la Creación, como apareció la recta real.

*Los estados de cosas actuales, en el tiempo, son compuestos infinitos de monadas infinitas.* Al principio se crearon todas las mónadas, *pero las monadas cambian y se combinan dando lugar a la realidad que se despliega.* En el día 0 Dios creó todas las monadas como Conway todos los números al dar la forma y las reglas, no porque los escribiera. En la Fig. 3.2.1 se muestra como el mundo deviene, como resultado de la acción de la criba, que en cada caso opera en la máquina de efectuación que produce cada acontecimiento. Es actual el mundo cuyo presente contiene el pasado en el que Caín mató a Abel, Bruto mató a Cesar y donde los aliados vencieron en la II GM, siendo este un mundo distinto a aquel sobre el que fantasea P. Dick en *El hombre en el castillo* en el que, habiendo sucedido las dos primeras cosas no sucedió la tercera. El mundo actual por infinitas mónadas, evolución de otras mediando una criba, y está formado por mónadas, siendo unas reflejo de otras, junto con sus compuestos.

Los mundos posibles, otra cosa es que éste sea o no el mejor de los posibles, tienen distintos pasados, (en uno murió Caín, en el otro Abel). En los compuestos que constituyen el mundo actual, que es aquel en que sobrevivió Caín, sólo pueden existir presentes tales que en su dimensión del momento posterior al enfrentamiento esté la herencia de Caín y en el futuro sus consecuencias.

Utilizamos nuestra notación para representar mónadas, (lo hacemos con un trozo pues las monadas son infinitas), y compuestos (conjunto de monadas). El mundo está formado, en esta concepción, por UN conjunto de infinitas monadas (tiene el atributo de la unicidad, aunque no el de la unidad). Es simple pensar en ejemplos de infinitos mundos que cumplan esas condiciones creadas, en su correspondencia con los números surreales. Hemos representados distintos mundos, cada uno de ellos formados por distintas monadas, con infinitos número de elementos todas ellas, teniendo cada una de ellas un sentido distinto a todas las demás, representan una sustancia cada una y teniendo UN sentido cada uno de los mundos.

MUNDO 1	MUNDO 2	MUNDO 3	MUNDO.....
{ ...7,6,5,4,3,2  1 }	{ ...7,6,5,4,3,2  1 }	{ ...7,6,5,4,3,2  1 }	
{ ...7,6,5,4,3  1,2 }	{ ...7,6,5,4,3  1,3, }	{ ...7,6,5,4,3  1,4, }	
{ 7,6,5,  1,2,3 }	{ ...,8, 7,6,  1,3,5 }	{ ...,8, 7,6,  1,4,8 }	
{ ...7,6,5,  1,2,3,4 }	{ ...,8, 7,6,  1,3,5 }	{ ...14,13  1,4,12 }	

**Figura 3.2.2. Mundos compositibles**

Aunque todas las monadas del mundo fueran creadas simultáneamente evolucionan, y cambian por esa misma circunstancia y por su combianción, los compuestos que forman, siendo por tanto más correcto representarlas con nuestra notación en la forma de *mundo* y *monada*, que juzgará si el resultado de la evolución, que es resultado del contexto y del azar es compositible con el pasado que está contenido en el presente.

$$\overline{\overline{\{\{\emptyset|\emptyset\}\{..|...\}...\}|\{\emptyset|\emptyset\}\{...|...\}...}} = \mathbf{MUNDO}$$

Los idealistas alemanes y Leibniz, pensaron que Dios creó el mundo en el que vivimos. De hecho, dice la Biblia que al séptimo día descansó. No tuvieron la imaginación de Hugh Everett,<sup>413</sup> creador de la teoría de los multiversos donde se expone la posibilidad de que la función de onda no colapse y construye con ello una teoría conocida como MWI, que fue elocuentemente novelada por Olaf Stapledon (1937) en *El creador de estrellas*, la de los multiversos, que haría de la actualidad una multiplicidad infinita discreta de multiplicidades continuas cuya totalidad tendría sentido.

La idea de Leibniz es que Dios creó en su esencia el hueco, la casilla vacía, retirando del caos el elemento que permitió *el mejor de los mundos posibles*. Planteadas así las cosas, existe una pregunta relevante. Dios crea la apertura que hace posible que el mundo se *repliegue*, y es el caso que una vez replegado de una forma concreta, las cosas no pueden ser de otra manera sino las derivadas de algunos tipos posibles de sucesivos repliegues o despliegues de ese momento anterior, porque existen ciertos actos que son *definitivos*, irrevocables:

Forzoso, es pues concebir, que los mundos imposibles, a pesar de su imposibilidad, comportan algo común, objetivamente común por otra parte, que representa el signo ambiguo del elemento genético respecto al cual aparecen varios mundos como casos de solución para el mismo problema (...) Ya no estamos en modo alguno ante un mundo individuado constituido por singularidades ya fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresen ese mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares (...) que vale para varios mundos y, en el límite, para todos, más allá de sus divergencias y de los individuos que la pueblan. (LS, 15 y ss, citada por Pardo en APD, 45)

Lo que impide a Dios hacer existir todos los posibles, incluyendo a los imposibles, es que ese sería un Dios mentiroso, un Dios engañador, un Dios burlador. (P, 84)

### **3.2.3. RELACION DE ANTECEDENCIA**

Si se acepta una visión del mundo trascendente la noción de causa es muy importante porque nos conduce, retrocediendo, a la causa primera, a Dios. En el estudio que estamos realizando, recordando a Hume y por escribir dialogando con Deleuze utilizaremos una relación menos exigente, para la caracterización del mundo. Es la de antecedencia, relación que el pensador francés reconoce complicada.

Presentimos que la antecedencia es una noción *complicada*, lo que Aristóteles ya llamaba el antes y el después, aunque aquí no hay un orden temporal, es una noción complicada: los definidores o las razones deben preceder

---

<sup>413</sup>Everett, Hugh (1957). "Relative State Formulation of Quantum Mechanics". *Reviews of Modern Physics*. 29: 454–462

a lo definido puesto que determinan su posibilidad, pero solo según su potencia y no según el acto, que supondría por el contrario la antecendencia de lo definido. (PLI, 61)

Una *definición* establece la identidad de un término, y con ello su sentido, utilizando otros, los definidores o razones entre varios modos posibles. En el caso de los números surreales el número 2 puede ser definido de la forma  $\{1|\}$ , pero también por otras  $\{1|3\}$ ,  $\{3/2|4\}$ ,  $\{1|\omega\}$ . Algunas son cercanas a la intuición del lector no matemático, como la del número que está a la derecha del 1 en el segundo día de la creación de los números, o el situado en pliegue el intervalo  $\{1|3\}$ , mientras que otras requieren del conocimiento de las reglas de operación entre números. Si hay muchas formas de definir algo habrá, posiblemente, incluso considerando solamente la parsimonia, en cada caso, una forma mejor de hacerlo o al menos unas peores que otras. Habrá unos antecedentes, que por algún motivo sean mejores que otros.

Deleuze al tratar el problema y en un ejemplo numérico identifica como *componentes elementales de los* números naturales, los números primos, lo que es razonable puesto que todo número puede ser obtenido mediante la adición de sucesivos números primos. Enseña que el número 3 se puede definir (componer) mejor con sus dos números primos inferiores 2 y 1, que con sus componentes elementales, que con los números 1,1,1. Tiene el sistema la ventaja de la simplicidad, pero la limitación de que con ella no se pueden fundar números distintos a los naturales y que en el entendimiento de Dios y en el continuo de la materia existen otros muchos números para cuya definición será preciso proponer nuevas operaciones.

Mientras que en la Aritmética los números, se presentan al pensador como dados, en el ámbito de los números surreales, éstos son producidos. Para que un número o un estado de cosas pueda ser elemento en la construcción de otro debe *antecederle*, lo que no quiere decir que los elementos que anteceden sean menores que él sino simplemente anteriores. De hecho, como vimos, el número que es más pequeño que todos los racionales, es creado muy tarde, tras el transcurrir de un número infinito de días.

Un número como el 0, una vez producido pasa a ser un definidor componente en la definición del 1 y del -1 y un antecedente. En el ámbito de los números surreales, si retrocedemos de definición en definición se llega al último definidor, que es el **vacío** (dotado de un principio de generación), como en el idealismo alemán, se llega a la *Nada viviente*.

Como consecuencia es evidente que, si definición en definición remontásemos el encadenamiento no temporal, llegamos a los indefinibles, es decir a los definidores que son razones últimas y que ya no pueden definirse.

Piensa Deleuze que solo el vacío, (debería decir algo más, pero calla que es viviente) es el primer indefinible, que no es una *inclusión recíproca* y que todas las *realidades actuales* tienen dos caras y son expresión de la convergencia de dos series infinitas.

Estos indefinibles, (en la conclusión que hemos llegado el vacío es el primer indefinible), no son evidentemente inclusiones recíprocas, como las definiciones sino son auto inclusiones. Son Idénticos en estado puro, cada uno de los cuales se incluye a sí mismo y no incluye más que a él, cada uno solo puede ser idéntico a sí mismo.

En el ámbito numérico surreal el único indefinible es  $\emptyset$ , que forma parte de la forma  $\{\emptyset|\emptyset\}$ . Es un idéntico en estado puro, una autoinclusión, distinta a todos los demás números surreales que pensamos como inclusiones de un término *entre dos conjuntos*.

Sea una serie  $(1,2,3,4,5,6\dots)$  <sup>Continuo</sup>. Es inseparable, por su mero existir, el estar asociada a la posibilidad de que el pensador la ordene de un modo u otro, que la otorgue por construcción un orden adicional al orden mínimo del mero sucederse de sus elementos. Puede ser considerada en la forma  $(1,3,5,7,\dots,2,4,6,8\dots)$  <sup>Impar-Par</sup> porque hay un Yo empírico que es el sujeto para el que esos elementos constituyen un objeto. Puede ser mirada desde varios puntos de vista, plegada conforme a estas inflexiones. Considerados como puros conjuntos, los dos conjuntos con los mismos elementos son el mismo. Solo cuando han sido ordenados, constituyen un singular, siendo el orden que se le da y que se les reconoce lo que les hace ser la que son. Para Deleuze como para Leibniz dos potencias (almas) *no tienen sus elementos en el mismo orden. La secuencia, el propio orden son elementos de la ontología de Deleuze.*

Es razonable que Deleuze se pregunte: ¿Por qué hay almas *irreducibles*, una infinidad? Abordamos la pregunta por una vía que parece más accesible que la implica tratar con un término tan escurridizo como el de *alma*. Nos preguntamos: ¿Por qué existen infinitas *potencias irreducibles*?. Les sucede como a las series infinitas que convergen para dar lugar a los entes, a las texturas:

Es inseparable de una infinidad de variaciones que la constituyen. Se la considera necesariamente según todos los órdenes posibles<sup>414</sup>

Expresa así el mundo entero, pero no lo expresa sin expresar más claramente, una pequeña región del mundo, un departamento... Dos almas no tienen el mismo *orden*, pero tampoco tienen la misma *secuencia*.

---

<sup>414</sup>La tesis doctoral de J. Conway versó sobre el orden de todas estas posibles ordenaciones en los conjuntos infinitos

Cada mónada, (pensemos por correspondencia en un serie infinita concreta), cada sustancia, expresa todo el mundo, porque refleja todas las demás mónadas, (existe correspondencia biunívoca entre sustancias) entre otros sentidos en el sentido de que no puede ser igual a ningunas otra, pero una cosa es lo que refleja, en primer lugar la diferencia, y otra lo que expresa. Expresará con perfección esa esencia e imperfectamente otras. En el límite casi expresará a otra cercana a ella, aunque esa imperfección debe ser valorada. Entre 3,141592 y  $\pi$  hay desde una perspectiva poca diferencia, en las millonésimas, pero desde otra hay infinitos términos de diferencia.

Dios no crea todos los estados de todos los ordenes (combinación de mónadas) Cain\_asesino, sino un mundo, *uno concreto*, que contiene infinitas sustancias composibles con aquella que marcó el comienzo del primer orden, que hacen posible esa composición, actual, que para Leibniz es la óptima. Puede parecer artificioso tener que expresar el mundo en el que se tenga en cuenta la ordenación de lo existente, pero Deleuze se da cuenta de que es imprescindible y además se da cuenta del que el orden depende del punto de vista y con ello de la inflexión y del pliegue inicial.

Pero ¿Por qué hay que partir del mundo o de la serie? Porque de lo contrario *el tema del espejo y del punto de vista perdería todo sentido*. (PLI, 38)

Explica que: “La clausura es la condición del conjunto que hace posible que el resultado de las operaciones, esté en él, esté en su mundo y es la que da al mundo la posibilidad de *recomenzar* en cada mónada”. Retoma con ello la idea lacaniana de clausura, que de hecho es la que, como hemos explicado ha venido dando lugar a la aparición de conjuntos de números cada vez más extensos. Las monadas bajo cualquier ordenación son monadas.

Utiliza el concepto de clausura en un triple sentido: i) *Aritmético*, la clausura es la propiedad de una operación sobre un conjunto que implica que el resultado pertenecerá al conjunto, como sucede con la suma y los números naturales. No tiene la propiedad la resta pues el resultado puede ser negativo, por lo que, para que la tenga debe operar sobre los enteros. Ello no supone más que afirmar que el resultado de las operaciones que suceden en el mundo son cosas mundanas, no milagros, del mismo modo que las operaciones con números surreales lo son, no siendo el caso que para expresar el resultado de operaciones aritméticas con ellos hubiera que crear un nuevo tipo de número; ii) *Existencia de un fin*. Para Heidegger (Schließen)

la finitud tiene un sentido positivo de clausura y dota al Dasein de un fin (Schluß); iii) *Cierre* concepto propio de la teoría de conjuntos, empleada por Lacan. Un conjunto, el de los médicos está definido, tras su clausura, al existir un elemento que no es médico, pues si no se confundiría el conjunto con el universal. La idea es que Dios puede quitar en el día primero un médico o un fontanero o un filósofo pero que tuvo que quitar algo para que el mundo tuviera la propiedad de cierre, que como consecuencia de aquello el mundo es componible de un modo y no de otro y que hiciera lo que hiciera el mundo tiene la misma virtualidad.

En la ontología de Deleuze la operación de pliegue sobre una monada es siempre una monada, con sentido. En términos de Deleuze todas las almas son mónadas, que fueron producidas (en el Aion) y surgieron en el momento inicial. Devienen y dan lugar a combinaciones.

En ese sentido el alma es también una producción, un resultado, resulta del mundo que Dios ha elegido. (PLI, 39)

Después de haber comprendido la forma en que se concibe una explosión de monadas como antecedente de los estados de cosas, haremos por pensar en las mónadas, como hace Deleuze con el concepto de pliegue.

## II

El alma es entendida como el resultado de un pliegue. Todas las sustancias son pliegues y algunas de ellas son almas. Puesto que el mundo está formado por mónadas, los entes son repliegues de estos pliegues:

**CAOS  $\otimes$  P  $\mapsto$  MONADA;**

**MONADA  $\otimes$  RP  $\mapsto$  CUERPO**

**CUERPOS  $\otimes$  COMBINACION  $\mapsto$  ENTE**

Las mónadas o almas deben relacionarse con la materia, los pliegues, con los repliegues. Al final del capítulo *Los pliegues del alma* indica: “Así pues, Dios sólo crea almas *expresivas*, porque crea el mundo que ellas expresan al incluirlo; de la inflexión a la *inclusión*”. Dios solo crea almas expresivas, en nuestros términos estructuras  $\{|\}$  expresivas, que *cumplen las reglas*

para ser verdaderos números surreales, porque crea el mundo que expresan al incluirlo, todos los números del continuo. Los juicios de Dios se manifiestan en los acontecimientos en los que se expresan.

Identifica, por último, Deleuze cuatro clases de seres, identificables por los conceptos siguientes: (Identidades, extensidades, intensidades e individualidades).

i) *Identidades, autoinclusiones, el vacío viviente*; ii) *Extensidades*, entre las que se encuentran: “la extensión, el tiempo, el número, la materia infinitamente divisible”. Se constituyen por *inclusiones recíprocas, de modo que*

[ ] cada término de la serie que forma un todo para los precedentes y una parte para los siguientes se define por dos o varios términos simples, que adquieren una relación asignable bajo ésta nueva función y que ya no adquieren el papel de partes sino el de requisitos, de razones o de elementos constituyentes.

$$\{1,2,3,4, (n-1) | \omega/3, \omega/5\dots\} = n$$

Cada término, como es el 1 se define por dos o más términos simples como el 2, es definido a través de  $\{1|3\}$ , que adquieren una relación asignable bajo la función (el orden) y ya no son partes, porque no son necesarias. El  $1/3$  como hemos visto puede definirse de muchos modos por lo que no puede ser considerado partes necesarias, ni órganos, de aquello de lo que es antecedente sino requisito. Se producen elementos, desde esta perspectiva, en una zona del entendimiento de Dios, *en un plano de expresión*, y una vez expresados pasan a ser requisitos, elementos constituyentes, de otros estados de cosas, de otras actualidades a las que anteceden. A diferencia de éstas expresiones, la nada (viviente) o impulsada era un *atributo de Dios*, no un juicio de Dios, una autoinclusión, la del vacío viviente. A diferencia de aquella las extensidades, son *inclusiones*, sometidas al principio de similitud, compositibles y compuestas de; iii) *Intensidades*. Las series que no tienen un último término pero que tienden hacia un límite, como sucede con  $\{1,2, | \dots\} = \omega$  representan un tercer tipo de infinito y las *las relaciones entre los elementos de éstas series* deben tomar el nombre de *leyes*. Si se piensa en términos de mónadas la idea es coherente con la convicción de que i todas las mónadas de un mundo son creadas simultáneamente, en un acontecimiento fuera del tiempo, queden fijadas en ese instante inicial las reglas bajo las que se despliegan y cambian las expresiones de la voluntad del entendimiento de Dios, productora de seres; iv) *Individualidades*; iv) El cuarto y último tipo de seres lo forman las *individualidades*, combinaciones de mónadas dotadas de unicidad.



Hemos utilizado el concepto de grieta, la notación propuesta y los números surreales para pensar en el idealismo alemán, en Deleuze y en el barroco y aplicado la lógica de las correspondencias llevando los conceptos, quizás, al extremo.

Decía el epitafio de El Quijote

Yace aquí el hidalgo fuerte

Que a tanto extremo llegó.

Damos merecido descanso a los números. Utilizaremos en lo sucesivo la notación y el concepto de grieta, y partimos en otra dirección alejándonos de la lógica no estándar, aunque Deleuze nos llevó a ella, agradecidos pero resueltos, pues si la lleváramos más allá tendríamos en la mente la voz del poeta

[... ] A tanto extremo llevada

Ni puede enseñarnos nada

Ni la hemos de tolerar.

Iniciamos ahora la segunda parte de la Obra, *descendiendo* a la Ontología especial, el estudio del tiempo, de Dios y de otros conceptos nodales.

## CAPITULO 4. EL TIEMPO Y SUS SÍNTESIS

La postura que adopta un filósofo en relación con el tiempo condiciona toda su filosofía. En el caso de Deleuze, su ontología. Nos recuerda F.J. Martínez que: “Existe una relación fundamental entre la ontología que se profesa y la propia visión del tiempo, por lo que un descubrimiento físico en ésta materia puede invalidar una ontología” (Martínez, 2004), por lo que describiremos primero la ontología del tiempo de Deleuze para luego comprobar que más que no haber quedado invalidada, anticipa, con su noción de cristales del tiempo, realidades físicas relevantes.

El tiempo puede ser pensado bien en el sentido escolástico de *tempus*, interno, bien en el sentido en que se utiliza en Física, bien en su forma abstracta matemática, como pura variable. En el pensamiento de Deleuze, y muy especialmente en la explicación de sus síntesis del pasado, presente y futuro el concepto es pensado con el primero de esos sentidos, pero su consideración de los conceptos mitológicos y estoicos de Cronos y Aión y el concepto que acuña de *cristales de tiempo* hacen relevante considerar también algunos de sus aspectos a la luz de la Física actual.

Las investigaciones filosóficas sobre éste asunto han tomado clásicamente varias direcciones: a) *Metafísica* (Taylor,1992; Le Poidevin y McBeth, 1993), para explicar su naturaleza; b) *Psicológica*, analizando la experiencia del observador, (Bradley, 1930); c) *Mixtas*, que han combinado ambas, como la de Bergson, muy estudiada por Deleuze. En todas ellas está presente su problemática relación con la Física<sup>415</sup>, (Maudlin, 2007) pero no como límite de lo pensable, pues como se aprecia con nitidez en la conocida confesión de Einstein a Carnap la Física es consciente de no haber alcanzado la verdad sobre el tiempo: “Hay algo esencial sobre el Ahora que *está justo fuera del ámbito de la Ciencia*”. (Carnap, 1963, 93)

Deleuze no prestó atención a la Cosmología, pensado en el origen o el fin del tiempo, pero al desplegar una ontología original, en un intento de crear la metafísica que la Ciencia hoy necesita (Villani,1999,130) o al menos una compatible con ella, elabora una ontología del

---

<sup>415</sup> Distingue siete flechas del tiempo. La de la interacción débil con la desintegración del mesón 0 que muestra que la Naturaleza distingue pasado de futuro, b) Mecánica cuántica donde el colapso de la función de onda muestra un fenómeno asimétrico en el tiempo, c) Termodinámica d) Electrodinámica e) Psicológica f) Cosmológica g) Gravitacional [Penrose 1979]

tiempo que James Williams sitúa al nivel de la creada por Kant en la *Crítica de la Razon Pura*, la de Heidegger en *Ser y Tiempo* y la de Bergson en *Materia y Memoria*". (Williams, 2011).

Su núcleo se expone en el capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, donde describe tres síntesis, la pasiva del presente vivido, la pasiva del pasado y la síntesis activa estática del futuro. Nos proponemos a continuación:

- a) Resumir los conceptos fundamentales de la ontología del tiempo de Deleuze, mostrando las ventajas del empleo de la codificación propuesta.
- b) Mostrar que es una *ontología parcial, incompleta*, que admite síntesis adicionales.
- c) Plegarla sobre la filosofía del tiempo del idealismo alemán (Savitt, 1955), especialmente con la de Schelling.

El tiempo fluye. El niño, el poeta y el astrónomo lo sienten pasar y lo miden de distintas formas, usando distintos marcos. El primero con los recreos, el poeta por los días de ausencia de la amada y el tercero por la rotación de la Tierra. En los momentos importantes, unos y otros se relacionan vitalmente con él, sin contarlos, sin someterlos al número, meramente sintiéndolos, bien como tiempo perdido, bien como tiempo puro o en cualquiera de las formas en que tienen los instantes contenido. Todos estos tiempos, *tempus*, son cualitativos, vividos, a diferencia del tiempo del usurero y del cosmólogo que han quedado sometidos al yugo de la métrica y reducidos a lo abstracto. El abordaje del tiempo de la ontología deleuziana, se realiza desde una perspectiva *cualitativa*, recogiendo la denuncia de Bergson sobre los errores del reduccionismo que produce la abstracción.

Nunca debió la Metafísica desatender el tiempo, pero durante siglos lo postergó, porque muchos filósofos lo sintieron como problema menor, quizás por considerar que el ser, en cuanto ser, siempre es. Arturo Leyte, en el prólogo a su edición de *Identidad y Diferencia* escribió:

De la metafísica (esto es: de la historia de la metafísica), el tiempo ha desaparecido – por más que la desaparición pueda adoptar la curiosa forma de una fundamentación del tiempo, como ocurre en Aristóteles y Kant - pero no se ha eliminado. Simplemente el tiempo no ha sido pensado.

y desarrolla la idea.

Desde sus comienzos la metafísica se extrañó del tiempo. Surge precisamente por ese extrañamiento. Con posterioridad y ya desde el mismo comienzo de la metafísica, se hizo del tiempo lo que justamente no es: un tema.

Con el auge del pensamiento científico y debido al interés de de Nietzsche, Bergson, Heidegger o Deleuze, el *tiempo vivido* y los problemas metafísicos asociados han retornado a la filosofía continental. Como evolución de ese interés, Foucault ha desarrollado el concepto de una verdadera *heterotopología*,<sup>416</sup> de una disciplina de análisis de las diferentes clases de espacios que relaciona con el tiempo, aunque aquí nos ocuparemos solo del espacio.

#### **4.1 LA NOCIÓN VULGAR DEL TIEMPO**

Se ha convertido en un lugar común, por insistencia de los filósofos, distinguir la noción vulgar del tiempo, desvalorizándola, de la suya. Aquella, la vulgar, nos dicen, está asociada a la medida del movimiento y a la acción inocente de contar los segundos del reloj. No debe el filósofo ignorar la complejidad que hay en el contar ni la grandeza de las posibilidades de sus consecuencias. Yutaka Nishiyama ha identificado veintisiete formas de contar con los dedos. En algunas culturas se comienza contando a partir del pulgar mientras que en otras del meñique. En unos casos el procedimiento exige abrir los dedos uno a continuación del otro, en otros casos irlos cerrando. En ocasiones se dice al niño, uno, dos tres, cuatro y llegado al quinto momento en unos casos tiene la visión de una mano abierta y en otros la de una cerrada y, es en ese estado, que concluye pronunciando “cinco”. Ese significativo abstraído, que incluye lo abierto o lo cerrado sirve para nombrar otras cosas. Comparación, ordenación, numeración.

Derrida llevó al extremo su crítica al concepto ingenuo, negándole totalmente valor y afirmando, en ‘*Ousia et Grammé*’, que no existe un concepto vulgar de tiempo, pues dicho concepto pertenece completamente a la metafísica. Lo hizo al final de un siglo en el que había surgido<sup>417</sup> un cambio de paradigma en la Física por el abandono de las nociones de: a) posición y duración absolutas por efecto de la Teoría General de la Relatividad; b) determinismo, por la formulación del principio de incertidumbre de Heissenberg, y c) simultaneidad absoluta. El heraldo de ésta nueva visión había sido H. Minkowski (1864-1909), que, refiriéndose al tiempo de la cosmología y la Física, escribió:

---

<sup>416</sup> Al enunciar sus principios destacamos el cuarto “Las heterotalias están ligadas lo más a menudo a *cortaduras del tiempo*, ésto es que ellas abren lo que se podría llamar, por pura simetría *heterocronias*”. El tiempo para la Metafísica ha pasado a ser más que un pretexto un pretema. Debajo de todos los tiempos, del tiempo del trabajo, del tiempo de la producción aparece el tiempo como pretema.

<sup>417</sup> Hawking, S. y Miller, Ron. *Historia del tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*, Alianza Editorial, 2011, parsim

Las interpretaciones del espacio y el tiempo que deseo exponer ante ustedes se han desarrollado desde el suelo de la física experimental, y allí reside su fortaleza: son radicales. A partir de ahora espacio en sí mismo y tiempo en sí mismos están condenados a desvanecerse en meras sombras.<sup>418</sup>

Deleuze, que desde luego no usa una noción abstracta o vulgar del tiempo, era conocedor de éste nuevo paradigma, el vigente a comienzo del siglo XX, pero como entre sus muchos intereses no se encontraba la Cosmología, no hizo mención en sus textos a los descubrimientos que durante sus años de enseñanza se produjeron en relación con el tiempo, como los asociados a la fluctuación cuántica.

Crea, con una nueva forma de pensar, una de las más originales y sofisticadas filosofías del tiempo (intensivo y filosófico) que han aparecido en la historia de la filosofía, aunque como pretendemos mostrar incompleta, pero compatible, por su distinto objeto, con los avances de la Física. En ella<sup>419</sup> se estratifican: su deseo de inversión del platonismo<sup>420</sup>, la apropiación, en el sentido noble de la palabra, de la ontología estoica que estudió (Dopazo, 2013, 184) en los textos de Emile Bréhier y Victor Goldschmidt. Estos textos, que recogieron y ordenaron los escombros disponibles del pensamiento estoico adquirieron popularidad hasta el punto que Lacan, siempre atento a las corrientes novedosas, lo utilizó con cierta frecuencia, como en *Radiofonía y televisión*. Los complementa con ideas de autores de la tradición epicúrea y no por fundamentar con cultas referencias sus ideas, o por justificación de estudios, sino porque encuentra en la mitología y en esos autores bases, para construir la solución deseada, con su característico estilo libre indirecto,<sup>421</sup> y el uso ocasional de ideas epicúreas, como la noción de clinamen, la crítica a Kant y los materiales recibidos de Bergson y Nietzsche.

---

<sup>418</sup> Comunicación a la 80ª Asamblea de los científicos y médicos alemanes en Colonia (21/09/1908).

<sup>419</sup> La sorprendente erudición de Deleuze no alcanza, lamentablemente, la Cosmología. Los años en los que se elabora y presenta *La Logica del sentido* son aquellos mismos en que están publicando artículos sobre la teoría relativista del campo cuántico por Steven Weinberg y Abdus Salam y, ni sobre ellas, ni sobre las teorías GUT ni sobre la gravitación cuántica (Smolin) existe referencia alguna. No existe un interés, ni aproximado al que manifiesta por la biología o la geología. Con ello es una labor por hacer comprobar la compatibilidad de su teoría del tiempo, armonizada con la de Bergson y Whitehead con éstos nuevos desarrollos.

<sup>420</sup> Slavoj Žižek escribe en *Acontecimiento* que hay tres (y solo tres) filósofos claves en la Metafísica Occidental: Platón, Descartes y Hegel y que cada uno de ellos al tiempo que da luz al futuro proyecta una larga sombra, proyectada por las opiniones de quienes los niegan. Es muy recordado Whitehead por señalar en *Proceso y Realidad* que «La historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a Platón» y menos Foucault (1926-1984) por decir, con equilibrante criterio que toda la historia de la Filosofía occidental podría definirse como la historia *de los rechazos* a Platón. Žižek describe los colores de las sombras de éstos autores. A Platón se le oponen los marxistas, los existencialistas, los empíricos analíticos, los vitalistas y los heideggerianos con parecida energía con la que se oponen al racionalismo de Descartes los ecologistas, las feministas, los cognitivistas, los pragmáticos, los partidarios del giro lingüístico A Hegel, bestia negra de los dos últimos siglos de la Filosofía, le han atacado los marxistas, los liberales y los deconstructivistas entre otros. Deleuze es un representante distinguido de los que niegan a Platón y Hegel.

<sup>421</sup> Dice en Carta a un crítico severo: “Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda –escribí– y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa.” (Deleuze, 1995, 13-15)

La denostada noción vulgar del tiempo no se corresponde exclusivamente con la coloquial, con la que describe, contando, el tiempo que hay que esperar para que pase el autobús, sino también con la geometrizada correspondiente a la Física, criticada por Bergson, por Derrida, por Heidegger en *Ser y tiempo*. Es la que comparten todos los que consideran el tiempo entendido como una secuencia de horas irreversibles, un uno tras otro, un flujo de horas. Sobre esta visión, ingenua, inmediata, Heidegger afirma:

El advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente. La temporalidad es temporaria como advenir presente que va siendo sido. (Heidegger, 2009, 378-9)<sup>422</sup>

Al repasar la bibliografía sobre el concepto de tiempo entre los estoicos hemos recordado que en Estados Unidos existen en la actualidad doscientos millones de estorninos europeos, todos ellos descendientes de los sesenta liberados en Central Park en 1890 por el emigrante alemán Eugene Schieffelin, que tenía la ilusión de que prosperasen en aquella tierra las clases de pájaros citados en las obras de W. Shakespeare. Similar efecto de proliferación parece haber causado el interés de Deleuze por los estoicos, pues no hubiera sido pensable que en la filosofía de la segunda mitad del siglo XXI, salvo por el efecto de la obra del pensador francés, se dispusiera de tanta abundancia.<sup>423</sup>

Prestaremos especial atención a los siguientes conceptos, elaborados en base a éstos materiales acopiados: i) *forma vacía* del tiempo; ii) *cesura*, que también aparece en la obra de

---

<sup>422</sup> Conviene indagar si las explicaciones poco vulgares, son además, acertadas. En el caso de Heidegger se expone una noción similar a la de Bergson. En *el presente*, momento privilegiado del ser-ahí, lugar esencial de la presencialidad, se produce el paso del «sido» al «advenir». Con ello se niega la visión anterior donde el ahora, se entiende como límite y pasa por el contrario a tener una densidad especial, siendo el hogar del cambio de intensidad. El tiempo sería para Heidegger «el presentar que se interpreta a sí mismo, es decir, lo interpretado que se expresa en el ahora». Esta concepción del tiempo se conserva en sus escritos posteriores, y así, en *Achéminement sur la parole*, Heidegger afirma: «El tiempo mismo en su despliegue entero no se mueve, *está inmóvil* y en paz». Lo que puede parecer una espectacular afirmación, la inmovilidad, no es novedad en la Filosofía aunque se opone a la noción clásica de la medida de un movimiento. Frente a los tres momentos de la concepción vulgar, pasado, presente y futuro, Heidegger habla de *Gewesenheit*, como recogida de lo desplegado y como presencia de lo que nunca ha sido; de *Anwesenheit*, como el despliegue que se nos aproxima, como la sobria presencia de lo que cada vez es en el presente, y por último, de *Gegenwart*, es decir, lo que dirigido hacia nosotros nos va a venir o, lo que es igual, la imprevisible presencia de lo que siempre será. En *Ser y tiempo* elabora un concepto «existenciario» de la muerte en la que ésta aparece como algo perteneciente a la constitución íntima del «ser-ahí». Y así, Heidegger afirma: «Nadie puede tomarle a otro su morir». El principal motivo es porque el morir no es de él. Más aun no puede tomarle a otro su morir\_se—El morir\_se\_ahí es algo que cada «ser-ahí» es el proceso que el morir proyecta sobre el ser\_ahí La muerte es, pero el morir subiste. “En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el ‘ser en cada caso mío’ y la existencia»<sup>422</sup>(subrayado de M Heidegger).

<sup>423</sup> Cfr. John Michael Rist y David Casacuberta. (1969). *La filosofía estoica* Ariel, (2017); Tzamalikos, Panayiotis, ‘Origen and the Stoic View of Time’, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No.4 (Oct-Dec., 1991), pp.535-561. John Sellars *Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time* [published in *Collapse* 3 (2007), 177-205.

Hölderlin<sup>424</sup> y en el método de las cortaduras de Dedekind<sup>425</sup>; iii) *eterno retorno* tomada de Nietzsche y iv) *cristales del tiempo*.

## **4.2 TIEMPO MITICO, ESTOICO Y EPICUREO**

### **4.2.1 AION, CRONOS, KAIROS. DELEUZE, EL TIEMPO Y MITOLOGIA GRIEGA**

La mitología griega narró con detalles memorables la historia de dos dioses que hoy recordamos como Cronos y Aión, señores de dos aspectos de la temporalidad y habló menos del hijo menor de Zeus y Tiqué, la Fortuna, nieto del primero, Kairós.

Recordamos el mito como nos alcanza. En un principio el Cielo y la Tierra estaban unidos, *desde siempre*. El falo del Cielo, introducido en la Tierra, no permitía que nada saliera del vientre de ella. Cronos, *fruto de la unión y dios de la génesis*, en acción memorable, castró a su padre, con una hoz, en un proceso que estableció *una dualidad* primordial, la creación por corte, por castración, del arriba y el abajo y con ella la primera manifestación en el espacio de la *organización* y del orden cósmico. Goya, en una de sus pinturas negras más recordadas, nos muestra a Cronos, nombrado al modo latino como Urano, con los ojos *desencajados*, devorando a uno de sus hijos, interiorizando el cadáver. Está convirtiendo el afuera en adentro. Teresa Oñate lo ha calificado como dios impotente y prepotente que, para conservar su reino, debe devorar a su descendencia, *forzando el retorno de todo a él*. Causa la muerte de todo lo finito para intentar, no por sí, sino mediante sus actos sucesivos ser él, infinito. Es un dios genético, aunque el tiempo creado es forzado a *retornar* a él agotado, para desaparecer. Es un tiempo retornante, circular, continuo e ilimitado que se extiende tanto como su propio movimiento, pero no es eterno, pues Cronos fue engendrado, de modo que su fundamento está en la eternidad.

---

<sup>424</sup> La traducción de Edipo Rey por Hölderlin viene precedida de un interés previo durante diez años en la figura y fue originalmente tomada despreciada por los románticos alemanes, como luego lo fue su trabajo en Antígona en 1806, justo el año en que ingreso en el manicomio de Tubinga. Es de mucho interés su visión de la "cesura" (la irrupción trágica en el mundo cronológico) que Tiresias, de algún modo, opera, "arrastrándolo a la esfera excéntrica de los muertos". La editorial La Oficina comercializó una versión de la tragedia de Sófocles a cuatro voces: en griego original, en alemán; y la traducción directa del griego al castellano, y otra a partir de Hölderlin; a cargo, estas dos últimas, de Helena Cortés y Enrique Prado. Un añadido: el DVD con la curiosa, también aventurera, un poco asilvestrada y herzogiana traslación cinematográfica Edipo Re, de Pasolini y un prologo de A.Leyte.

<sup>425</sup> Continuidad y numeros irracionales (1872)

Cronos, es señor de ese ámbito circular creado, reino que Aristóteles<sup>426</sup> llama de las *acciones imperfectas*, en el que las acciones tienen *su fin desgarrado fuera de ellas*, como la de construir una casa. Son acciones que se despliegan en procesos que son detenidos externamente al llegar a la meta requerida, porque no están fundamentadas en sí mismas,<sup>427</sup> a diferencia de aquellas cuyo fin no está desgarrado, como es el propio **vivir** cuyo fin desgarrar, la muerte. Es una metáfora visible de la crueldad de lo exterior que devora, del tiempo que actúa impasible, exterior a un sujeto al que amenaza con sus fauces y que se distingue del tiempo vivido, como el que describe Rilke, que como destaca Dörr, el comentarista de *Las elegías del Duino* es un: “[...] tiempo que se coloca perpendicularmente sobre el corazón de los hombres”.

La mitología *encarnó* en Aión otro aspecto del tiempo. La iconografía lo representa como un anciano que simboliza lo no originado, aquello de lo que no podemos identificar su comienzo, lo eterno en sí. La intuición de su eternidad, por inhumana, genera una ansiedad que se expresa en las artes, especialmente en la música sagrada, pues en sus repeticiones transmite *la malignidad de lo eternamente retornante, que puede conducir a la indolencia vital y a la indiferencia moral*.

Hay que remarcar que hablamos de los efectos de la mitología en pasado. La mitología *mostró* y ya no muestra, *encarnó* y ya no encarna.<sup>428</sup> Sin ayuda del filósofo no se comprenden los mitos, porque, como recordó Deleuze:

Los pueblos llegan enseguida a no comprender sus mitos. En ese momento es cuando comienza la literatura. La literatura es el intento de comprender muy ingeniosamente los mitos, que no se comprenden. Cuando ya no se comprende, porque ya no se sabe cómo soñarlos ni reproducirlos. (ID, 18).

---

<sup>426</sup> Aristóteles: Física IV, II, 220<sup>a</sup> y siguientes.

<sup>427</sup> El estigarita había señalado “De las acciones que tienen límite (término) ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin; por ejemplo del adelgazar... el cuerpo mientras así adelgaza está en movimiento. No existiendo todavía aquellas cosas (el término de la operación) a cuya consecución se ordena el movimiento, éstos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta. *Acción* es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido. Pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en algún momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de estos procesos (operaciones) unos pueden ser llamados “movimientos” y otros “actos”. Pues todo movimiento es imperfecto..., pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas. En cambio ver y haber visto es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto y a lo anterior movimiento” (Aristóteles, Metafísica, IX, 6).

<sup>428</sup> Deleuze estuvo tempranamente interesado en los mitos. ¿En el curso *Que est-ce que fonder?* Describe el origen del pensamiento como una repetición creativa de la fundación mitológica de una ciudad. Fundar es delimitar y ello supone oponerse a fuerzas. Moisés debe vencer a los magos, Edipo a la Esfinge, Ulises a los pretendientes. También Schelling se interesó en su juventud por los mitos. *De malorum origine y Über Mythen* y luego tardíamente en obras como *Kunstphilosophie* o *Philosophie der Mythologie*. En Deleuze conceptos míticos y literarios atraviesan su obra sin pretensión de constituir monografías, como las referencias a Edipo en (DR, 147).



El mito narró también la historia de Aidión, no lo hace Deleuze y también de Kairós, quizás un dios menor, *quizás demasiado humano*, árbitro de la medida es justa, de si el tiempo transcurrido para la obra es el debido. No es un dios eterno ni genético, sino *estimador*, que aparece mencionado en las versiones griegas del Nuevo Testamento, en Marcos (1:15) como el tiempo señalado en el propósito de Dios, “el tiempo de Dios”. Gilles Deleuze lo menciona, muy brevemente, como: «Momento-lugar único e irrepetible que no es presente sino siempre está por llegar y siempre ya ha pasado. Que nos sobrevuela».

Robert Graves en *Los mitos griegos* solo menciona entre las encarnaciones mitológicas de los aspectos del tiempo a Cronos y Kairós, presentado correctamente al primero como el dios de los calendarios e imprecisamente al segundo como el dios del tiempo cualitativo, del tiempo vivido. Los artistas han presentado a Kairós calvo o con un solo mechón en la parte delantera de la cabeza y un par de alas, portando una balanza desequilibrada en su mano izquierda, a la que señala con un dedo mostrando que es su acción la que decide el curso de los acontecimientos. Una vez que el dios ha pasado, si no ha sido retenido por el mechón que tiene en la frente, ya no se le puede capturar. En Roma su nombre fue *occasio* y en ello tiene origen la expresión, la ocasión la pintan calva. Nunca habita el presente. O no ha llegado o ha pasado. Lo puede sujetar tanto el niño o sabio pues no ofrece resistencia ni se oculta, solo pasa. No tiene extensión ni está determinado, pues como dice Cicerón, cada ocasión tiene *su propia medida*. Cuando se ignora a Kairós, cuando las cosas no se hacen en el justo momento, la acción deviene estéril. Por eso se le representa, como en el relieve bizantino de la catedral de Torcello, cerca de la Metanoia, de la lamentación, del arrepentimiento por las cosas que no han sido hechas o por las hechas antes de tiempo.

Existe también un sentimiento asociado al paso de Kairós. La palabra alemana *hetzen*, que en castellano se traduce con el explicativo *meter prisa*, procede de *hassen* odiar y refleja la intuición de quien, por efecto de alguien, o por su error, malmete los instantes, y con ello corre de un lugar a otro hasta acabar odiándose a sí mismo. Vive un sentimiento muy distinto de quien estaba allí cuando llegó la ocasión y la ha aprovechado, que luego disfruta de un tiempo agradable, como el descrito en el Evangelio de Marcos. Cuando se haya cumplido el *tiempo debido* (el de Kairós), el reino de Dios llegará. Ni antes ni después. Será el momento cumplido, distinto al incompleto de la vida que está lleno de citas y de esperas. Es el tiempo del suceder

oportuno, *un tiempo interior*, sin presión, dis\_tendido, <sup>429</sup> pausado, medido por relaciones internas, como el elogiado por Schelling: «El secreto de toda vida sana y fuerte consiste indiscutiblemente en no dejar nunca que el tiempo se vuelva exterior». (WA, 1811, 84).

Los materiales mitológicos deben ser elaborados cuando se quiere construir con ellas una ontología y las categorías y términos redefinidos. Quitaremos el polvo de los ladrillos con los que Deleuze construye su obra.

En tiempos de Homero se empleaba el término *chrónos* para designar un intervalo de tiempo, como *émar*, el día, *sémeron*, el día de hoy, o la *hóra*, la hora. Todos ellos y otros muchos intervalos de tiempo eran *chrónoi*. De esos casos particulares se pasó, por abstracción, a usar la noción de *Tiempo* con mayúscula, en aquel caso *Chrónos*. Se relacionó con el dios *Krónos* cuyo nombre derivaba del cuervo *koróne*, ave oracular junto a la que se le representa. Con ello, si fuera por pura correspondencia con las ideas míticas, los términos Cronos, Krónos, Chrónos, tiempo, deberían asociarse a intervalos en el tiempo.

Por su parte la palabra *aión* como sustantivo tiene la misma raíz indoeuropea que la latina *aeternum*, se refería originalmente al *aliento vital* y se asoció a los grandes ciclos del *kósmos*. *Aión* expresó también el principio divino de la creación eterna e inagotable, y por ello aparece representado en las iconografías en figuras rodeadas por el zodíaco, que llevan serpientes como símbolo de lo que se cierra en círculo.<sup>430</sup> En éste contexto, podría ponerse en correspondencia con *aión*,<sup>431</sup> un flujo temporal eterno e inagotable.

Al producirse el tránsito del mito al logos, es comprensible que la noción, muy compleja de temporalidad fuese relacionada con los antiguos mitos y que los filósofos utilizaran las nociones de Cronos, Aidión, Aión, Kairós, horai. Aristóteles fue el primero que desarrolló una teoría científica del tiempo y para ello privilegió la figura de Cronos. Redujo el Aión al tiempo del mundo supralunar como tiempo de vida que no cesa (preámbulo de la noción de eternidad, al lado del movimiento perpetuo (aidion) y situó a Kairós del lado de la actividad humana y de

---

<sup>429</sup> Anselm Grün. *El arte de la justa medida*. Madrid, Trotta, (2016). El autor, monje benedictino, analiza la justa medida, entre ella la de lo temporal.

<sup>430</sup> E. Panofsky, «El padre tiempo», en *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1972. Respecto a este tema. Cf. A.J. Festugière, «Le sens philosophique du mot, αἰών» *Le parole del passato. Rivista di Studi Classici*, núm. 11, de 1949; Enzo Degani, *AIWN da Omero ad Aristoteles*; R.B. Oniaus, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the Word, time and fate*. Cambridge, 1951.

<sup>431</sup> Cfr. Antonio Campillo. *Aion Chrónos y Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia Clásica*. Patronato de la UNED de Bergara, 1989.

la acción, ahora destacando su carácter de propicio. Después de Aristóteles, Cronos fue recogido por Plotino (que lo situó en la tercera hipóstasis), mientras que Aión fue situado en la segunda y Kairós en la primera.

La filosofía puede cerrar el círculo hermenéutico y por ello vuelve a los mitos cuando intenta comprender muy ingeniosamente lo que no ha podido alcanzar la ciencia y lo que la literatura distorsiona. Tras un tiempo, en el que como hemos visto la Metafísica postergó el tiempo, apreciamos en los mitos recordados por Deleuze aspectos interesantes: la ordenación generacional, el contraste entre dioses de primera generación y dioses de segunda generación. Estos tenían atributos humanos, como Hércules, y fueron llamados por el destino a acabar con las figuras monstruosas de un *pasado que se resiste siempre a desaparecer*. Los dioses que recupera la filosofía deleuziana, Aion y Cronos, los que recupera Deleuze son dioses de primera generación. Monstruosos,<sup>432</sup> como los hijos que hace Deleuze con el pensamiento de otros filósofos.

#### **4.2.2. DELEUZE, TIEMPO Y FILOSOFÍA GRIEGA**

Los griegos, cuando superaron sus nociones mitológicas, desarrollaron ideas cosmológicas que eran muy de sentido común, que fueron luego mayoritariamente aceptadas por los físicos durante siglos. Concibieron un cosmos infinito y un tiempo y un espacio eternamente divisibles, continuos. Los teólogos estaban más limitados, porque, aunque se basaran en el pensamiento griego, tuvieron que ofrecer explicaciones concordantes con la enseñanza de la creación, para justificar la excepcionalidad de la muerte de Jesús. Entre ellos hubo pensadores originales, como San Isidoro de Sevilla, que defendió la existencia de átomos del tiempo y que creía que una hora contiene 22.560 instantes de éstos,<sup>433</sup> esto es que pensó en un tiempo formado por indivisibles.

Deleuze utiliza más materiales de los filósofos que de los teólogos, aunque el problema del tiempo interesó más a éstos. Había identificado tres tipos de filosofía en Grecia, la personificada por Platón, la de los presocráticos y por último la de los cínicos y estoicos. La

---

<sup>432</sup> Cfr. Es notable la frecuencia, en el estudio comparado de mitos y religiones, con la que los dioses de segunda generación, en ocasiones con ayuda de los humanos, luchan contra los antiguos para rescatar el mundo del caos. Trigger, Bruce G. *Early Civilizations. The American University in Cairo Press*, (1993), p. 91.

<sup>433</sup> Cfr. 4 B1. p 66

primera, idealista, dirigida hacia las alturas y basada en un modelo del filósofo como alguien que asciende desde el fondo de la caverna hasta el cielo supremo. La segunda, caracterizada por un devenir loco, y la última en donde: «la salvación ya no la esperan de las profundidades de la<sup>434</sup> tierra o de la autoctonía, tampoco del cielo y de la Idea, la esperan literalmente, del acontecimiento,...». Elige materiales de los dos últimos tipos mientras intenta invertir el platonismo y mira a los omóplatos de Heráclito<sup>435</sup> mientras construye una ontología del acontecimiento recogiendo nociones estoicas y compartiendo con el pensador jonio la importancia del movimiento, necesario para la existencia del tiempo, que es lo que permanece<sup>436</sup> idéntico a través de la diversidad de los seres.

Sabía el profesor francés que, conforme a la ciencia de su tiempo y contra Aristóteles y Crisipo, que se refirió a la eternidad como *aei on*, siempre existente, el “tiempo no es eterno”<sup>437</sup> y también conocía que los cosmólogos no conocen con exactitud si el tiempo será infinitamente extenso en el futuro, ni si es infinitamente divisible.<sup>438</sup> Podría haber utilizado en su análisis de la temporalidad nociones de Heráclito, admirado por Nietzsche, específicamente la de Aidión y con ello habría ganado en densidad la concepción del instante, pero utilizó nociones estoicas en su reflexión sobre la síntesis del tiempo en la conciencia y estudió el tiempo epicúreo, cuyo concepto de *tiempo total* calificó como *falso infinito*, por entender que fue concebido para instalar el temor al castigo eterno y que fue construido sobre la noción de “después de”, al modo del infinito de los números enteros.

---

<sup>441</sup> L.S. Deleuze, op. cit., «18.a, De las tres imágenes de filósofos», páginas 165-173.

<sup>435</sup> Es siempre complicado situarse en la tradición de un pensador tan oscuro. Diógenes Laercio sobre el libro De la Naturaleza dijo que no comprendía nada. Cuando Eurípides lo entregó a Sócrates, éste comentó que las partes que había entendido le parecían bellas pero que para llegar al fondo de las que no había entendido haría falta al menos un buceador (hábil) de Delos. Aristoteles refunfuñaba sobre su manía de no incluir signos de puntuación. Al comienzo de su obra dice “El logos /lo que es/ siempre/ los hombres son incapaces de comprenderlo” Es imposible saber con que se relaciona *siempre* sin signos de puntuación.

<sup>436</sup> La visión sobre lo que permanece idéntico en ese flujo es descrita por Deleuze en su estudio de los soplos en las obras de Klossowski.

<sup>437</sup> Hay físicos que sostiene que la estructura del tiempo es granular y que su unidad (indivisible) es el cronon.

<sup>438</sup> No conocemos si existe una unidad mínima de tiempo, el cronon, término acuñado en 1926 por Robert Lévi. Es el tiempo que tarda un fotón viajando a la velocidad de la luz en recorrer la longitud de onda de Planck y es el tiempo más pequeño que puede ser medido en Física. Es una visión cuántica del tiempo y existen físicos que creen haber encontrado pruebas de esta indivisibilidad del tiempo, <http://francis.naukas.com/2008/11/12/el-cronon-cuanto-del-tiempo-puede-haber-sido-detectado-por-primera-vez/>

Existe un punto de encrucijada que hace el filósofo decantarse, al estudiar la temporalidad por un enfoque presocrático o un concepto estoico. Se trata de la noción del presente.

En la décima serie de *Lógica del Sentido*, al abordar el problema del tiempo tiene que decidir, en primer lugar, entre dos concepciones del *presente*, cuestión fundamental, que condiciona la concepción global y a la que las escuelas de filosofía griegas dieron respuestas opuestas:

- a) *El presente lo es todo*. Desde esta perspectiva el pasado y el futuro sólo indican la diferencia relativa entre dos presentes, uno de menor extensión que el otro. Se trata de la concepción platónica, que enseña que decimos era, es y será, aunque según el razonamiento verdadero al tiempo sólo le corresponde el «es».
- b) *El presente no es nada*. Es un: “Puro instante matemático, ente de razón que expresa el pasado y el futuro en los que se divide”. Es abstracto, forma vacía.

Aristóteles aborda el problema en el libro IV de la Física (217b 29) considerando primero la cuestión de la existencia y luego la de la esencia del tiempo. Por ser sus dos verdaderas partes, pasado y futuro, ambos inexistentes, el ahora, su propia existencia le parece dudosa. El lector de Deleuze intuye que no podrá aceptar ni la una ni la otra. No puede someterse al platonismo que rechaza, ni aceptar la segunda opción aceptando como elemento esencial de su ontología una abstracción, contra la enseñanza de Bergson. Tampoco parece lógico a priori que se decantara por Aristóteles, aunque lo conocía bien y le dedicase el curso 1954-1955, por su giro cientifista.

Deleuze, para crear su propuesta filosófica ilustra sus ideas con la mitología estoica. Creemos que lo hace porque necesitaba combinar un tiempo psicológico, curvo, que relaciona con Cronos y una noción de eternidad, de atemporalidad, que relaciona con Aión. No utiliza el concepto de Aidión, que podría haber utilizado si no hubiera escrito lógicas, ni el de Kairós, que le hubiera acercado al neoplatonismo. No le son necesarios para su propósito ya que no pretende describir la temporalidad cosmológica, sino describir la creación del tempus por síntesis en la conciencia. Pero el problema del tiempo es mucho más complejo de lo que pudo mostrar la mitología y más amplio que su aparición en la conciencia. Ni hay solo dos aspectos el tiempo, ni es claro que exista el tiempo, ni las dos únicas opciones que existen es que el

presente sea todo o nada. Aun así, debe valorarse en lo mucho que vale su meritoria creación y para hacerlo debidamente es preciso un breve recuerdo del pensamiento estoico.

#### 4.2.2.1 LA ENSEÑANZA ESTOICA

Los filósofos estoicos diferenciaron lo *corporal* de los *incorpóreos* (*incorporales*). Estos son un cuarteto formado por el tiempo (*chrónos*), el expresable (*lektón*), el vacío (*kenón*) y el lugar (*tópos*), que se diferenciaban del ser *ón* y quedaban bajo la categoría del *ti*, algo. Estos cuasi-seres eran atributos (*kategórema*) de los seres, pero no propiedades y eran estudiados por la Lógica mientras que los primeros eran estudiados por la Física.

Emile Bréhier, una de las fuentes de Deleuze, explicó que: “un rasgo característico de las filosofías nacidas tras Aristóteles era su rechazo de toda causa inteligible e incorpórea como explicación de los seres reales”, (Brehier, 1987) con concepción y contumacia que les llevaron a ser tildados peyorativamente en *El sofista*, de *Hijos de la Tierra* y a ser enfrentados a *Los Hijos de las Formas* (Brehier, 1962, 20), para ser refutados.

Los estoicos dicen que toda causa es un cuerpo que se vuelve causa para un cuerpo de algo incorporal. Por ejemplo, el escalpelo, un cuerpo, se vuelve la causa para la carne, un cuerpo, del predicado incorporal “ser cortada”.<sup>439</sup>

Antonio Dopazo ha estudiado la doble lectura del tiempo presente en los documentos de la escuela estoica, una lógica, abstracta y otra física, ayudando al lector de Deleuze a comprender un pensamiento que nos ha llegado en estado de ruina y que constituye un “campo de minas documental”.

Con su estudio pueden comprenderse mejor las nociones relevantes de la concepción estoica del *tiempo* recordadas por Deleuze, (Dopazo, 2013, 184-185), Pensaban que: a) El tiempo es *incorpóreo* e *intervalo* (*diastema*) del movimiento del universo; b) Es *ilimitado* por ambos lados –pasado y futuro-e infinitamente divisible;<sup>440</sup>c) “De cualquier momento que uno cree concebir y captar como presente (enestós), una parte pertenece al futuro y otra al pasado”;

---

<sup>439</sup> Sextus Empiricus, *Against the professors*, 9.221 4 [LS55B], Citado por David Alesio: Gilles Deleuze y la semántica estoica: El sentido como acontecimiento en *La Trama de la Comunicación*, Volumen 13. UNR Editora, 2008.

<sup>440</sup> Ario Dídimos, en Estobeo, I 8, 42. Ario Dídimos, fr. 26, recogido también como fr. 412 en Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos*, Vol. II, Madrid, Gredos, 2006, así como DL VII, 141.

(Dopazo, 1993. 184-185) lo que supone que el *presente* es extenso, es un intervalo, es dimensional; d) El tiempo es *continuo*. No admitían una unidad mínima de tiempo ni pretendían que el instante actual fuera indivisible; e) en el concepto de *ahora* aristotélico, como instante sin extensión que origina una división en el tiempo puntual; f) El '*ahora*' (nyn) aparecía, así lo refiere Plutarco, como una suerte de juntura y conexión entre el pasado y el futuro [...] no siendo tiempo, sino un *límite* en el tiempo, reproduciendo la idea de Aristóteles en la *Física* donde entiende que el ahora es un instante sin extensión. La división (diorismón) que establece es puntual (semeioide); g) que existe diferencia entre presente y *presente captado* de modo que pasado y el futuro son sin límites, pero el presente [*captado*] está limitado.

Para Crisipo: “El pasado y el futuro son sin límites, pero el presente está limitado,<sup>441</sup> por sus extremos”, pero tiene una división, el ahora, en su interior. Además, “El presente está limitado, ya que los actos son limitados, y por lo mismo, no es instantáneo, sino que dura todo lo que requiere *el acto de efectuarse*”<sup>442</sup>. Se identifica el presente, finito, con el intervalo necesario para un cambio y por tanto liga su extensión a un efectuarse. Sólo el presente existe (Hypárchien) y es finito, tiene límites, mientras que pasado y futuro solo subsisten (hyphestánai)<sup>443</sup>.

Diógenes Laercio, en su exposición de Zenón de Citio, ofreció la definición canónica del tiempo estoico: “[ ] el tiempo (chrónos) es incorpóreo (asómatos), siendo el intervalo (diastema) del movimiento (kinesis) del universo”.<sup>444,445</sup>

Distinguieron también los estoicos el tiempo interválico, que está determinado por el acto, de un cuerpo que adopta la forma de un *presente limitado*, al que nos hemos referido en el párrafo anterior y el *tiempo total* ilimitado en las dos direcciones.<sup>446</sup>

Recopilamos la enseñanza estoica. *El tiempo es incorpóreo siendo un intervalo del movimiento del Universo. Es ilimitado y continuo. Cuando el ser humano lo concibe en la forma*

---

<sup>441</sup> Diógenes Laercio, VII, p. 141. Ario Dídimos atribuyó a Crisipo la idea de que, del mismo modo que el vacío es en su totalidad ilimitado, también lo es el tiempo.

<sup>442</sup> Cf. E. Bréhier, *La théorie des incorporels, dans l'ancien stoicisme*, París, 1962, pág. 58.

<sup>443</sup> SVF II, 509.26 SVFII,518 y SVF II, 507 Cfr en El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos Escrito por María Daraki, Gilbert Romeyer

<sup>444</sup> En la nota 34 de su investigación Dopazo muestra la sutil diferencia con la definición aristotélica ya que mientras que en ésta era número del movimiento (arithmos kinésos) según el antes y el después, ahora el número se ha tornado intervalo.

<sup>445</sup> Tanto si es número o intervalo, para Deleuze es un modo en relación con aquello que mide Deleuze

<sup>446</sup> En la nota 35 se indica que fue Crisipo según Simplicio quien introdujo la exigencia de definir el tiempo en función del movimiento más dilatado de todos, el del universo corpóreo en su totalidad, respecto del cual los otros serían distensiones parciales” Crisipo de Solos op cit, fer, 413

*de presente, es limitado, pues da tanto como el ejecutarse del acto. Una parte pertenece al futuro y otra al pasado y se puede imaginar en él, como límite, un ahora instantáneo que los separa.* De ésta concepción recoge Deleuze Cronos, un tiempo interválico, concebido por abstracción y actual y diferente al Aión potencial, que analiza desde el lado de la Lógica, no de la Física.

Estudiamos a continuación, como Deleuze, hace un hijo, no monstruoso, sobre éste pensamiento.

#### 4.2.2.2 UNA FILOSOFÍA BLOQUE

La filosofía estoica se divide, por el orden de su adecuada presentación, en Física, Lógica y Ética<sup>447</sup> y tiene la característica singular de constituir una unidad, hasta el punto que Bréhier la calificó como *filosofía bloque*. No aceptaron aquellos filósofos que pudiera ser objeto de aproximaciones graduales, ni aceptarse sólo en parte, pues pensaron que el que avanza hacia la sabiduría tiene tan poca parte de ella como el que no se puso en camino, de modo que o se es estoico o no se es. Se trata de la primera filosofía que se declara a sí misma sistemática y defiende que el abandono de una sola de sus partes supondría la ruina del conjunto. Por ello no es suficiente con espigar algunas de las nociones del tiempo de los estoicos, sino que se debe, para bien o para mal, estudiar cada concepto en sus relaciones con otros elementos del pensamiento estoico, en constelaciones y teniendo en cuenta esa especial complejidad. Además: “La comprensión cabal del tiempo requiere de la consideración de dimensiones adicionales, que los lógicos estoicos,<sup>448</sup> como Crisipo, encontraron en el lenguaje y no basta con una lectura lógica, sino que es necesario ponerlo en relación con su concepción de la Física.

Hacemos un pequeño excurso para recordar las nociones de cuerpos, lekta y significado en el pensamiento estoico.

---

<sup>447</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2008, VII, 40.

<sup>448</sup> La lógica estoica ha sido considerada durante siglos una versión empobrecida de la de Aristóteles, pero realmente se basa sobre principios muy distintos. El silogismo aristotélico se basa en la diferencia de cantidad, de modo que los conceptos más universales engloban a los menos universales. Los estoicos, por el contrario, ignoraron la distinción entre lo universal y lo particular. La proposición en Aristóteles establece la inherencia de un predicado en un sujeto. En ellos la proposición atribuye un acontecimiento incorpóreo significado por el verbo a un sujeto real e individual designado por el sujeto. El elemento de la lógica estoica no lo forman dos términos de la relación sino la proposición como un todo. Aubenque escribe: “La lógica estoica es una técnica de manipulación regular de las proposiciones que exponen el pasado el presente y el futuro sin que el paso lógico de una proposición a otra encubra una relación real de derivación”. [Aubenque; p.179]



## I

La Lógica griega se ocupó de lo verdadero y lo falso, de los juicios, existiendo otras lógicas como la que desarrolla Deleuze, la *lógica del sentido* que se ocupan de otras dualidades, como la de sentido-sin sentido. Aquí procede que nos ocupemos de la lógica estoica y su concepto de incorporeal como paso previo al estudio de la lógica del sentido. Lo haremos con Pierre Aubenque (1929 - ) que ha explicado uno de los problemas tratados por los lógicos estoicos que afecta a la investigación que realizamos. Parte de la siguiente consideración: si un bárbaro hablaba con un griego y éste pronunciaba la palabra *kyon* (perro), emitía un sonido que aquel escuchaba, pero sin comprender, aunque ambos conocían la cosa (el animal) que el hablante pretende designar. A partir de éste hecho el filósofo debía decidir el estatus que se concedía al *lektón*,<sup>449</sup> lo expresable.<sup>450</sup>

Para el pensamiento estoico todo lo *existente* son cuerpos, caracterizados por la posibilidad de ser causas y de producir efectos. Además de éstos seres, incluidos bajo la superior noción de *ti* (lo que hay), se consideran los *lekta*, subsistentes, aunque no existentes. Hay cosas corporales existentes, que son, y hay otras incorporeales subsistentes. Si *el significado* fuera corporal, *causaría un efecto* en el bárbaro ignorante, como una pedrada. Como no es el caso que cause efecto no debe ser un cuerpo sino un incorporeal.

Los incorporeales son *entia rationis* en la medida en que el *ens rationis* es una relación, una manera de mirar las cosas. Entre los incorporeales los estoicos incluyen el *lekton* que se traduce como “expresable,” dictum, “decible,”... El *lekton* completo es una proposición, los *lekta* incompletos son partes. (Eco, 1976)

Este tipo de *incorporeal*, el *lektón*, es producido, no es fundamental. Pues no *existen* más que los cuerpos, recurrieron a la metáfora de decir que los incorporeales *subsisten* en las *superficies de los cuerpos*. Aquellos pueden describirse por sus «propiedades» corpóreas como la dureza, que expresan su «modo de ser» (pos échon) y éstos por sus «atributos» (kategórema). Deleuze recoge ésta noción de superficie de la lectura de Bréhier<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> Cfr. Long, A; Sedley, D. *The Hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, Vol. I, p. 199 utiliza en su traducción lo expresable y significado.

<sup>450</sup> Brun Jean. *El estoicismo*, EUDEBA, Bs. As., 1962, p. 29

<sup>451</sup> Bréhier, E. op. cit., pág. 45. cuando Crisipo escribe: «Si dices algo, eso pasa por la boca, y si dices un carro, pues un carro pasa por tu boca», está jugando con la dualidad del «carro», que por una parte es un objeto corpóreo y por otra un sentido incorporeal (*lekton*). El lenguaje estoico no significa (un concepto) ni designa (un objeto), sino que es el lugar del sentido, del acontecimiento, del vacío paradójico e incorporeal. Carroll, enseña Deleuze, diferencia, como los estoicos, entre las cosas y los estados de cosas y los puros acontecimientos sin espesor poniendo como ejemplo el paso que hay del capítulo 1, con la caída de Alicia por la madriguera del conejo, hasta el capítulo 8, El críquet de la Reina, en el que los servidores de ésta son naipes

Los estoicos distinguen radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por un parte el *ser profundo y real, la fuerza*; y por otra, el plano de los *eventos, que se juegan en la superficie del ser*, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporales. (Las cursivas son nuestras)

Conforme al pensamiento estoico, si es el caso que algo es un efecto, tiene que serlo de algo corporal y si es un incorporeal y no causa efectos será superficial. Añade a ello Deleuze, de su cosecha, que es esa superficie, habitada por significados hasta su llegada donde moran, además los acontecimientos.

Ahora bien, las palabras tienen *significados* y éstos habitan en las superficies. ¿Quiere eso decir que el significado se reduce a palabras? La respuesta es que, de ningún modo, pues las palabras son algo corporal y ni el significado ni la proposición lo son, por lo que el significado no puede estar compuesto de palabras y conviene comprender su diferencia. Los estocios ofrecieron una solución, distinguiendo entre sonido (significante), *significado* y la cosa, anticipando la solución de Frege.

Para ellos, para los estoicos, el pensamiento era un cuerpo. Y el sonido también era un cuerpo. Un cuerpo tiene su naturaleza propia *independiente de su unidad*. El hecho de ser significado mediante una palabra, debe pues serle agregado como un atributo incorporeal *que no le cambia nada*. *Esta teoría suprimía toda relación intrínseca entre palabra y cosa*. (Brehier, 1987, 34)

Hacemos estación recopilando la idea de que lo expresable, el lektón, es un atributo incorporeal que no cambia nada a los estados de cosas, que permanece en su superficie.

Concedieron mucha importancia al lenguaje y usaron la paradoja, como arte del humor frente a la ironía<sup>452</sup> socrática. Diógenes Laercio (VII, 186-7) se refiere a las utilizadas por Crisipo, no solo como piezas de diversión, sino como herramientas que servían para poner de manifiesto la *dualidad del lenguaje*, abierto por una parte a los cuerpos a los que atribuye significado y por otra a los incorporeales, como herramienta que tiende el puente entre regiones de lo que hay.

---

de baraja) y citando a otros autores como Robbe-Grillet, Klosowski y Michel Tournier. Destaca el especial sentido del humor de L. Carroll, basado en la unión íntima del sentido y del sinsentido, que le acerca a los paradójicos estoicos y al budismo zen.

<sup>451</sup>Cit. en (LS, 29)

<sup>452</sup> La ironía es la expresión del arte por el que desde un punto se llega a los principios, es el de la sustracción de lo que ya es (-) por oposición al humor que es el arte de las consecuencias (+). Job es irónico, porque no cuestiona, porque no acepta porque quiere limar y hace desaparecer lo que le agobia, mientras que Abraham se somete humorísticamente bajo su deseo de que exista descendencia, numerosa como la de las arenas del mar.

## II

En la decimocuarta Serie de *Lógica del sentido*, bajo el título *La doble causalidad* se trata el problema de la relación entre las causas y los efectos, ya sabemos que muy cuestionada por Hume, y tras una metáfora hidráulica se reconduce el estudio del problema al ámbito del lenguaje, explicando en sus términos lo leído en Bréhier.

Con la interpretación estoica, siendo X (corporal), Y (corporal) y Z (incorporal = significado), se admite la relación causal entre X e Y, pero no entre X y Z o Y o Z. Para expresar éstas últimas se afirma que X causa en Y el efecto significado con Z, que no es una cualidad de Y sino un atributo,<sup>453</sup> expresable mediante el lenguaje. El atributo, en tanto que incorporal, no *existe*, en ese caso sería corporal, sino que subsiste y en esa subsistencia no agrega nada al ser, no le cambia nada. Subsistir es permanecer sin capacidad de ejercer acción.

Es el lenguaje sólo con sus conjunciones lo que nos permite expresar los diferentes modos de ligazones, que no responden a nada real y es por lo cual no solamente se puede, sino que se debe limitar al análisis del lenguaje.<sup>454</sup>

Los incorporales (Alesio, 2008, *passim*) tienen la posibilidad de pasar a existir, de cruzar el puente, si el componente principal de la proposición, el verbo, les llama al ser desde su pasiva subsistencia.

Podemos leer ordenadamente el texto sobre la segunda causalidad: “El atributo es de una *naturaleza* diferente de las cualidades corporales. El *acontecimiento* de naturaleza diferente de las acciones y pasiones del cuerpo”. Hasta aquí no supone novedad alguna. Continúa. “La relación causal comprende la heterogeneidad de las causas y de los efectos entre sí”, lo que es evidente especialmente si existe un cambio, una creación. El fondo del razonamiento del Deleuze es claro. Si admitimos una serie de causas y efectos  $A_1, A_2, A_3$ , en que cada elemento es causa del siguiente si se admite la relación causal todos ellos están con sometidos a ella. Pero si en la superficie de cada uno de ellos subsiste un efecto  $A_1^1, A_1^2, A_1^3$  se puede formar una

---

<sup>453</sup> Deleuze piensa en el atributo mucho después de que la caída de la Escolástica fraccionase el Ser con una explosión de atributos. Permanecieron en una relación de exterioridad que el racionalismo intentó anudar con el concepto de sujeto. Deleuze retoma el pensamiento de Hume pensando en cómo esos elementos se anudan. Deleuze piensa en relaciones exteriores a sus términos, lo que necesita para poder afirmar que son anteriores al sujeto.

<sup>454</sup> Br Cf. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1987 (7ª ed.), pp. 12, 42-43. Bréhier, E. op. cit., pág. 48 (Bréhier, Émile. La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo. Postfacio de Jean-Michel Vappereau. Traducción de Félix Contreras, Roberto Pincirolí y Pablo Román. Leviatán, Buenos Aires, Argentina, 2011.

serie de los elemento subsistentes A.<sup>j</sup> entre los cuales no existe causalidad directa. Deleuze, puesto que dicho lo anterior, comprende, que entre ellos hay relación afirma que en el conjunto de las dos series existe una doble causalidad. Una de causas y la otra de casi causas. Lo expone sabiendo la fragilidad del argumento:

Hemos tratado de fundar *ésta segunda causalidad* de un modo que conviene al carácter incorporeal de la superficie y del acontecimiento, nos ha parecido que el acontecimiento, es decir, el sentido, se relacionaba con un elemento paradójico que intervenía como sinsentido o punto aleatorio, operando como casi causa y asegurando la plena autonomía del futuro. El sentido es producido. El sentido expresado debe engendrar las otras dimensiones de la proposición (significación manifestación, designación).

Mediante la acción de un corporal sobre otro sucede que en éste aparece algo describable por un atributo, aunque meramente subsistente, en su superficie. La cuestión ahora consiste en saber si es posible y cómo, elevarlo de la subsistencia a la existencia. Es posible y es el lenguaje, mediante la proposición, quien lo hace creando un puente desde el reino de los atributos al de las propiedades, del reino de lo subsistente al de lo existente.

Cuando se profiere la proposición: “La manzana es verde”, se refiere el orador a una cuestión de hecho, a un estado de cosas, ya que podría ser roja. La proposición, corporal, mediante el verbo ha llevado al ámbito de lo existente al lektón, afirmando que lo que era un atributo (verde), *es* ahora es *propiedad* de algo existente y con ello someténdolo a la Lógica pues ahora y sólo ahora es legítimo juzgar la *verdad de la atribución* realizada en la proposición, lo que se realizará mediante un juicio, que requiere la comprobación empírica pues lo expresable sólo es verdadero si pertenece a la cosa, solo es verdadero si el atributo verde coincide con la propiedad de la cosa, su verdor.

Tratamos otras proposiciones más generales: “Partamos de *cualquier acontecimiento*, no de una *atribución* del tipo “el cielo *es* azul”, sino de la *afirmación* referida a un *acontecimiento* del tipo: “*hay* concierto esta tarde”. Ahora no es el verbo “es” el que conecta un atributo (verde) con una propiedad, sino que el verbo *hay* tiende un puente entre un acontecimiento (concierto) con el atributo (que Deleuze ha calificado como *evento*). En éstas circunstancias la proposición no puede ser sometida a la lógica de la verdad, no es decidible en un juicio empírico y *no tiene ni siquiera sentido todavía* pues no hay cuerpo existente donde fijar el lektón para comparar atributo y propiedad. Pero, con todo, tampoco parece que la expresión carezca de sentido en absoluto.

Cabe la pregunta. ¿Cuáles son las *condiciones para la emergencia* del acontecimiento que haga que la proposición tenga pleno sentido? ¿Cómo se relaciona éste acontecimiento con el acontecimiento concierto y con el lektón “ésta tarde hay concierto”? Esas son las preguntas que Deleuze responde. Sus tesis han sido rechazadas por John Sellars, que ha criticado la forma en que Deleuze interpreta la filosofía estoica, como otros le han criticado hacer hijos en otros pensadores.

No existe el concepto de evento incorporal en la línea que Deleuze sugiere. Tampoco existe concepción alguna de la serie de cuerpos causas y efectos-incorporales habitando las dos caras de una superficie.<sup>455</sup>

Hecho ésta advertencia nos situamos en la posición: “si non e vero e ben trovato”. Nuestro propósito no es analizar lo construido por Deleuze ni evaluar la lectura estoica de Bréhier o Goldsmith y su recepción. Sirva de descargo al rechazo a considerar el fondo del problema, el respeto mayor o menor de Deleuze por el estoicismo, el hecho de que, como ha sido indicado, la filosofía estoica aparece como un campo minado y que ni siquiera los contenidos de todos los pensadores citados por Goldstein son consistentes entre sí, por lo que no creemos un camino útil indagar si Deleuze en alguna ocasión ha utilizado una idea para la que existe otra expresión en el ámbito de esa extensa filosofía. Lo que nos ocupa es la calidad del análisis, que con éstas herramientas realiza del tiempo.

### III

Volvemos a considerar el tiempo estoico, una vez realizado el excursus anterior, a partir de su definición canónica que tomamos de Diógenes Laercio, en su exposición de Zenón de Citio: “También el tiempo (chrónos) es incorpóreo (asómatos)”, pues no hay por qué asociar el tiempo de Cronos a lo corporal y el Aión a los incorporales como hace Goldstein.

---

<sup>455</sup> Cf. J. Sellars, 2007, pp. 177-205. Aquí se atribuye a Deleuze un error de interpretación frente a la intención de Sexto Empírico, en, *Adversus Mathematicos* 9.211 (Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF ], ed. H. von Arnim, 4 vols (Leipzig: Teubner, 1903-24), 2.341; A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosopher*, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 55B donde habría tomado la referencia de Sexto Empírico referida a los predicados incorpóreos como si fuera una referencia a los incorporales como tal. Los predicados incorpóreos de Sexto son meramente lekta (uno de los cuatro tipos). Consideramos por los motivos expuestos marginal para los propósitos de nuestro trabajo dilucidar ésta cuestión, aunque merezca destacarse el esfuerzo de quienes buscan precisar el pensamiento estoico.

De ésta manera sólo es incorporal (lekta) éste tiempo Aión, tiempo infinito en el pasado y en el porvenir, y éste *instante* matemático, que él mismo se divide, hasta el infinito, en pasado y futuro. (Goldsmith, 1953, 58)

Iniciamos también aquí el camino que nos llevará a afirmar que la ontología de Deleuze es, aunque no errónea, si incompleta, partiendo de la consideración de las tres dimensiones del tiempo, *pasado presente y futuro, considerado como tempus*.

Hemos visto que en el razonamiento estoico se aceptaba que, a un perro existente, corporal, se asociara en su superficie, el atributo, incorporal, kyon, de modo que cualquier otro griego podía convocarlo a la existencia mediante el uso del verbo contenido en una proposición. Al decir, por ejemplo: “Eso *es* un perro” hacia transitar el lektón desde la subsistencia como atributo a la existencia como propiedad, usando una proposición con pleno sentido, verificable en un juicio empírico.

Hemos visto, además, que el pensador estoico usa en ciertas expresiones “pasado” o “presente” o “futuro”, por ejemplo, al decir: “esto es presente” o “aquello es pasado” y con ello el verbo *es* convoca a la existencia esos tres lekta. Veremos si con sentido o sin él, con verdad o sin ella. Responder a la pregunta requiere contestar a otras preguntas pues usar “pasado” o “futuro” tiene implicaciones porque aunque nadie niegue que existan cosas con la propiedad de ser verde hay muchos que niegan que *exista* tal cosa como el futuro, ahora. Nos hacemos preguntas:

i) ¿Cuál es la naturaleza de lo que se designa? ¿Cuál es la verdad de una expresión como: “El futuro *es* infinito”?

ii) ¿Cuáles son las condiciones del acontecimiento tal, que hace posible que la expresión *hay* futuro después del presente actual tenga pleno sentido?

Para abordar distintas cuestiones, como las mostradas a continuación, se requieren distintas lógicas.

Pasado	Presente	Futuro	Lógica	Resolución
Hubo un concierto	Hay un concierto	Habrà un concierto	Acontecimiento	Empírica
La manzana era verde	La manzana es roja	La manzana será marrón	Atribución	Empírica
Cuatro era par	Cuatro es par	Cuatro será par	Atribución	Lógica (Analítica)
Aión devenía	Aión deviene	Aión devendrá	Atribución	Empírica

**Cuadro 4.1 Lógicas de los componentes del tiempo.**

Indaguemos en el *significado* de los términos presente, pasado y futuro, que analizamos por orden. Como ocurre en las palabras *gato* o *mora*, el término *presente* no es unívoco, por lo que el filósofo puede hacer al menos dos lecturas. Podría pensar en un *presente<sub>C</sub>*, como presente interválico, con el sentido propio de un poblador del ámbito de Cronos (actual) o bien *presente<sub>A</sub>* leído conforme a Aión, (potencial, eterno, todo es presente). Parece un exceso si no fuera porque ha sido tratado así el problema por Deleuze desarrollando ideas de Goldstein:

Desde el principio, hemos visto cómo se oponían dos *lecturas* del tiempo, la de Cronos y la de Aión”. Según Cronos sólo existe el presente en el tiempo. Pasado, presente y futuro no son tres dimensiones del tiempo; sólo el presente *llena el tiempo*, el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente **en** el tiempo. Es decir, que lo que es futuro o pasado respecto de un cierto presente (de una cierta extensión o duración) forma parte de un presente más vasto, de una extensión o duración mayor. Siempre hay un presente más vasto que reabsorbe el pasado y el futuro.

El dios es Cronos: vive en *su eterno presente, que constituye el círculo entero*”. (Las cursivas son nuestras) “Lo que los hombres captan como pasado o futuro, el dios lo vive en su *eterno presente*. “El presente divino es el círculo entero, mientras que el pasado y el futuro son dimensiones relativas a tal o cual segmento que deja el resto fuera de él.

Ahora la otra lectura, leyendo a Goldstein:

El **actor** es Aión. Su *presente es instantáneo*, y en él se representa algo ya pasado y que, sin embargo, aún no ha llegado, pasado-futuro ilimitado, que se refleja en un presente vacío sin más espesor que la superficie del espejo. (LS, 191)

Podría haber otras lecturas si Deleuze hubiera atendido a Heráclito y podría hablar del presente como Aidion, como instante de oscilación y de tensión, o haber incluso dado prioridad a una lectura atendiendo a su virtualidad, a lo propicio del momento, una lectura según Kairós (*presente<sub>K</sub>*) como hizo Heráclito, pero decide realizar dos; *p<sub>C</sub>* y *p<sub>A</sub>*

En su interpretación geométrica, metafórica, la primera es un intervalo tan grande en su extensión como sea necesario en un círculo cuya extensión es el tiempo total mientras que  $p_A$  debe ser interpretado adimensionalmente, como un punto, como un instante, incapaz de tener contenido alguno, es un *vacio que se mueve*.

La primera de las visiones acepta en la ontología el  $p_c$ , el presente interválico y luego otorga sentido a una relación (futuro| $p_c$ ) la de algo que sucederá, dado  $p_c$ . La segunda concine un  $p_A$ , dinámico, actuando constantemente.

La descripción del problema queda en ocasiones embellecida, aunque no aclarada en el “parler deleuzien”, porque piensa visualmente y describe Aión recorrido por un instante funambulista, como el volatinero al que vio Zaratustra, faltando en el lugar debido, como actor sobre una línea, recta, cosa que no hicieron los estoicos.

Toda la línea del Aión está recorrida por el instante, que no deja de desplazarse sobre ella y falta siempre a su propio sitio. El instante del Aión, dice Deleuze citando a Platón, es utópico, falta en su propio lugar, es la casilla vacía que pone en funcionamiento la máquina del sentido. Además el instante, instancia paradójica, identifica en el presente los puntos singulares y los proyecta dos veces, una hacia el pasado y otra hacia el futuro. Así vemos el tiempo dividido por el instante-Aión en *dos series*, una hacia el pasado y otra hacia el futuro, que son recorridos por este instante, concebido como el punto aleatorio que distribuye sus puntos singulares en estas series. (FJM, 2009)

Del mismo modo que para verificar el sentido y la verdad de la proposición “la manzana es verde” es imprescindible que la interpretación del término verde no sea dudosa, pues en caso contrario la tarea del filósofo juez que examinara la pretensión sería incierta, para utilizar el término *presente* es necesario saber lo que en el ámbito temporal es, al menos si *es* todo lo que hay o parte de lo que hay o nada. Nos preguntamos también si la ontología de Deleuze reconoce  $p_c$  y  $p_A$ , parece claro que es así y en qué casos los usa.

Investigamos primero en el ámbito de Cronos. En la parte vigésimo tercera de *Lógica del Sentido*, recordando que lo que se investiga allí son *las condiciones del acontecimiento* leemos:

Un encajonamiento, un enrollamiento de *presentes relativos*, con Dios como círculo extremo envoltura exterior, éste es Cronos.

El *tiempo total* se opone al Aión, como el Uno a lo Múltiple y lo finito a lo infinito.<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> SVF II. 520



Es evidente que Deleuze, que no admite lo trascendente ofrece aquí la explicación de una ontología que no asume como propia sino cuyos elementos utiliza. ¿Qué quiere decir que Dios aparezca como círculo extremo del círculo de los *pc* enrollados? Para los pensadores del tiempo desde el punto de inflexión cristiano, como San Agustín,<sup>457</sup> Dios creó el mundo, los contenidos de Cronos, *con su Palabra en una acción libre en la eternidad*. (Es la misma idea que expresa Schelling) y crea el tiempo, *pc* al crear el mundo. Así lo explica San Agustín en el libro XI de la Ciudad de Dios

Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, [en nuestros términos si es recta la distinción entre Aión y Cronos] ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿Quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo.<sup>458</sup>

Si Dios crea el tiempo, bien, como veremos más adelante abriendo un hueco *en sí* o por alguna otra forma en un proceso de emanación al modo de Plotino, es admisible pensar metafóricamente en Dios como círculo abarcador que rodea todo lo que hay, con el tiempo en el interior. Si surge en cada instante de la Eternidad el cambio el ser es empujado por un flujo incesante y los intervalos crecerán en el interior de Dios. El punto de inflexión estoico es otro. Por ser éste un pensamiento bloque, es preciso tender el puente con la Física y en este caso todavía más porque la pregunta de Deleuze ¿Creciendo respecto a quién?, Encajonándose ¿Dónde, en que cajón? La pregunta es la mayor incognita de la Física.

Con el famoso ejemplo del cubo de agua en rotación, Newton demostró que para conocer si algo se mueve o no, hay que referirlo a algo que no se mueve. Cuando se cuelga un cubo con agua de una cuerda, se retuerce la cuerda y luego se suelta, el agua que en principio tenía la superficie plana, es puesta en movimiento por la fricción de las paredes del cubo y toma una forma cóncava. Ha cambiado su forma frente a algo, el fondo del universo, que el empirista encuentra quieto por no encontrar motivo para que, de repente, se haya puesto a girar. Con ello Newton fue capaz con un sencillo experimento de encontrar que la forma de algo en el espacio cambiaba en el espacio respecto al fondo del espacio.

---

<sup>457</sup> María Lacalle Noriega. Tiempo y eternidad en san Agustín. *Revista Comunicación y Hombre* · Número 2 · Año 2006. Universidad Francisco de Vitoria

<sup>458</sup> Agustín, *La ciudad de Dios*, Tecnos, XI, p.6

No ha habido forma de encontrar algo que se esté *quieto temporalmente*, que no avance hacia el futuro, para referir a él, el tiempo que *sentimos que pasa* y como Newton no ofreció un ejemplo igual de acertado para explicar el tiempo absoluto como lo encontró para explicar el espacio absoluto, permanece la duda sobre si el tiempo absoluto existe o no.

Mientras que es claro que, por existir un espacio absoluto, dos intervalos extensos pueden sufrir un enrollamiento en su interior, si no existiera el tiempo absoluto, nadie lo encontrado, absoluto, el enrollamiento de los presentes no dejaría de ser una metáfora. Ante esta circunstancia algunos han acertado el acceso a la solución defendiendo que el tiempo es ilusorio.

Sea ilusorio o no, el tiempo subjetivo cambia, hay *producción de novedad en la conciencia*. Además las cosas están condenadas a cambiar y cambian. Hay momentos en que una *cosa* aparece como A y al siguiente aparece como B, pero no existe momento en que cosa alguna sea A y B a la vez. Siendo evidente que existen periodos en los que un individuo está vivo y que después del acontecimiento de su muerte ya no lo está nunca, hay acontecimientos *definitivos*, surge la necesidad *lógica* y metafísica de comprender la naturaleza del “instante” que separa ambos periodos, de ese acontecimiento. Es claro que explicaciones basadas en etiquetas, en el uso de incorporeales, son atractivas pues permiten aplicar dos o más etiquetas a un solo instante, pero recordando que no pueden ser causas de cosa alguna, es fácil comprender que no se deberían situar etiquetas con atributos opuestos.

Comprendemos mejor el problema, al tiempo que vemos que es mas recio. No esta claro que exista un tiempo absoluto como no lo está que pasado y futuro sean atributos de un corporal posible. Si no es el caso, su uso estará sometido a la lógica del sentido, no a la de la verdad. Si ese es el caso es importante comprender la naturaleza de ést tipo especial de acontecimientos.

### **4.3 EL ACONTECIMIENTO Y SUS TIPOS**

El término *acontecimiento*, que ha sido utilizado por el neopositivismo, la fenomenología, la física y la filosofía de la historia (Foucault, 1999, 20-21) tiene su origen etimológico en el término con-tingere derivado del verbo *tangere*, tocar. Se usa como sinónimo

de evento,<sup>459</sup> que es la traducción del término usado en inglés, con raíz en *eventus*, lo que vino desde fuera. Deleuze lo utiliza: a) de forma coloquial como en: “No se puede olvidar aquí el acontecimiento fundamental o el de mayor repercusión de la historia del pueblo judío: la destrucción del Templo, que se produce en dos tiempos (587 a. J. C.- 70 d. J. C.)” o diciendo “Un acontecimiento decisivo se produjo cuando el matemático Riemann sacó lo múltiple de su estado de predicado, para convertirlo en un sustantivo, multiplicidad” (MM, 127) y b) de modo más técnico y complejo, como lo hizo Whitehead, y entonces se convierte en su obra en un concepto capital.<sup>460</sup> Cuando sucede ésto el término designa el lugar de la aparición de lo nuevo y del exceso y su uso técnico encierra tanto contenido, por ser construido usando las herramientas que los lógicos estoicos construyeron para pensar en sus condiciones de aparición, que es obligado un excursu para explicarlo.

Cliff Stagoll en *The Deleuze Dictionary*<sup>461</sup> explica que: “cada acontecimiento no es nada sino un *único instante de producción* en un flujo continuo de cambios evidente en el cosmos”. Con lo visto en el apartado anterior su tiempo sería “el instante del Aión”, pero también un presente mínimo de Cronos, lo que le hace tener un afuera en el ser y otro en él *hay*, aunque no basta con ellos pues debe estar presente la producción.

Deleuze, que había utilizado el concepto en la *serie 24*, de *Lógica y Sentido*, donde estudia cómo los acontecimientos se conectan entre sí, lo que es otra forma de decir que lo somete a la *Lógica de las relaciones*, lo desarrolla desde otra perspectiva en *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, bajo la rúbrica: “¿*Que es un acontecimiento?*”

Muestra el mérito de la descripción de Whitehead: “El acontecimiento no es simplemente *algo* que pasa, **sino es la gota de la realidad**, el átomo productivo”. (Las cursivas son nuestras). No es un *ti*, sino una gota de realidad. Esta noción es distinta de la de los positivistas o los fenomenólogos.

---

<sup>459</sup> En la traducción española de las obras de Deleuze se usa sistemáticamente “acontecimiento” y sólo ocasionalmente, cuando el traductor al español respeta la opción de otro traductor, como los de Brehier se mantiene la palabra evento.

<sup>460</sup> Cliff Stagoll, in *The Deleuze Dictionary*, explica que para Deleuze un acontecimiento surge de un conjunto particular de fuerzas, y permece solo como indicacion de la naturaleza inmanente y caotica del mundo..

<sup>461</sup> The Deleuze Dictionary (New York, Columbia University Press, 2005), Adrian Parr, ed., pp. 87-88.

El intento de elaborar una teoría del acontecimiento por parte de Deleuze escapa a los fracasos a que se han visto llevadas tres teorías que han intentado lo mismo en el siglo XX: el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia.<sup>462</sup>

Cita el “*Discurso de metafísica*” de Leibniz diciendo “el predicado o acontecimiento”, acercando en exceso la intención del pensador alemán a la de Crisipo, cuando realmente el alemán dice más y con otro propósito refiriéndose al modo en que Dios produce diversas sustancias y al modo en que éstas interactúan entre ellas. Había identificado Deleuze, no olvidemos que en *Lógica del Sentido* y que hay otras lógicas y no olvidemos que en el ámbito del lenguaje y no de Física, tres tipos de *acontecimientos*: el *puro*, el acontecimiento *efecto* y el *acontecimiento ideal* diciendo: “*El acontecimiento es el sentido mismo.*” (LS, 50)

Recordamos de nuevo la proposición que afirmaba que en el futuro, ésta tarde, tendrá lugar un concierto. Invita a no confundir el acontecimiento con su *efectuación espacio temporal en un estado de cosas*. Distingue los acontecimientos lingüísticos, (casi se les podría llamar acontecimiento<sub>L</sub>), que no *existen* fuera de las proposiciones que los expresan (LS, 52) frente a los acontecimientos<sub>E</sub>. Los primeros no son átomos de realidad, sino incorporeales.

*i) Acontecimiento puro.* Lo que caracteriza al acontecimiento<sub>L</sub> es poseer dos caras, tener la naturaleza de lo fronterizo, con una cara vuelta hacia los estados de cosas y la otra hacia las proposiciones que pueden llevarlos a la existencia. Lo podemos codificar

$$\overline{\{A_E | A_L\}} = \mathbf{A}$$

Cuando se piensa en la sucesión de instantes, como en la serie vigésimo-tercera serie de *La Lógica del Sentido*, titulada «Del Aión», se piensa en un tipo de *acontecimientos<sub>L</sub>*, en los que una cara mira a las proposiciones mientras que la otra a los estados de cosas.

*ii) El acontecimiento efecto.* Con posterioridad a la existencia de esos átomos productivos de la realidad, lo acontecido surge después, por efecto de la acción de un cuerpo y por ello puede ser justamente calificado de acontecimiento efecto (LS, 52).

---

<sup>462</sup> Cfr F.J. Martínez, p. 74 donde cita a M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1972, págs. 20-21. Desarrolla las razones que ofrece Foucault. La primera su atención en los estados de cosas y el elequívocado esfuerzo de Popper por encontrar un universal común que lo reflejara, el segundo de la Fenomenología por establecer mal su relación con el sentido y la filosofía de la historia por hacerlo esclavo de la esencia.

iii) Acontecimiento *ideal*. En la Novena Serie, *De lo Problemático*, se describe el *acontecimiento ideal* como “conjunto de singularidades “que caracterizan un estado de cosas físicas” (LS, 83)

Swami Prajnanpad (1891-1974) pensó: “Nadie nace ni *nadie muere*. Hay nacimiento y muerte, pero nadie que tome parte de ese fenómeno”. Este sentimiento es muy propio de los pensadores monistas como Ma Ananada Moyi que escribió: “Donde solo hay Uno no puede haber nacimiento ni muerte. ¿Quién nace? ¿Quién muere? Todo es el Uno. Deleuze, desde su concepción monista comparte esa visión del mundo formada por acontecimientos (acontecimiento<sub>E</sub>).<sup>463</sup>

Analizamos a continuación la relación entre el *instante dinámico*, el funambulista del Aion, y los *acontecimientos*. en su doble faceta lingüística y física.

#### 4.3.1 INSTANTE Y ACONTECIMIENTO

Cada instante es punto osculador facetado,<sup>464</sup> una crucería que articula Cronos y Aión, con caras que dan al p<sub>C</sub> y al p<sub>A</sub>, lugar abovedado. Si lo definimos con precisión será el único concepto temporal que tendrá dos lecturas dos puntos de vista y cuatro caras.

Observamos al actor. La palabra *instante* tiene varias acepciones: i) Límite inferior de un *intervalo* temporal abstracto, que caracteriza a las intensidades que acoge, como la velocidad o la aceleración instantáneas, o si se desea utilizar un ejemplo con más dimensiones, el *tensor espacio\_tiempo instantáneo*: ii) Instante<sub>C</sub>, límite inferior de los intervalos de Cronos; iii) Instante<sub>A</sub> paso mínimo del actor Aión.

Ya no son el futuro y el pasado los subvertidores del presente existente, *sino el instante*, lo que pervierte el presente en futuro y pasado insistentes. La diferencia esencial ya no es entre Cronos y Aión simplemente, sino entre Aión de las superficies y el conjunto de Cronos y el devenir loco de las profundidades. (LS, 210- 211)

La distinción entre los dos puntos de vista sobre el instante se aprecia claramente en Nietzsche, en la discusión entre Zaratustra y el enano.

---

<sup>463</sup> Cf. E. Panofsky, «*El padre tiempo*», en Estudios sobre iconología, Alianza, Madrid, 1972.

<sup>464</sup> El rechazo al ápeiron a lo limitado, filtrado por el pitagorismo había ensalzado *al límite* que equilibraba los opuestos y se había construido una ontología presidida por los límites. No aceptaron los estoicos que la materia indefinida recibiese un límite ideal puesto que los límites deberían ser, como el buen infinito, actuales.

¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante –es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: Instante. “Pero si alguien recorriese uno de ellos –cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?»- «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo» «Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, -¡y yo te he subido hasta aquí! (Nietzsche, 2005, 230)

Zaratustra muestra al enano las dos direcciones de la eternidad, los dos sentidos, las dos series de instantes que Deleuze calificaría como Aión y le señala en el cuerpo principal del tiempo el instante, el portón, el punto de oscilación porque está preocupado, agobiado, por el eterno retorno, pero el enano, instalado en la bóveda de crucería, ha girado y mira el tiempo de Cronos, a los brazos del crucero e invita a Zaratustra a girarse para observar el verdadero tiempo.

Heidegger, con razón, al comentar el pasaje, elogia al enano:

El girar-sobre-sí del tiempo, y con ello el que vuelva siempre lo mismo de todo en el tiempo, es la manera como es el ente en su totalidad [...] *Así ha adivinado el enigma el enano.* (Heidegger, 2005, 240)

El enano resolvió una parte del enigma, la que se comprende desde el lado de los entes, desde el lado de la pesantez, porque estaba situado del lado donde aguantan los arbotantes, abrumado porque no puede detener la voracidad del tiempo, porque no puede detener la destrucción de Cronos, ni la acumulación progresiva que es el pasado. Dice el texto: “Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. «Lo que fue, fue», -así se llama la piedra que no puede remover”.

Pero Zaratustra, de espaldas al altar razona como lo haría un aficionado a la combinatoria.

¡Mira, continúe diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrán que haber recorrido ya alguna vez esta calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esta larga calle hacia delante – tiene que volver a correr una vez más! (Nietzsche, 2005, 230).

En la voz de Zaratustra se escucha la angustia de Nietzsche que describió Lou Salomé.

No he podido olvidar los instantes en que me confié por primera vez esa idea como un secreto, como algo cuya verificación y constatación lo horrorizaban: hablaba a media voz, dando muestras del más profundo pánico. Y sufría muchísimo, porque la certidumbre del Eterno Retorno de la vida debía ser para él algo horroroso.<sup>465</sup>

La biografía de Nietzsche localiza en un lugar y momento concreto, un paseo alrededor del lago de Silvaplana en Sils Maria, en agosto de 1881, la ocasión en que ésta idea le asalta. Dejaba la orilla, entraba en el bosque y volvía hasta que, cerca de una roca, en Surlei, alcanza la fórmula suprema de la afirmación (ewige Wiederkunft). La elaboró luego en los cuatro libros de Zarathustra, en las voces del enano, la serpiente y el águila, no existiendo en las notas de Nietzsche nada que nos indique cómo querría haberla elaborado en el futuro. Lo que sí es posible extraer del texto y de sus Notas de los años 1881 y 1882 es lo que no es.

Su angustia no se refiere a un ciclo, pues no presupone lo Uno, lo Mismo, lo Igual o el equilibrio y desde luego no se refiere a un retorno del Todo.

En la producción del autor éstas palabras en la boca de Zarathustra no fueron más que un prólogo, el preámbulo, el vestíbulo.

Tuve que darme ánimo a mí mismo, ya que de todas partes sólo recibía desaliento: ¡darme ánimo para cargar con ese pensamiento!, porque todavía estoy lejos de poder pronunciarlo y representarlo. Si es verdadero o más bien si es considerado verdadero, entonces todas las cosas se modificarán y darán vuelta, y todos los valores que prevalecieron hasta ahora se desvalorizarían

Le aterrorizaba ser el profeta de una doctrina que sólo sería soportable para quienes amaran la existencia, lo que no era su caso. Por una parte no puede rechazar la obsesión que le asalta, y, por otra, maldice a la vida eterna.

Deleuze explica que, por leer a antiguos autores le surge esa inquietud, pensando que si el tiempo fuera infinito y si fuera posible un estado de equilibrio, éste ya habría sido alcanzado. Piensa que si lo que deviene, deviene en algo, ese algo ya habría sido alcanzado y que, como ese equilibrio no se ha dado, la única solución al enigma es la afirmación de un tiempo cíclico, que es la única solución para conciliar que el mundo deviene y que en un tiempo infinito no se hay alcanzado el equilibrio. Es tanta su angustia que plantea a Lou Salomé el ir a Viena para estudiar ciencias. Hoy nos parece evidente, después de la Teoría General de la Relatividad y la

---

<sup>465</sup> Klossowski, p. 101 En el apartado: Tentativa de una explicación científica del eterno retorno.

interpretación de Lemaître que el razonamiento es manifiestamente equivocado por lo que nos centraremos en las consecuencias del razonamiento más que en el error que lo causó.

La buena pregunta que subyace detrás del mal razonamiento la describe Deleuze con precisión: “¿Cual es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir?, a lo que contesta “Retornar es el ser de lo que deviene” (N, 71) y lo que deviene es la diferencia, luego retornar es el ser de la diferencia. Después de haber estudiado las series infinitas de Deleuze el pensamiento es menos sorprendente pues en una serie entendida como Uno sus elementos, eterna e infinitamente surgen del retorno de la diferencia, de la razón de la serie.

Desde esta perspectiva el eterno retorno no describe la inmutabilidad, ni la constancia de la diferencia propia del círculo, sino la absoluta diferencia, una eterna diferencia que niega cualquier estado final de equilibrio y con ello la posibilidad de alcanzar un límite final. Lo que vuelve siempre es la diferencia, pero no una diferencia concreta como la que percibe un espectador al recorrer un círculo, sino la de la espiral de la vida. En el presente interválico, que contiene el pasado, al que presta atención el enano, el ayer siempre vuelve, y el arrepentimiento por el pasado o el dolor por haberlo soportado, cuyo efecto es la represión freudiana, solo puede ser superado *en un acto de voluntad*, por un acto de libertad: “Hasta que la voluntad creadora añada: «¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!». (N, 207)

Habla luego Zaratustra con los animales; les habla de la creación de ficciones y le responden.

Oh Zaratustra, dijeron a esto sus animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen –y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera del “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad. (N, 305)

Ese pensamiento racional es interpretado por personajes conceptuales, orgullo e inteligencia, el águila y la serpiente:

Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: -de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos en lo más grande y también en lo más pequeño, -de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño. (Nietzsche, 2005, 308)

Quienes lo dicen son los animales, pero Zaratustra *calla*.



¿Tiene sentido pensar que Nietzsche haya iniciado éste tema troncal, en el que intervienen todos los personajes sin saber qué decir, o, por el contrario, es porque sobre este punto no se puede ni debe decir nada, porque hay que callar, porque las palabras no pueden tender el puente que sería necesario? Creemos que lo inicia sin saber que decir, porque del mismo modo que sucedió a Deleuze al ocuparse del fundamento hay procesos, que una vez iniciados, no pueden detenerse.

La respuesta de la pregunta que asalta a Nietzsche y nos narra Zarathustra no es de fácil respuesta, aunque la respuesta es hoy más fácilmente comprendida tras los hallazgos de Hilbert sobre la forma de llenar habitaciones de hoteles. En todo caso lo que se está dilucidando no es un problema de combinatoria, sino uno filosófico, si el retorno eterno de lo mismo es posible, es necesario y en caso de serlo bajo que legalidad.

## II

Nos situaremos, como el enano bajo el crucero del tiempo y pensaremos en el instante, desde distintos puntos de inflexión. El estudio del concepto de instante en diversos autores, en relación con el pensamiento de Deleuze, mereció el interés de F.J. Martínez en una de las primeras tesis sobre Deleuze. En primer lugar estudió el concepto de instante en Luis Abad Carretero, que, en *Una filosofía del instante*, elaboró una teoría del tiempo en sus aspectos ontológicos y antropológicos. Para Luis Abad no hay más *tiempo humano* que el presente, pero con distintos *ritmos*. Es el tiempo donde está presente la *obligación*. Presenta sus distintos aspectos, el presente subjetivo, psicológico, el tiempo del deseo y, por último, un presente histórico, el tiempo de la creación histórica y cultural. Se trata de un tiempo subjetivo, cargado de contenidos, situado en el mismo ámbito que el deleuziano.

El *instante* del que habla Abad Carretero *es un presente que está incluido en un ciclo*: “el presente, *que es un instante*, vive cargado de todos sus anteriores presentes y se convierte en una síntesis”. (Abad, 1954, 22). Esta noción de presente como instante resultado de una síntesis, es distinta de la estoica y de la deleuziana que concibe al presente como intervalo ( $p_c$ ). Además, es menos precisa, siendo más difícil afirmar, pero no imposible, que el instante, a diferencia del presente, pueda estar cargado, por ser adimensional. Necesitaría también

justificar que el instante “viva”, aunque no sea rechazable pues ya hemos admitido la noción de *nada viviente*, pues ésta dinamicidad, por ser producida debería ser justificada. Tras éstas primeras incursiones en tierra poco firme el problema para el lector crítico se agudiza al continuar la lectura: “Por eso, el presente (*instante adimensional para este autor recordamos*) es la auténtica liberación, es el ‘ser’. No hay ‘ser’ fuera de la actualidad”. (Abad, 1954, 137) Es aceptable que no haya ser fuera de la actualidad, pero más que una imprecisión es un error pensar que el ser, tanto entendido como lo hacemos nosotros como devenir, como concebido desde otro punto de vista, pueda ser parte de la atribución “el instante es el ser”.

Otra lectura del instante estudiada (Martínez, 80) es la que nos ofreció Lavelle en *La dialectique de l'éternel présent*, donde hizo del *instante presente* el momento privilegiado del tiempo y donde, además, estableció una relación íntima entre instante y presencia, dentro de su teoría del acto.

Cuando decimos del *Ser total* que está más allá del presente fenoménico queremos decir no que esté en otro mundo del cual éste sería el doble, sino que él está en un presente que no es ya más el corte entre un porvenir posible y un pasado ya cumplido, es decir, en el cual este futuro y este pasado no sean más que uno<sup>466</sup>

Esta concepción, a diferencia de la anterior es compatible con la de Deleuze y no encierra contradicciones, pero obliga a pensar en la naturaleza de ese presente, para poder valorarlo.

El *presente* no es el corte que separa el pasado y el futuro, sino el **momento** en que éstos se reconcilian, [sino que] se **funden entre sí y se recubren el uno al otro**. El *Ser total* queda del lado del Cronos, pero no puede ser entendido como momento sino como...”

Parece que debemos deducir que el presente es un intervalo, resultado de un *recubrimiento* de otros dos, pero también de una *fusión*. Parece postularse que pasado y futuro son homogéneos pues se *funden*, como la cera, con metáfora que evita convocar a la procelosa operación de síntesis. Es muy dudoso que el pasado y *el futuro preexistan* al presente para ser términos de una operación de fusión, especialmente el futuro.

Lavelle nos dice, por otra parte, acertadamente, que el *acto* es algo *siempre presente*: para continuar: “Es un durante que no conoce el antes ni el después”. (Lavelle, 1946, 257-258)

---

<sup>466</sup>Lavelle. *De l'acte*, Aubier, Montaigne: París, 1946

Es razonable su afirmación y conforme a la descripción deleuziana: “El *instante presente*, momento que nos aporta siempre una presencia, es por otra parte: “la unión de una presencia eterna y de una presencia temporal, es decir, que desaparece”. (Lavelle, 1946, 256) con dicción donde podemos encontrar la idea de una doble cara, de una articulación entre una presencia (el instante, el  $t_A$ ) y la presencia temporal, en el ámbito de Cronos de  $t_c$

La tercera visión estudiada fue la de Jankélévitch para el que el instante trasciende la alternativa de lo Uno y de lo múltiple en la medida misma en la que procede de un orden diferente del de los principios de la razón. Dice: “El inaprehensible instante, *por no tener duración*, es aquel en el cual nunca ningún acto de pensamiento es contemporáneo”. Con ello utiliza el término instante conforme al sentido del estoico del ahora, como punto adimensional. Después, arrebatado por el vino del optimismo y sin argumentos bastantes dice, unido a la antigua secta de los creyentes en el poder de la intuición:

El instante es la solución, instantánea no más, del problema: Así se resuelve, gordianamente, *por el simple hecho del milagro intuitivo*, la vieja aporía platónica de lo Uno y de lo múltiple. Los *contradictorios se identifican sobreracionalmente en esta coincidencia de opuestos*. El instante es de un orden totalmente diferente del de los principios de la razón y de la alternativa.

El instante, a pesar de su fugacidad tiene la mayor dignidad ontológica. Maurice Blanchot, en *El instante de mi muerte* cuenta como los condenados ante el pelotón de fusilamiento, cuando eran indultados, como lo fue Dostoyeski el 22 de Octubre de 1849, pasaban, justamente en un instante a vivir un estado distinto. Ese *instante inmortal* convertía en el acontecimiento que daba lugar a una *muerte retenida*. El instante, en el que no sucede nada, puede tener la mayor productividad, el mayor de los efectos.

Los psicólogos que desconfían del uso de las fantasías, los educadores realistas, los conocedores superficiales del orientalismo piden a sus pacientes, a sus discípulos, sus abonados que vivan en el presente el “aquí y ahora” sin avisar la diferencia entre los tipos de instante como lo son el inmortal y el definitivo de los ahora y de los presentes.

Más precisión y belleza tiene la invitación de los sufíes a ser *ibn al-waqt* “hijo del instante”, que fue el nombre islámico aplicado a Jesús para indicar que no tenía genealogía histórica, que era más hijo del Espíritu que del Tiempo. Describe el estado del iniciado que se mueve con plena libertad ajeno *al pasado y al futuro*, no volviendo en cada momento, sino

*re\_naciendo en cada instante*, haciendo que cada instante tenga dos caras perfectas, el morir y el renacer.

#### **4.4 FORMALIZACIÓN DE LA ONTOLOGIA DEL TIEMPO**

Hemos mostrado la forma de utilizar nuestra codificación sobre el pensamiento del idealista alemán. Lo haremos ahora sobre el tiempo en la ontología de Deleuze. De las muchas referencias al tiempo, codificaremos las que sean relevantes y aclaren su naturaleza, pero no aquellas que requirieran una facultad para describirlas.

Deleuze no estudia el tiempo abstracto y absoluto del cosmólogo, no escribe sobre el tiempo con la tinta negra del geómetra, sino que lo hace bellamente sobre los modos y formas del *tiempo vivido*. Piensa en un tiempo cualitativo al que concede la mayor importancia: “Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unidad deben plantearse en función del tiempo más que del espacio”. La lectura de *Diferencia y repetición* abre el camino al uso de la codificación, pues lo describe en base las categorías de conjunto y serie.

*Por haber abjurado de su contenido empírico...el tiempo no se define tan solo por un orden formal vacío, sino por un conjunto y una serie (DR, 146: DR, 225)*

Queriendo superar a Kant<sup>467</sup> utiliza la herramienta de la serie, lo que supone una mínima organización e introduce elementos sobre ella que destacaré mediante su formalización. Sobre un texto de F. J. Martínez,

En la visión del tiempo como conjunto, la cesura se presentaría como un elemento excepcional del conjunto, como un acontecimiento extraordinario que se puede aludir mediante fórmulas como: hacer saltar el tiempo de sus goznes, hacer encallar el sol, etc. El acontecimiento singular hace posible también la serie del tiempo, al distribuirlo según lo desigual. El acontecimiento primordial, objeto de simbolización, es a su vez el instaurador de la serie temporal. Este acontecimiento se simboliza mediante lo desigual, lo insólito, el héroe o el monstruo. Edipo o Hamlet; el hombre sin atributos, sin identidad.

Formalizamos distintos aspectos de la temporalidad, que nos aprestamos a codificar, siendo evidente que la grieta tendrá un papel relevante.

---

<sup>467</sup> Kant defiende que hay dos tiempos, uno que coincide con el curso de los acontecimientos, en el que se puede vislumbrar otro, cuya condición sobrepasa y es anterior a los acontecimientos...en sentido ideal. Cfr. EPI, Cap 2

### *Presente vacío*

El Aión es el tiempo infinito, manantial inagotable de instantes necesarios, *liberados de cualquier contenido corporal, pura necesidad sin determinación*. Cada instante se articula con un “presente que se capta” en la conciencia de un Yo.

En la vigésimo primera serie “Del Acontecimiento”, de *Lógica del sentido* escribe:

El **actor** es Aión. Su presente es instantáneo y *en él* se representa algo ya pasado, y que, sin embargo, aún no ha llegado, pasado-futuro ilimitado, que se refleja en un **presente vacío** sin más espesor que el espejo. (Deleuze, 2011,184)

$$\frac{\overline{\{Pasado|Futuro\}}_{Yo}^T}{\mathbf{Aion}} = \mathbf{PresenteVacío} \quad (4.1)$$

Recordamos que en nuestro modo algebraico de codificar elegimos una oposición que presentamos separada por una barrera. En nuestro caso es la formada por pasado y futuro, en la parte inferior la dinamicidad que la impulsa, que en otros casos ha sido la voluntad y a la que aquí denominamos **Aion**, *el actor* (no el cómico), como generador de instantes. Situamos los instantes del pasado a la izquierda, por mera posible correspondencia con su posible ordenación geométrica abstracta y en el subíndice el Yo en cuya conciencia se capta. Su sentido es el presente vacío porque no ha acontecido acontecimiento, expresión alguna. Nos encontramos en la misma situación en la que, al estudiar los surreales poníamos izquierda (L) y derecha (R) sustituidas aquí por pasado (P) y futuro (F). Aparece así concebido como una multiplicidad.

### *Presente total, tiempo total, eterno presente*

Para los teólogos y los moralistas, el problema de Dios ha estado muy relacionado con el del tiempo especialmente al tratar el problema del libre albedrío. Dijo Boecio: “Dios en *su presente* reúne la infinidad de los “momentos” del tiempo que fluye y además Dios no sólo vive en un *eterno presente*, sino que conoce todo simultáneamente”. Con ello mientras todas las cosas materiales tienen presente, Dios tiene *eterno presente*. Continúa Boecio: “Abarcando el curso infinito del pasado y del futuro, considera todos los acontecimientos en su conocimiento

simplicísimo, como si sucediesen en el presente”. La afirmación era un derivado de la creencia en la omnisciencia de Dios.

En la meseta 21 de *Mil Mesetas*, no olvidemos con ello que en el marco de una lógica del sentido y no de una lógica de atribución, refiriéndose a Cronos se habla también del *eterno presente*. Se dice:

Lo que los hombres captan como pasado o futuro, [lo que captan son dimensiones de un intervalo], el dios lo vive en su *eterno presente* que constituye el círculo entero y *complica* pasado y futuro.

El dios al que se refiere en éste caso Deleuze es Cronos. La totalidad del conjunto de los presentes interválicos es el *tiempo total*, siendo el máximo inalcanzable de esos círculos el tiempo del dios.

$$\{1,2,3 \dots\}^T_{Cronos} = \text{Eterno\_presente} = T\omega \quad (4.2)$$

La codificación lo muestra como una multiplicidad discreta, detenida, no como una intensidad. No es impulsada por la necesidad del Aión, pues es el propio Cronos, impotente el que engulle a sus hijos, los hace volver a él. La *total extensión* de Cronos, como  $\omega$ , cuya medida de extensión es mayor que cualquier número natural es el *tiempo total*. Tiene extensión y se encuentra del lado de lo que existe, del lado de los estados de cosas y del ser. Cuando haya pasado todo el tiempo que se a posible que pase se habrá llegado a el. Geométricamente se expresa en la longitud de la extensión del país interválico de Cronos y abarca todo el tiempo medible durante el que “Cronos está o esté comiendo a sus hijos para evitar dejar de ser”. Es la caja de las cajas en que en expresión de Deleuze los instantes son encajonados.

Se distingue (*hay un yo que distingue*) entonces un pasado más o menos largo y un futuro proporcionalmente inverso, (*que son dimensiones del presente en el que el yo distingue*): son caracteres formales y fijos que derivan del orden a priori como una *síntesis estática* del tiempo... la cesura... es lo que constituye la fisura del Yo.

Si utilizamos el ejemplo numérico, siempre con distancia, pues el tiempo aquí descrito es tempus, es evidente que siendo los presentes interválicos, puede el Yo, dado cualquier intervalo, imaginar uno mayor por el simple hecho de incorporar ese sentido a su pasado, lado izquierdo de la forma como puede el matemático crear números transfinitos.

## *Tiempo en sí mismo*

Citó Deleuze elogiosamente en el curso de Vincennes sobre Kant un pasaje de Hamlet, *El tiempo está fuera de sus goznes*. La expresión que utiliza Deleuze (affolée), “fuera de sus cabales”, ha sido traducida como *enloquecido*, estado en que se encontraba Hamlet, pero podría ser traducida por desequilibrado, que encierra el doble sentido de cercanía a la locura en lo psicológico, pero que añade en lo físico, la pérdida del ritmo regular del movimiento, el que puede ser medido con referencia a ciertos puntos cardinales, (cardo). Cuando “algo”, el tiempo en este caso, ha salido de sus ejes, se muestra desequilibrado y ya no es reflejo de un orden celestial.

El tiempo deja de ser cardinal y *se convierte en ordinal*, un puro orden del tiempo. Hölderlin dice que deja de rimar porque se distribuye desigualmente a dos lados de una *cesura* según la cual comienzo y fin dejan de coincidir. (DR, 145)

El *tiempo desencajado* ya no está sometido al orden, a la regularidad, que se mide con relación a algo externo. Pensemos primero en la Física y luego en el tiempo subjetivo. Desde la perspectiva de la Física, el tiempo se medía antiguamente en relación con la rotación terrestre, como ahora se mide en relación con las transiciones del cesio.<sup>131</sup> Los físicos diferencian el *marco*, ésta realidad física externa, del *sistema de referencia*, abstracciones a las que se refiere lo medido, como puede ser un origen convencional y tres ejes de coordenadas lineales. Es razonable pensar que si existe un ritmo detectado en un marco, como el de la vibración del cesio, o el giro del planeta es periódico, regular, puede servir de base rítmica para las relaciones que se midan a partir de él. Dan una pauta regular y *simétrica* para el observador.

En el otro ámbito, sucede que el tiempo cualitativo se presenta en ocasiones ante él yo empírico, no de modo regular, como el anterior, sino desequilibrado, pues dos períodos fijos sean de una hora, son percibidos en una ocasión de una forma y en otra de otra, de modo que el tiempo *parece* haber perdido su rima, en las bellas palabras de Hölderlin y con ello haber devenido *tiempo en sí mismo*, que ha adquirido su autonomía, su propia *des-mesura*.

El tiempo ha dejado de estar sometido a lo cardinal, esto es a la etiqueta previsible, como la del número cinco a la que se someten los dedos de una mano. En un tiempo rimado la diferencia entre las diferencias de tiempo sucesivos, entre dos intervalos es constante. No hay diferencia entre dos segundos sucesivos, entre dos horas sucesivas. Por el contrario, en un tiempo desencajado en el interior del ser humano, entre dos intervalos de la misma duración

externa, entre dos horas, hay diferencia interna. Se puede representar ésta situación de muchas formas. Una de ellas es indicar que la diferencia entre dos intervalos sucesivos, entre  $(t_{n-1}; t_n)$  y  $(t_n; t_{n+1})$  no es constante y la otra referir el tiempo interno al externo expresando que la relación entre ambos no es constante.

$$\frac{dT_{Yo}}{dTm} \neq 0 \quad (4.3)$$

Deleuze atribuye a Kant el mérito de haber dissociado al tiempo, T, del movimiento externo que lo mide, aunque las imágenes para explicarlo las toma de Rimbaud.<sup>468</sup> En la *Crítica de la Razón Pura* aquel señaló: “El tiempo no cambia, sino solo aquello que está en el tiempo”.<sup>469</sup> El instinto de Kant, como el de Newton, consiste en pensar que sólo se podría afirmar el cambio del tiempo si se pudiera medir respecto a un fondo, como sucede con el movimiento y que en su ausencia solo puede pensarse que cambia, con respecto al tiempo, lo que está en él.

Hölderlin, en sus *Notas sobre Edipo y sobre Antígona*,<sup>470</sup> mostró el signo de la des\_mesura, relacionándolo con el ritmo. En la tragedia citada sitúa la cesura en las palabras de Tiresias y expone su curvatura.

La regla, la ley calculable de “Antígona”, se comporta con respecto a la de Edipo, como / a \ de modo que se inclina más “del comienzo hacia el final” que del final hacia el comienzo.

En el rítmico seguirse uno a otro de las representaciones, en el cual se presenta el *transporte*, se hace necesario aquello que en la medida de las sílabas se llama *cesura*, ... la interrupción contrarítmica... en sus dos mitades se relaciona lo uno a lo otro... Si el ritmo de las representaciones está constituido de tal manera que... son más bien las primeras arrastradas por las segundas ...entonces la cesura tiene que encontrarse antes.<sup>471</sup>

---

<sup>468</sup> Se encuentran en “Cuatro fórmulas poéticas que podían resumir la filosofía kantiana”. En el Prefacio a la *Filosofía Crítica de Kant* (1984)

<sup>469</sup> Kant 1998: A41/B58, Citado por Voos, p.199

<sup>470</sup> Friedrich Hölderlin. *Ensayos*. Traducción Felipe Martínez Marzoa. Hyperion.

<sup>471</sup> Hölderlin concebía sus poemas como canticos (Gesänge). Igual que Homero, al que admiraba escribe poemas sonoros imitando con sílabas átonas y y tónicas las sílabas largas y breves de los pies de la métrica grecolatina. Los textos para la revista *Iduna* (1799) están llenos de términos musicales como tonos, armonías, disociación etc



La intuición de Hölderlin es precisada por Deleuze con más interés ahora en las síntesis del tiempo que en la naturaleza de la tragedia griega.

Se puede utilizar la idea de Hölderlin de forma abstracta refiriéndonos al tiempo desencajado con la expresión  $\{\backslash\}$  en vez de la  $\{|\}$ . Al hacerlo y establecer la correspondencia con los surreales se cumple lo señalado (DR,145). El tiempo deja de ser cardinal, pues en la expresión  $\{0|1\} = \frac{1}{2}$ ,  $\{0\backslash1\}$  se entenderá como el puro orden del tiempo que alcanza esa cota. Como dice Deleuze “comienzo y final dejan de coincidir”. El final del conjunto de la izquierda no coincide con el principio del conjunto de la derecha.

### *Tiempo curvado o cristalizado.*

Aumentamos la complejidad; ya hemos considerado un tiempo relacionado con el movimiento  $T_m$ , el tiempo para un yo  $T_{yo}$  y un tiempo elástico, dado al sujeto por sus pasiones. Ahora pensaremos en cómo se curva el tiempo y en la noción de cristales del tiempo.

Narra Deleuze que en la superficie de los cuerpos flota un reflejo, el de la danza del actor Aión, monótono como los pasos del jaguar. Reflejo tras reflejo en la superficie de la laguna. Las cosas pasan, como las patas del jaguar, como las góndolas, pero en ocasiones en la proposición, en la amenaza, ¡ ça ira! ¡Juro que lo mataré!, surge el libre albedrío y el verbo anuncia un acontecimiento y con ello éste pasa del ámbito de lo meramente posible a estar bajo el dominio de la libertad. Mediante la forma poética, la metáfora expone que, mediante la acción del verbo en la proposición, el acontecimiento es llevado de la subsistencia por la voluntad a ser convocado a la futura existencia. Por efecto de la inexorable voluntad, la muerte llegará, y con ello el futuro se curva ahora sobre el presente. En el curso de Vincennes<sup>472</sup> explica:

Como lo dice el texto de Esquilo, en el momento en que Agamenón entra en su palacio y va a ser asesinado por Clitmenestra, eso ya está hecho. Pero en el momento en que Clitmenestra lo asesina, acto de desmesura de injusticia, de violación del límite, la reparación ya está ahí. Es ésta especie de destino cíclico. El tiempo es curvo.

---

<sup>472</sup> 21/03/78

La trágica referencia puede hacer olvidar que en el párrafo se tratan dos asuntos. La primera, en su parte final, que el tiempo, por la voluntad, se ha curvado. El segundo que el futuro está en el presente. “Eso ya está hecho”. Ahora.

El tiempo de Aión es lineal, (para Deleuze no para los estoicos), flujo continuo necesario de instantes de ritmo inalterable. Por el contrario, el de Cronos es curvado. Un acontecimiento que podría estar muy lejano, el de la muerte, se acerca al presente por la voluntad ;Te mataré, mañana!. Este es el sentido de *curvatura*, expresión de que, en un ámbito, la distancia ha pasado a ser distinta a la recta, y de que la expresión del tiempo que se tarda en recorrer la geodésica entre el punto de salida debe incluir la variable tiempo.

Hay una duración para la vida del hombre y es en ese círculo privado en el que puede plegar el tiempo. Hay un tiempo para sembrar en el doble sentido de que el labrador no debe dejar pasar la ocasión, en el sentido de Kairós, pero además, sino que aquel precede en seis meses, al de recoger, curva así el futuro. No es algo seguro,<sup>473</sup> pero preferimos pensarlo, hasta que no tengamos más remedio que pensar de otro modo a que en los juicios de Dios, Dios va perdiendo la paciencia.

El tiempo se curva, para un yo, entre otros casos, cuando un acto *pasa a determinar* que otro sucederá y se hace cíclico cuando retorna a sí indefinidamente, en cuyo caso no pasa a ser curvado, sino que retorna a sí eternamente. El recurso literario que expresa ésta relación entre el instante determinante y el determinado se narra en la figura de la *prolepsis*, en la que, con un salto hacia adelante, se permite al lector intuir cuál va a ser el final. Se le anticipa que el tiempo descrito es el del círculo. Es el recurso usado en el comienzo de la: “*Crónica de una muerte anunciada*”, de Gabriel García Márquez: “El día en que lo iban a matar, Santiago Nasar se levantó a las 5:30 de la mañana para esperar el buque en que llegaba el obispo”.

Intenta la ciencia del número encontrar regularidades para que al narrador le cueste el mismo esfuerzo la *prolepsis* que la profecía, pero solo en el presente eterno de Dios eso sucede. Karl Löwith reprochó a Hegel que hubiera interpretado la Historia como una marcha irreversible hacia una meta futura diagnosticando que con ello no se alineaba con la tradición

---

<sup>473</sup> Cfr. Preferimos pensar, de momento así, a pesar de que recientes investigaciones sugieren que las “constante de estructura fina”, que caracteriza la fuerza de la interacción electromagnética o interacción entre partículas con carga eléctrica y que se suele representar por la letra griega “ $\alpha$ ” (alfa), no es realmente constante sino que varía de unos lugares a otros del universo y con ello cabe pensar que de unos momentos a otros en el tiempo y con ello que las constantes no son realmente constantes.

occidental del tiempo lineal que caracteriza al progreso, sino con una tradición bíblica que entiende a Cristo como prolepsis del Buen Fin.

Por efecto de la voluntad, del libre albedrío, algunos instantes futuros mutan de modo que en ellos ya no podrá suceder una cosa u otra, como producto de una máquina de efectuación, sino lo decidido. Si es el caso, se ha producido una ruptura de simetría, la que hace futuros instantes sean intercambiables. En el caso de Clitmenestra, a partir de un presente, todos los instantes pasan a estar cargados del mismo y trágico futuro cierto: “La reparación está ahí” y por ello pasan a recorrer un tiempo curvado y todos los instantes pasan a compartir un *sentido común, fugan hacia el mismo sitio, como elementos de una serie convergente, que encontrarán con certeza sentido cuando su flujo se vierta en el mar de la reparación.*

Por efecto de un acontecimiento trágico, todos los presentes pasan a contener el pasado  $i_v$ , el instante de la violación y el de la promesa y la conciencia del instante futuro  $i_r$ , el momento en que se producirá la reparación en ellos. Todos los presentes pasan a estar teñidos de espera mientras los instantes se vierten necesaria y monótonamente. Ahora los instantes no forman una multiplicidad discreta sino de sentido

$$\overline{\{1, iv, \dots, ip \mid ir\}}_{\text{Clitmenestra}} = \text{Espera\_de\_la\_reparación.} \quad (4.5)$$

**Aion**

### *Tiempo del acontecimiento.*

Es el momento de osculación de Cronos y Aión. Fue definido por Deleuze como: “El tiempo más pequeño, más pequeño que el *mínimo de tiempo continuo pensable*” (Deleuze, 1990, 90-95), más pequeño que cualquier intervalo de Cronos, aunque debe tener otra virtud, que es la de ser mero instante. Es un tiempo caracterizado por ser el lugar de la fragua de la producción. Debe ser una realidad distinta al portón al que señalaba Zaratustra. Spinoza se refirió a él.

La batalla de toda cosa para fraguarse de ser no ocupa ningún tiempo preciso, sino un tiempo fuera del tiempo.  
(Eth, III, Prop 8)

*En Flatland: A Romance of Many Dimensions* (1884), título de la memorable novela satírica de Edwin Abbott, cuyo título fue traducido al español como *Planilandia*, se describe un

mundo de dos dimensiones. Sus habitantes eran incapaces de comprender el concepto de esfera pues solo podían ver, cuando su mundo era atravesado por una de ellas, formas de círculos, cuyo tamaño cambiaba según la esfera atravesaba el plano de su mundo. Un habitante de planilandia podía comprender el “más lejos” pero no el “un poco más arriba”, en la dimensión perpendicular al plano. Con comprensible error, claramente visto por el habitante del mundo tridimensional, la distancia entre un punto, y el situado más arriba, en planilandia es parafraseando a Deleuze: “más pequeña, más pequeña que el mínimo de las distancias continuas pensables”.

La efectuación del acontecimiento, recordamos que el acontecimiento para Deleuze, no para Whitehead, es un inquilino del lenguaje, se despliega en una dimensión ortogonal a la de las causas, pero solo es visible en las superficies y no en las profundidades de los estados de cosas. Utilizamos para codificarlo la notación que conviene al sentido. Se trata de los instantes necesarios. El mundo está lleno de acontecimientos, que tienen sentido, aunque no todavía sentido de éste o aquello. Si utilizamos la notación de los surreales corresponde este concepto con los “días de la creación” S<sub>j</sub>, en los que aparecen sucesivamente los números.

### *Tiempo flotante*

Deleuze escribió la frase: “*Hacer audibles las fuerzas que en sí mismas no lo son*”, desarrollando un estudio de P. Boulez, sobre la relación entre el *tiempo flotante*<sup>474</sup> y el *pulsado*. En *Lógica del sentido* encontramos:

El lenguaje o sistema de las proposiciones no existiría sin ésta frontera que lo hace posible. Por ello, el lenguaje nace sin cesar, en la *dirección futura del Aión* donde es fundado y esperado, aunque también deba decir el

---

<sup>474</sup> Deleuze y Guattari utilizaron conceptos de Pierre Boulez, que introdujo las oposiciones entre *estriado* y *liso* y tiempo *pulsado* y *no pulsado* en la obra *Pensar la música hoy*, donde propone un nuevo sistema *serial integral* como método de composición, desarrollando ideas de Schönberg pero aplicándolo no sólo a las doce notas, como lo había realizado la escuela de Viena, sino ampliándolo a los componentes de cada nota (timbre, intensidad, duración). La cuestión que plantea Boulez, para ser bien explicada, requiere la noción abstracta de espacio y de sus cortes, plano y línea. Boulez enseña que el espacio sonoro [abstracto] queda con la elección de una escala “estriado en cada caso de una determinada forma.” Se trata de una analogía de lo que sucede con el papel de un cuaderno cuadriculado en milímetros o en pulgadas. Las notas tradicionales ofrecen referencias al instrumentista y al público, como las líneas al calígrafo. Esas referencias a intervalos fijos, como la cuadrícula de una hoja o el trazado permiten una orientación intuitiva. No es la única opción posible la constancia en el ritmo, siendo bien útil el papel logarítmico para ciertos usos, la igualdad de los intervalos, ni el único propósito de esas referencias la clara comprensibilidad, por lo que la distancia entre las estrías puede acomodarse a distintos propósitos. En el ámbito musical si los módulos en vez de constantes son variables se obtienen espacios *curvos, focalizados o no* “Si éste módulo varía regularmente tendremos un espacio curvo focalizado; la irregularidad del módulo tendrá como consecuencia la creación de un *espacio curvo no focalizado*.” Es sutil en búsqueda de la belleza.

pasado, pero lo dice justamente como el de los estados de cosas que no dejan de aparecer y de desaparecer en la otra dirección. (LS, 50)

El lenguaje pasa a existir, en forma corpórea, en las proposiciones. En ocasiones el verbo intenta sacar a la existencia no un atributo nominal, un juicio de existencia ni es el caso en que la frase se refiere a un futuro acontecimiento, sino que utiliza un verbo en infinitivo. No dice, por ejemplo, la manzana es “verde” o el concierto se celebrará esta tarde sino: “Vivir aquí es *morir*”.

“[ ]...*el verbo en infinitivo* no es en modo alguno indeterminado en cuanto al tiempo, expresa *el tiempo no pulsado, flotante* propio del Aión”.<sup>475</sup>

Con ello el lenguaje alcanza a expresar en vez de la relación entre atributo y propiedad, o entre los atributos de dos acontecimientos los atributos de la serie en sí, las huellas en la playa de lo subsistente.

*Ahora.*

Es, para un yo, el punto de contacto entre el pasado y el presente, que de hecho no tiene real existencia, no es medible. En su curso sobre Kant, el 21 de Marzo de 1978 Deleuze utiliza, correctamente, el término matemático *cortadura*, que había sido empleado por Dedekind<sup>476</sup> en un documento cuyo objetivo era resolver la naturaleza de la *continuidad* y que se ha convertido en un recurso conocido por todos los estudiantes de matemáticas, para describirla.

Buscaba éste una *definición precisa de la continuidad* que no recurriese a nociones geométricas, siempre ilustrativas, pero imprecisas. Estableció una correspondencia entre el continuo geométrico de una recta y un sistema ordenado de números. Se corresponde con la idea deleuziana de poner en correspondencia la noción del Aión, no pulsado, pura continuidad, con un tiempo pulsado de instantes ordenados. Dedekind muestra que no se pueden poner en correspondencia los dos ámbitos, que existe un exceso en la línea real sobre los números enteros, como Deleuze percibe que existe un exceso entre el pasado y la serie de los instantes

---

<sup>475</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., 1994, p. 267

<sup>476</sup> En su texto *Continuidad y números irracionales* (1872)

Existe recurso electrónico: <http://www.uv.es/~jkliment/Documentos/Dedekind.pc.pdf>

sentidos o vividos, como existe exceso entre la eternidad de Aión y los presentes interválicos de Cronos.

Para que la continuidad fuera descrita con precisión era necesario que todos los puntos en un intervalo pudiera ser accedidos con precisión. Una cortadura (*Schnitte*) divide los puntos de una recta abstracta, sea la real, sea la que modeliza Aión, en dos clases, la de los que están a su izquierda y la de los que están a su derecha. Se demuestra que existe un punto y solo un punto en el continuo de la recta real identificado con esa intersección, como hay un solo ahora en la intersección, en el punto de contacto de Aión y Cronos. La idea de Dedekind es que todos los puntos de la recta pueden ser definidos con precisión por dos conjuntos de puntos, los situados a su izquierda y a su derecha. Sea uno de ellos, el punto “a”. Piensa Dedekind, en el ámbito numérico, que el corte, que el punto a, podría coincidir con un número racional o no y dice en el apartado 3 del texto recién citado.

Si ahora se quiere, y eso es lo que se desea, deducir aritméticamente de éste modo todos los fenómenos en la recta, entonces los números racionales no bastan para ello, y será por ello inevitablemente necesario refinar de manera esencial el instrumento R construido por la creación de los números racionales, creando nuevos números tales que el dominio de los números se convierta en tan completo o, como inmediatamente diremos, tan continuo como la línea recta.

Vemos que pretende que ha definido con precisión el exceso que sobre los racionales hay en la recta real. La idea no fue recibida sin polémica. Russell y Wittgenstein le reprocharon que no se hubiera alejado suficientemente de la geometría. Si el corte coincidía con un número irracional, o dicho de otra manera, si no coincidía con un número racional, lo que sucedía en realidad es que coincidía con una “nada”, con un “hueco”, en cuyo entorno los elementos situados a su izquierda y a la derecha tendrían que ser también “números irracionales”, (el conjunto es denso). Afirmaron que la clase de números que pretende haber identificado Dedekind no son tales, pues no se sabe el último de sus dígitos y que son un sumidero de la recta como el que ahora aparece como sumidero del presente. La idea de sus críticos es buena pero el razonamiento malo. No debería ponerse tanto apoyo en la existencia o no de un último término pues también los racionales pueden tener infinitos términos, por más que sean periódicos, pero sí es acertada la observación de que definir la clase a través de elementos que “no están allí” tiene debilidades que entendemos no es necesario concretar aquí más.

No obstante recogemos la idea de Russell, su reproche, no a la buena idea de Dedekind, la de definir con precisión la continuidad, sino a la de la aceptar la posibilidad de un método

para crear por la palabra, por la mera palabra, por pura aclamación: Debemos reflexionar sobre la viabilidad de éste tipo de *métodos de construcción*, que tanto defendió Spinoza.

En todo caso es evidente que los números surreales, sobre los que estamos construyendo nuestro razonamiento, por una parte, son más numerosos, por increíble que parezca que los irracionales, cumpliendo mejor la función de recubrir el continuo y por otra parte *no adolecen del problema de ser definidos negativamente* sino que son producidos, y que incluso podemos saber en qué día de la creación serán producidos. Con ello conservamos la idea de que la antigua noción de ahora puede ser designada y formar parte de una lógica de correspondencias en la que participen los surreales sin problema de falta de rigor.

### *Tiempo lleno de significado*

Bergson, con razón, repudió, por insuficiente, la concepción del tiempo geométrico, la mera sucesión de instantes indiferente al sujeto, *porque es insuficiente para la comprensión de los datos inmediatos de la conciencia*. Deleuze, que enfoca el problema cualitativamente, no peca de reduccionismo e identifica distintos “tipos” de tiempo, entre ellos el *tiempo sentido*, como el que, para el yo, se dilata sin fin haciendo que *el sujeto* quede *impaciente*. En otros términos, Deleuze estudia el contenido de los instantes del tiempo en su cualidad. Concibe un tiempo percibido por un yo, ritmado en sí, cuyos contenidos son generados en la efectucción de acontecimientos con sentido que lo cargan, para cada yo, de significado.

El tiempo así entendido no es un flujo pre personal de instantes que fluyen, como las gotas de la lluvia, y el pasado no meramente pasa (vergangen) sino que se nos ha dado para que pase en nosotros (geweasen). Si no lo asimilamos será tiempo perdido. El tiempo en el que se espera o en el que se anticipa puede tener distintos significados que se extraen o bien de su contenido o bien de su ritmo, lo que nos conduce a indagar en los distintos modos de producción del significado que acaba llenando el presente. Estudiaremos los tiempos con significado, pues este puede ser de varios tipos siendo el tiempo pleno de significado el límite de ellos.

### *Tiempo sentido*

El tiempo, cargado de significado *puede causar efectos, ser sentido y provocar distintas emociones*. No es el mismo el contenido del presente que recubre una soledad llena de miedo

(Angstalleinsein) que el lleno de una soledad de verano (Sommeralleinsein), o de una soledad de cuento de hadas (Märchenalleinsein),<sup>477</sup> como no lo son los tiempos en que se despliegan. Hay un tiempo para todo (Eclesiastés, 3) y Kairós es el dios de su momento. Hay tiempo para nacer y un tiempo para el acontecimiento definitivo, para morir, pero existe la ansiedad de si es ahora el debido momento, hay duda sobre si Kairós pasó y su coleta es ahora inalcanzable. La vivencia (Erlebnis) es la operación de captación que tiene como efecto fundir el acontecimiento con el presente para convertirlo en *presente que puede ser sentido*.

Hemos anticipado que no codificaríamos los tiempos vividos. No lo hacemos porque obligaría a entrar en la descripción del proceloso mundo de las facultades y las intuiciones, pero con el mero objeto de mostrar como se podría hacer, si se desara señalamos que i) Se debe identificar siempre una operación como el caso recién contado sería el *vivenciar*, que identificamos como un operador nombrado por la inicia del término en alemán  $\otimes E$ , ii) identificar su objeto, que no puede ser sino una multiplicidad iii) Situar el resultado, algebraicamente donde le corresponde, que en nuestro caso es en la conciencia donde Ts es la representación del tiempo sentido, obtenida a partir de lo dado como experiencia de la vivencia del tiempo de Cronos Tc.

Con lo que

$$\{Tc\} \otimes E \rightarrow \{Ts\} \quad (4.6)$$

En *Proust y los signos* trató Deleuze de los signos, verbales, del amor, del arte y de su relación con los distintos modos del tiempo sentido: *desperdiciado, perdido, y recuperado*. El caso paradigmático, muy recordado, se encuentra en la narración de los sentimientos de felicidad de Marcel; en la experiencia del sorbo de té, en el asociado al acto gustar la magdalena, que le concede sentir un *tiempo puro (un peu de temps a l'etat pur)* superpuesto a uno del pasado.

En el mismo instante en que ese sorbo de té mezclado con sabor a pastel tocó mi paladar... el recuerdo se hizo presente... Era el mismo sabor de aquella magdalena que mi tía me daba los sábados por la mañana. Tan pronto como reconocí los sabores de aquella magdalena... apareció la casa gris y su fachada, y con la casa la ciudad, la plaza a la que se me enviaba antes del mediodía, las calles....

---

<sup>477</sup> Mauricio Wiesenthal, 2015, 400



### *Tiempo perdido*

El sentimiento de pérdida es uno de los modos de sentir el tiempo. El “tiempo perdido” es el que no fue experimentado por la conciencia, el que nunca ha sido vivencia y no puede por ello ser recuperado en el presente. Para tratar el tiempo perdido, como podría hacerse para hablar de la belleza ignorada, Deleuze realiza una operación similar a la utilizada por Dedekind. Conceptualiza una cortadura en el *tiempo vivido*, en la que se diferencia dos clases de instantes, los que constituyen el tiempo vivido y el resto. No se trata de un tiempo desperdiciado, como el aquel con el que se reprochaba al ocioso por no emplearlo en “hacerse una persona de bien”. Se trata del tiempo jamás experimentado por la conciencia. La pérdida no se refiere a las posibilidades que el tiempo acarrea ni siquiera al contenido que acarrea sino a los propios instantes en sí. Hay que insistir en el hecho de que su inalcanzabilidad no surge de la falta de atención, como la inalcanzabilidad de la raíz de dos que tanto perturbó a los pitagóricos no nacía de la falta de diligencia en el uso de las proporciones, pues incluso con la mayor de las diligencias en su uso el irracional era inalcanzable, tanto como definitivamente perdido está el tiempo para quien lo perdió.

Algunos estados de cosas, captados por la sensibilidad, se convirtieron en representaciones, alcanzaron la conciencia: luego fueron retenidos o no, reprimidos o no, pero en su momento surgieron a la existencia, y con ellos pasaron a formar parte de los sucesivos presentes. Otros no, nunca han subsistido adheridos a algún estado de cosas, y no pueden ser traídos, porque no están contenidos en el presente porque no lo estuvieron en los anteriores presentes. Algunos elementos del pasado vivido por Marcel en Combray existieron y subsisten y al ser convocados a la existencia por el verbo, aparece la diferencia con respecto a cuando fueron, en aquel entonces convocados, con respecto a cuándo existieron. El sujeto percibe esa diferencia, como la percibe el enfermo al trazar una línea con aquellos años en que tenía salud o la anciana que pulsa la cuerda del arpa en el ángulo oscuro del salón. Por conocer esas diferencias soy quien soy ahora, soy quien *ya\_no\_es\_joven*, el *ya\_\_sin\_salud*, quien *ahora\_no\_en\_está\_en\_Combray*.

F. J Martínez<sup>478</sup> extiende el concepto pensando en la situación de la modernidad en la que “el futuro llega tan rápido que se convierte directamente en pasado sin ser podido captar como presente: es un futuro pasado”.

La calidad del tempus sentido está asociada a la capacidad perceptiva. Del mismo modo que existen umbrales perceptivos al peso o la longitud de onda de los sonidos, y de la sensibilidad a ciertos estímulos y a otros no, existen límites a la percepción del ritmo en el fluir del tiempo y límites a los efectos que es posible experimentar. En uno de los extremos no se percibe el paso del tiempo, no se percibe el cambio, como sucede a las ranas en el cruel experimento de Maturana, que sumergidas en el agua en que la temperatura se incrementa lentamente, no son capaces de apreciarlo hasta morir. En el otro la situación vital de la persona es sobrepasada por las novedades. En los dos extremos el sujeto queda congelado, *los cambios no le cambian*.

### *Tiempo desgarrador*

Hölderlin fue filósofo y poeta. En aquellas industrias se refugió. Como sus compañeros filósofos pasados y futuros habló en ocasiones utilizando el impersonal *se* y en otras haciendo explícita la multiplicidad, con el *nosotros*. Cuando habla como poeta lo hace desde la dignidad de un *yo* que ve el mundo como poesía. Es una mirada distinta a la de quienes, como Galileo miran al mundo abierto como un libro de texto, como lo vio Galileo, cuyo texto matemático debe ser descifrado colectivamente, por capítulos, por orden, sometido al yugo de la medida en infinitas reglas.

En su comentario a Hölderlin, Heidegger describe uno de los modos de hablar como *e nosotros*. A muchos [celestiales] ha nombrado, “desde que *somos habla* y podemos oír unos de otros”

Poder oír no es una consecuencia de hablar unos con otros, sino por el contrario el presupuesto que lo permite, del mismo modo que el poder oír se encuentra orientado hacia la posibilidad de la palabra y la necesita por lo que poder hablar y poder oír son igual de originarios. *Somos habla y escucha*. (APH, 42)

---

<sup>478</sup> F.J. Martínez. *Pensar hoy una ontología del presente*, Madrid: Amargord, p. 19

Somos, lo que somos desde aquel momento en que, por existir un habla, existe un yo que puede experimentar un tiempo vivido como un «tiempo que es» para él, en vez de sentirlo como un “tiempo que hay”. Sucede, en ocasiones, que *ese* tiempo es “desgarrador”, porque su desplazamiento arranca la la garra con el que pretendemos retener aquello a lo que nos apegamos, incluso a nosotros mismos. Hölderlin dice:

Es sólo desde que el «tiempo desgarrador» se ha desgarrado en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente. Somos un habla desde el tiempo en que «el tiempo es». Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo. (APH, p. 44)

Con enfoque muy kantiano surge la idea de la grieta, de que el tiempo al desgarrarse, desgarrar nuestra conciencia, a la que da forma. Heidegger recogió la idea en su comentario al poema *Memoria (Andeken)*, donde recuerda que la: “Poesía” es *fundación mediante la palabra y en la palabra* (APH, 45) y que “lo que permanece lo fundan los poetas”.

### *Tiempo determinado*

Hölderlin fundó, de nuevo, la esencia de la poesía y *determinó* una nueva forma del tiempo. “La esencia de la poesía se corresponde con la esencia de tiempo *determinado*”. (APH, 52)

Canta el poeta al tiempo de los dioses huidos y del dios venidero y en su canto aflora un *tiempo de penuria*, de doble carencia y negación: el tiempo del ya-no de los dioses huidos que es también el tiempo del todavía-no del dios venidero. Se cruzan en su obra las marejadas del mar del tiempo perdido y del mar del tiempo sin esperanza y en ese pico surgen olas que llenan el mundo de escombros. Ese tiempo determinado por la penuria entre dos momentos, recuerda al tiempo del eschaton, abordado por San Pablo en su Carta a los Tesalonicenses. El tiempo en que Cristo ya ha sido crucificado pero no ha llegado la segunda venida, porque algo la retiene.

Hay algo que en la vejez es eschaton, presencia de escombros. Su tiempo está determinado por una doble negación; la de lo mucho que desapareció y la de lo poco que todavía no es y, en medio, lo que *no se volverá a-ser*. Giorgione lo muestra visualmente, de modo ejemplar, en su retrato (1576) de una anciana, hoy en la Academia, que sostiene el pergamino COL TEMPO y Kavafis lo hace en la poesía, describiendo el dolor de vivir en la escombrera: Los días del futuro están delante de nosotros / como una hilera de velas encendidas / velas

doradas, cálidas, y vivas. /Quedan atrás los días ya pasados, /una triste línea de velas apagadas. Han buscado los artistas fijar en el lienzo el pico rapaz del tiempo. Rembrandt<sup>479</sup> pintó en 1658 una mujer desnuda desde la cintura calentándose una estufa. Muestra su imagen debilitada de modo que podamos, solo arduamente, imaginar su pasado. La senda del anciano es como el pasillo de Bécquer, un pasillo lleno de espejos, de ángulos oscuros, donde casi todas las velas están apagadas, pero donde la penumbra ya no tiene importancia porque, como dijo Goethe, envejecer es renunciar a la apariencia, es renuncia a los espejos. Spinoza, que se dió cuenta, destacó que *en los pliegues del tiempo*, la imaginación lo encuentra todo como accidental<sup>480</sup> en continuo fluctuar, *como bajo la luz de una vela*.

El tiempo así determinado no es visto por el sabio meramente como la acumulación progresiva de los restos del cruel banquete de Cronos, no es un cementerio cada vez más amplio, no es un montón, sino una *fluctuatio*, el oscilar de un paisaje brumoso, en el que hay dudas de que lo que aparece en realidad sea. Lo que aparece ¿Fue así? ¿Cómo tuvo *esa* importancia? Esa es la visión irónica del sabio cuyo tiempo fluctúa.

Occidente, aunque en la fluctuación está la belleza, teme a la *fluctuatio*, porque su vibración es el sonido de la trompeta del Juicio y por eso, ese tipo de pintura, como la de Rembrandt, causa tristeza, a diferencia de lo que sucede en Oriente donde el barco viejo, la choza desvencijada, la multitud perdida entre el humo en Edo, consuela. Junichirō Tanizaki en *Elogio de la sombra* explica una importante diferencia entre Occidente y Oriente. Allí la luz es aliada de la belleza. En Oriente la obra bella ofrece una oportunidad para captar el enigma de la sombra, lo insolito del claroscuro, el pliegue de la luz, el hojaldre de la presencia.

Kitarō Nishida (1870-1945), el creador de la escuela de Kyoto e introductor de la filosofía concebida al modo occidental en Japon, *tetsugaku*, acuñó el concepto de *basho*, lugar, en una extensa obra de la que se han publicado diecinueve volúmenes y que ha sido difundida en nuestra lengua por J. W. Heisig en *Filósofos de la nada*. Pankaj Mishra<sup>481</sup> en su muy erudita “*La edad de la ira*”, señala que a través de esta escuela filosófica el nacionalismo latente en el idealismo alemán llegó a Japon, que, e otras palabras fue el puente entre Fichte y el pensamiento japonés. En la lógica del *basho* el tiempo *no está geometrizado* y no está: “Fluyendo desde un pasado eterno a un eterno futuro”<sup>482</sup>. Escribe:

---

<sup>479</sup> Guido Ceronetti, *El monóculo melancólico*, Barcelona: Acantilado, 2013

<sup>480</sup> *Eth. II, Prop. 44 Scholium*

<sup>481</sup> Pankaj Mishra. (2017). *La edad de la ira*. Galaxia Gutenberg.

<sup>482</sup> Nishida, tomo 6: 187. Las citas están tomadas del texto de Heisig *Filósofos de la nada*,

Donde está el yo (self) de cada persona, allí está el tiempo de cada yo. No es el yo el que está en el tiempo sino que es el tiempo en el que está en el yo.<sup>483</sup>

Con otras categorías narra el hallazgo kantiano reelaborado por Deleuze desde una filosofía del devenir en la que el yo no es algo sustancial, como tampoco lo es en Deleuze. Con sutileza describe el puro flujo del tiempo en la conciencia (vivencia) del yo, sin sentido ni propósito, mostrando que podemos entrar en contacto con el *tiempo verdadero* en el borde de cada instante, como algo que es verdaderamente no-ser.<sup>484</sup> El tiempo para Nishida se autodetermina como no-ser, como un morador de las superficies, en ello recuerda a los estoicos y a Deleuze *aunque lo escribió cincuenta años antes del pensador francés*.

Deleuze pensó en las determinaciones del *tiempo vivido* en un yo que *es fundamentalmente temporal*, por su forma, teniendo una intuición similar a la de Nishida que enseña que *los cambios del yo son decididos por él mismo*.<sup>485</sup> Pero antes de demostrar coincidencias como la existente entre la tercera síntesis de Deleuze y el *empiricum factum* de Nishida y para alcanzar el propósito anunciado de completar la ontología de Deleuze con una síntesis adicional necesaria es preciso explicar las síntesis del tiempo que describe el pensador francés, lo que hacemos a continuación.

#### **4.5 LAS SINTESIS DEL TIEMPO**

En *Diferencia y semejanza* explica que el tiempo [*vivido*] es construido a través de tres síntesis independientes a las que denomina primera, segunda y tercera síntesis del tiempo. (DR, 96-165)

---

<sup>483</sup> Op- Cit. (Nishida, tomo 14, 488).

Finalizando su exposición de la relación entre acontecimiento y temporalidad, encuentra F.J Martínez en Deleuze dos lecturas posibles en la noción de eterno retorno, una pensando en Cronos y otra en Aion. El primero es un eterno retorno, cíclico, en el reino de Cronos es un círculo en el que retornan eternamente individuos o mundos completos, un eterno retorno en escala molar cosas materiales. El otro es figurado sobre la recta, el laberinto terrible de Borges, y en el cual lo que vuelve son [...] puros acontecimientos, continuamente subdivididos hasta el infinito [...] por el instante Aion, punto paradójico y aleatorio en continuo movimiento, que dibuja la traza de un único Acontecimiento, [...] suturando la fisura siempre abierta<sup>483</sup>

**Kairos** no es un gran Dios sino un daimon. Es hijo de Zeus (el que destituye la tiranía de Kronos y **queda siendo el amo del orden cósmico que no originó**), **lo que existe** y de Tijé (diosa de la suerte o de la fortuna). No podremos agarrarlo del pelo, en la ocasión, para recuperarlo cuando se esté escapando. Es bello porque, finalmente para los griegos, la belleza siempre es oportuna y la oportunidad es el único artífice de la belleza. Por esta razón, desde siempre estuvo vinculada con las artes. Hay que relacionarlo con el acontecimiento ideal. *Tiene una balanza desequilibrada en su mano izquierda pues no es su virtud el equilibrio*. Un exceso hace que permanentemente exista un deslizamiento, que hace que su balanza este desequilibrada. Para los mortales es nuestro dios más propio y el pliegue el lugar donde se unen.

<sup>484</sup> Ibid. p. 190

<sup>485</sup> Nishida, tomo 14, p. 488.

La primera, del presente vivido y la segunda, del pasado, son pasivas y la del futuro es activa. En todo caso síntesis de las dimensiones de un *tempus* cualitativo para un yo.

El filósofo idealista, o el que dialoga con ellos, debe explicar las condiciones de aparición e idealmente la génesis y naturaleza de los contenidos de la conciencia, de las representaciones que el hablante describe como *tiempo vivido* y sus dimensiones, a las que parece lógico llamar pasado, presente y futuro vividos, evitando caer en la tentación en la que cayó recurrentemente el idealismo alemán de añadir varas a la gavilla de las facultades, postulando una nueva intuición, la *intuición temporal*.

### *Síntesis del presente vivido*

En su razonamiento Deleuze, con reflexión apoyada en Hume,<sup>486</sup> parte de lo más inmediato en la conciencia, explicando la transición entre la excitación y la representación de la duración:

Cada excitación es distinta, mens momentánea, pero las contraemos en una impresión cualitativa interna en esa síntesis pasiva que es la duración. (DR, 121)

---

<sup>486</sup> José Luis Pardo en *El cuerpo sin órganos*. Reproducimos a continuación, debido a la claridad y a lo atinado de una escritura que nos vemos incapaces de resumir, un largo fragmento del trabajo de José Luis Pardo: «La teoría de las tres síntesis, en Deleuze, es muy antigua. Sin duda, remite a las tres síntesis de Kant en la Crítica de la razón pura, la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto, y también sin duda lo hace con la mediación de Kant y el problema de la metafísica de Heidegger, a través de quien se pone al descubierto, tras la lectura de las “Lecciones de metafísica” del Kant pre-crítico, que “son tres los modos de las síntesis porque el tiempo aparece en ellos y expresan la triple unidad del tiempo como presente, pasado y futuro”, y a la vez que, “si la unión originaria de la unidad esencial del conocimiento ontológico se efectúa por medio del tiempo, mientras por otra parte la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad del conocimiento puro (...), se hace patente, entonces, que ésta [la imaginación trascendental] es el tiempo originario”. Pero la estrategia de Heidegger (retroceder hasta las Lecciones de metafísica de Kant) pone de manifiesto también algo que no pasará desapercibido a Deleuze: es obvio que, en esas Lecciones, resuena no solamente la “síntesis wolffiana” de la “psicología racional”, sino que se pone de relieve que en la genealogía de esas “tres síntesis” se puede retroceder un poco más y hallar (como Kant perfectamente lo nombra en varios fragmentos de las Lecciones) que en la genealogía de tales síntesis está el asociacionismo y más específicamente, el asociacionismo de Hume. Si en el tránsito que lleva desde las Lecciones de metafísica a la Crítica, Kant ha procedido a una “trascendentalización” o “purificación” de lo que era hasta entonces solamente “psicológico” o “empírico” (aunque a Deleuze le parezca que esa operación es demasiado simplista), y si Heidegger subraya semejante transición mostrando que la des-psicologización de las síntesis y su “trascendentalización” es una “ontologización” de las mismas, Deleuze se propondrá enseguida la siguiente tarea: des-psicologizar y, por tanto, “ontologizar” el asociacionismo empirista de Hume. Así, en ES, Deleuze va a una peraltación de la imaginación en Hume que, en cierto modo, corre paralela a la peraltación de la imaginación kantiana realizada por Heidegger en Kant y el problema de la metafísica. Las famosas “tres síntesis” remiten, pues, a los tres principios de asociación: la facultas formandi (que luego se convertirá en síntesis de aprehensión en la intuición) remite al principio de semejanza (el alma reproduce en sí misma la imagen de un objeto en todos sus aspectos, ahora este aspecto, ahora este otro...); la facultas imaginandi (luego elevada a síntesis de reproducción en la imaginación) remite al principio de contigüidad (“una representación implica otra porque aquella e fue concomitante”), y la facultas praevidenti (germen de la síntesis de reconocimiento en el concepto) remite al principio de causalidad (transferencia del pasado al provenir: “siempre”).» Op. cit., pp.236y 237

Las impresiones físicas dejen *huella, en el organismo*. Recordamos que, en el idealismo, por ejemplo en Fichte, el *organismo*, el inconsciente, estaban radicalmente separados del consciente donde habitan las representaciones. El organismo experimenta excitaciones, por efecto de la acción de causas exteriores. En un acontecimiento se transforma la excitación en representación. Si no es el caso, el intervalo en que se efectuó aquel estado de cosas se pierde. Las excitaciones se acumulan en una memoria, psicológica e inconsciente, que en nuestra notación situamos en el lado izquierdo. Las representaciones de algunas de ellas surgen por la *percepción*, selectiva, que crea un tipo especial de representaciones.

J.A. Pardo explica la operación de *contracción*.

En ese momento una *nueva imagen de la memoria* se dibuja en forma de cono invertido: puesto que la memoria ontológica no contiene un solo pasado, sino una multitud indefinida de pasados según el grado de contracción o dilatación en que se tomen, y si todos esos grados del pasado coexisten virtualmente en sí, es forzoso concebir la percepción actual del presente como el grado más contraído y condensado del pasado, aquel en el que todas las percepciones y micropercepciones convergen hacia un punto. (APD, 39)

Subyace en la explicación que los acontecimientos del pasado que dejaron huella, crearon con ello, una realidad, como las lluvias que se acumulan en una cisterna, cuyo contenido tiene la virtualidad de ser vertido parcial o totalmente en el surco del presente. No nos ocupa aquí lo que de ese proceso pueda decir la Psicología, sino algo más complejo, el explicar, cómo, de la repetición de la excitación surge la modificación de algo *en el espíritu*. Es muy prodigioso que la mera repetición sea capaz de romper la barrera entre el ámbito del organismo del inconsciente inaccesible y el de la mente, el de la conciencia, en otras palabras, que la repetición tienda un puente sobre la grieta.

No hay duda de que mejor se respondería a la pregunta después de definir qué es el espíritu, pero a falta de ello, como primera aproximación se ofrece la solución de Hume, que atribuye a la *imaginación*, la capacidad de *contraer* lo repetido: “contrae los instantes homogéneos y los funde en una impresión de cierto *peso*”. (DR, 119). Geométricamente hay dos intervalos, dos huellas físicas en el Icc, cuyo comienzo está asociado a un acontecimiento. La contracción de los instantes homogéneos está asociada a la superposición de las huellas que le siguen.

El presente es interválico, pero del mismo modo que no todos los intervalos son *extensos espaciales*, no tienen por qué serlos temporalmente, como sucede en el intervalo de las notas de un acorde o en intervalo de sabores del cerdo agridulce. La contracción descrita por Pardo

no es como la que hace el mal delineante convirtiendo en las esquinas dos puntos pequeños en uno más gordo sino la que hace que un punto, se densifique, pasando a ser tridimensional o tetradimensional, como la que hace que una nota se transforme en un acorde.

El tiempo no se constituye más que en la *síntesis originaria*...que contrae los instantes sucesivos, independientes los unos de los otros. Constituye así el *presente viviente*. (DR, 20)

Esta contracción es un tipo de síntesis y como origina algo nuevo, es una síntesis originaria. Lo que sintetiza, a partir de excitaciones, casi por coagulación, es un *presente viviente* y no un intervalo abstracto. El término viviente, que también hemos utilizado en al referirnos a la nada viviente, es una metáfora útil para expresar el atributo de dinamismo en el ámbito pre personal, al efecto originado por la existencia de un impulso básico subyacente, la vida. El presente viviente, intervalo denso en la conciencia, cuando es observado por el yo empírico parece que tiene tres dimensiones, pasado, presente y futuro, como las montañas rusas en el antiguo Cinerama parecían tener profundidad, pero, del mismo modo que en aquel caso no había que salir de la pantalla para ir al fondo, el Yo “no tiene que salir de sí “para ir del pasado al futuro”.

La síntesis del tiempo constituye el presente *en* el tiempo. Esto no significa que el presente sea una dimensión del tiempo. Solo el presente existe. La síntesis constituye el tiempo como *presente vivo*; y el pasado y el futuro como dimensiones de ese presente. Sin embargo, esta síntesis es intratemporal lo que significa que *éste* presente pasa. (DR, 119) (Las cursivas son nuestras)

Esa *síntesis pasiva*<sup>487</sup> se produce mediante una *contracción* en la *imaginación*....Sobre todo no es una operación de la comprensión; la contracción no es una reflexión. (DR, 97)

La “Attente” “síntesis pasiva o contracción” es esencialmente asimétrica: va del pasado al futuro en el presente, así va de lo particular a lo general y orienta la flecha del tiempo y fue llamada por Bergson *durée*. El sujeto tiene, otras facultades además de la de la imaginación. Indagaremos ahora en la memoria y el entendimiento cuyas síntesis “se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación”.

---

<sup>487</sup> Previamente a las operaciones de la memoria es necesario justificar un fundamento. Defiende la petición en si misma: “no hay repetición hasta que una conexión ha ido establecida entre dos cosas” pues cuando una cosa *meramente sigue a otra, por accidente*, ambas permanecen independientes. Caso distinto es aquel en que necesariamente ha sucesión, siendo además distinto esperar que suceda alguna cosa, lo que se da por supuesto y esperar que suceda algo determinado.



### *Síntesis de la memoria.*

La memoria opera sobre *representaciones*, insistimos sobre representaciones ya existentes y no sobre excitaciones. Le son dadas a través de una operación, distinta, por ejemplo, a las operaciones de la fantasía. En la primera se sintetizarían representaciones de experiencias, como la de la magdalena de hoy con la de ayer, ambas del Yo, mientras que en la segunda se yuxtapondrían, sin sintetizar representaciones, como las del caballo que vemos hoy con abstracciones como las de un unicornio.

Deleuze no está escribiendo un tratado de Física, ni refutando a McTaggart, sino que tiene en mente la misma pregunta que tenían los lógicos estoicos cuando pensaban en expresiones del tipo “hay un concierto esta tarde”. Los lógicos estoicos se preguntaban las condiciones bajo las que ese *hay* pasa a existir, en que la expresión pasa a un ámbito donde tiene sentido aplicar una lógica de lo verdadero y lo falso. Deleuze se pregunta sobre las condiciones en el que las expresiones “*es* el caso que hay un pasado” y “*es* el caso que hay un futuro” tienen sentido y si es el caso que el pasado pasa a existir. El sujeto, que, mediante la imaginación ha creado el *presente viviente*, dispone de la arcilla con la que crear un pasado y con el entendimiento el túnel del futuro.

La memoria reconstruye los casos particulares como distintos, conservándolos en el espacio tiempo que les es propio. (DR, 121)

Debemos hacer estación. Hemos identificado una síntesis del tiempo originaria, la del presente viviente y antes de postular síntesis adicionales, se debe recordar que las síntesis son operaciones y el esquema tríadico de construcción de Deleuze exige, con razón, determinar en cada tipo de operación, en este caso las síntesis: lo indeterminado, el operador, el determinador y lo determinado y que de cada cosa debe encontrarse su fundamento. Por eso escribe: “[...]debemos distinguir la fundamentación del fundamento”. (DR, 132)

Deduce, con un razonamiento heredero de las leyes de aplicación del principio de razón suficiente, como Schelling concluyó que el fundamento de lo espiritual, Dios, tendría que ser material, que el fundamento del tiempo, por ser su fundamento, tiene que ser de otra naturaleza distinta a él y escribe: “El *fundamento del tiempo es la Memoria*.” (DR, 133), y además: Es preciso concebir otro tiempo en el que se opere la primera síntesis del tiempo. (DR, 132), recordando sin duda la tradicional incapacidad de los físicos para pensar en un tiempo absoluto.

Escribe: “[...] la síntesis... remite a esa síntesis pasiva *más profunda* que pertenece a la memoria” y concluye: “La memoria es la *síntesis fundamental* que constituye el ser del “[*pasado vivido*].” (DR, 109), y añade a la síntesis original, otra fundamental.

[La costumbre] es el suelo que se mueve ocupado por el presente que pasa, pero la memoria es lo que hace pasar al presente: “La costumbre es la *síntesis originaria* del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la memoria es la *síntesis fundamental* del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente).<sup>488</sup>

Se ha dado en la frase el salto desde la síntesis originaria a la fundamental. Se ha pasado a la síntesis del fundamento del presente. El pasado pasa en la proposición a ser porque existe la facultad de la memoria que permite su verificación empírica, como en el “hay un concierto esta tarde” pasa a ser verdad cuando el sujeto recibe la confirmación en su conciencia del acontecimiento.

Escribe Deleuze:

Por otra parte, todo el pasado, el conjunto de instantes, coexiste, [*la notación lo soporta*], con el nuevo presente, [evidentemente pues es una de sus dimensiones], lo que hace que el presente, no sea más que la totalidad del pasado *contraído*.

El tiempo del sujeto, su presente actual, está articulado, está hojaldrado, con el tiempo de su fundamento. En el Alzheimer y en otras demencias se desmorona ese hojaladre, no hay para cada presente su no ser presente y se produce un hundimiento del sujeto. Edipo es un caso paradigmático de quien intenta alcanzar su pasado para llegar a ser completamente él, para restaurar la integridad de su ser, para no ser un subsistir, para reparar su *máquina de efectuación*. Por no poder articularse con su pasado, no es lo que *es* porque no es lo que ha sido. Edipo como el paciente de Alzheimer, por no poder sintetizar, la dimensión del pasado en el presente, pasa de ser *un* sujeto barrado a un *algo* in\_conexo. Parafraseando a Pirandello pasa a ser un ser en busca de ser “un” algo.

El futuro y el pasado aquí no son determinaciones dinámicas del tiempo: son características formales y fijadas que siguen una forma a priori como si comprendieran una síntesis estática del tiempo. La síntesis es necesariamente estática, ya que el tiempo no está ya subordinado al movimiento; el tiempo es la forma más radical de cambio. Pero la forma de cambio no cambia. (DR, 89)

---

<sup>488</sup>DR, 107

En el pensamiento mítico, los dioses cohabitaban con los seres humanos, lo divino y lo humano se encontraban del mismo lado de la grieta. En el *Edipo Rey* de Sófocles se describe la aparición de una grieta todavía más prodigiosa que la que escindió por división a seres mitológicos en los dos sexos humanos. En Oriente la grieta entre los dioses y los hombres, se presentó como dada en los libros sagrados. Los libros había sido dictados por un Dios trascendente; eran sagrados. En Grecia dioses y seres humanos convivían, convertidos en un “Uno ilimitado”, y fueron “purificados” a través de la ‘ilimitada separación.<sup>489</sup> En la tragedia de *Edipo Rey* se describe éste desagarramiento, ésta *radical separación* entre Dios y los seres humanos, como el momento del mayor de los sufrimientos. En ese instante Dios desaparece, para siempre, del tiempo vivido y Deleuze, situación que Deleuze describe como una doble desviación: ‘Dios rechaza (turns away) al hombre que rechaza a Dios’<sup>490</sup>. Este se convierte en un ser *aplanado*, queda convertido en sombra, sobre el plano de del momento presente

En la más extrema forma de sufrimiento... no existe nada más que las condiciones del espacio y el tiempo. En ella el ser humano se olvida de si mismo *porque existe enteramente para el momento*. (Hölderlin, 1969, 736)

Describe Hölderlin ese estado como aquel en que no existe en la conciencia nada, salvo las condiciones del tiempo y el espacio. Desvanecidas las normas, es el momento de la plena libertad que no está cubierta por el consuelo apaciguante de la costumbre, donde los dioses no garantizan el futuro. Surge así un presente vacío, sin más que la nada por más que sea viviente, como una tumba vacía, sin cuerpos, sin pecios, sin pasado y la temblorosa vela filosófica que lo recorre no puede sino cortar la oscuridad.

Ese mundo aplanado, cruel tierra de sombras, es totalmente distinto el que describen los libros sagrados, como cuando el salmista (130, 6) narra una conexión expectante: “De vigilia en vigilia, de mañana en mañana/espera el alma en mi Señor”. En este mundo el *presente viviente continuo está cargado de esperas*, es el tiempo del hombre de fe, que es a su vez distinto del tiempo del sabio que no espera nada y menos de nadie, porque el sabio ha llegado, arrojándolo todo, al *vacío viviente*, y el vacío viviente es puro ser. Por eso la oración del sabio es la *oratio vacui* a diferencia de la del santo que es una *oratio laude*.

---

<sup>489</sup> Hölderlin, 1969, p. 736 Hölderlin, Friedrich (1969) ‘Anmerkungen zum Oedipus’, in Friedrich Beißner and Jochen Schmidt (eds), Hölderlin: Werke und Briefe, vol. 2, Frankfurt am Main: Insel Verlag, pp. 729–36 Citado por A. Voss

<sup>490</sup> Deleuze 1978b (Kant), p. 4

### *Síntesis del entendimiento.*

Analizaremos a continuación la tercera de las dimensiones; el futuro. Para introducir y explicar la tercera síntesis del tiempo, Deleuze nos sorprende, otra vez, con sus recursos inesperados, considerando la diferencia existente entre el cogito cartesiano y el kantiano.

Enseña que Descartes señala dos dimensiones del cogito, la determinación y la existencia indeterminada, a las que Kant añade la dimensión de lo *determinable*. Con prodigiosa cabriola se conectan éstos hechos con la afirmación de que, según Kant, la forma según la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo. Un salto de esa magnitud obliga a un excursus sobre el pensamiento de Kant, al que Deleuze dedicó una enorme atención, primero para elogiarlo:

El conjunto de las creaciones y de las novedades que el kantismo aportará a la Filosofía gira alrededor de un cierto problema del tiempo... [é]ste aporta ..Una concepción completamente nueva del tiempo, creando conceptos que hacen posible su expresión <sup>491</sup>filosófica. (Deleuze, 2008, 19)

Para, a continuación, descargar sobre él su artillería.

Recordaremos primero la posición de Kant, luego, en un apartado, la de los idealistas alemanes, para concluir destacando lo notable de la tercera síntesis deleuziana, como paso previo a sugerir que es incompleta y proponer una cuarta.

## I

Hasta Kant, el tiempo había sido concebido en base al movimiento, en un marco astronómico, la 86.400 av parte del periodo de rotación medio de la Tierra alrededor de su eje. Kant cambia radicalmente el enfoque y piensa en el tiempo, ya no subordinado al movimiento

---

<sup>491</sup> Cfr. Sobre la expresión. *A shock to thought: Expression after Deleuze and Guattari* Editado por Brian Massumi, Routledge, 2002

o psicologizado, sino como una “forma pura vacía de la interioridad”, *que no cambia en sí misma*, que permite pensar en todos los modos en que cambian las apariencias, aunque su forma en sí no cambie. Espacio<sup>492</sup> y tiempo le son dados (al: gegeben) a un sujeto.

Deleuze le critica con el argumento de que su obra supone sólo un supremo esfuerzo para salvar el mundo de la representación. (Deleuze,2012,143) Cree que en su lectura, el tiempo se presenta como una pura línea (formal), que escinde al sujeto en dos partes, {transcendental|empírica}, desiguales, dejándolo al modo del caballero demediado de Italo Calvino, roto por la acción de turco en su mitad buena y su mitad mala. Reconoce sus aportaciones que describe poéticamente haciendo referencia al tiempo desencajado de *Hamlet* y a la expresión: “Yo soy un Otro” de Rimbaud<sup>493</sup> y juzgando que suponen una revolución copernicana.<sup>494</sup> Pero le parece insuficiente.

Hacemos estación de nuevo y recopilamos los materiales de que disponemos. i) Se han mostrado las consecuencias del desencajamiento de los goznes, que permiten la percepción de un tiempo interior más o menos lento, según las ocasiones, ii) se ha mostrado un proceso que fracciona al sujeto mediante la forma vacía y pura del tiempo, por cuyo efecto es posible distinguir entre el Yo (Je) del “yo pienso”<sup>495</sup> y del “sujeto empírico”. Argumenta Deleuze que el primero, es ya ‘un otro’ en el pensamiento, mostrando su analogía con la fórmula de Rimbaud y con el concepto clínico de esquizofrenia: “Kant trae a la Filosofía la esquizofrenia en el principio”.<sup>496</sup> El razonamiento que subyace es que no nos podemos conocer *directamente*, sino que nos debemos conocer como fenómeno y con ello *como* si fuéramos otro. Mientras que los idealistas alemanes utilizaron los conceptos de *yo puro* y del *yo trascendental* distintos ambos al *yo empírico*, ahora la forma de expresar la escisión entre el yo trascendental y el empírico consiste en afirmar que el Yo está fisurado, hasta aquí no es excesivamente desafiante, y además

---

<sup>492</sup> Una tarea por hacer es la descripción y comprensión de estos modos de “lo dado”. Entre sus aspectos se encuentra el problema de la superación de la ceguera, formulado por William Molyneux y referido por John Locke en *An Essay Concerning Human Understanding* (1689). Se resumen en; decidir "Si alguien nacido ciego que puede sentir la diferencia entre las formas como esferas y cubos por el tacto, podría, si se le pudiera dar la capacidad de ver, ahora sin poder tocar, reconocer esos objetos por la forma, en base al esquema que ya posee". Las enseñanzas de los casos curados en operaciones de cataratas por Marius von Senden 1932 y narradas en *Space and Sight* aclararon la cuestión. No se puede. Iluminaron la distancia que existe entre la recuperación de la vista y el uso eficaz de ese fenómeno que es la visión. Parece claro que la realización de un experimento, incluso mental que comprenda el tiempo, es más complejo. Uno de los pacientes decía constantemente ¡Qué bello!. Si un experimento mental alguien alcanzase repentinamente la duración, la durée ¿Qué diría? ¿Quizas ----- ¡Que angustioso!.

<sup>493</sup> Cfr. *Kant y el tiempo*, p.64. Contendida en las Cartas. Se detalla en la p.64 y siguiente del texto de Deleuze

<sup>494</sup> (Deleuze, 1994, 86)

<sup>495</sup> La noción de sujeto larvario, yo local y parcial, será retomada posteriormente en el Anti Edipo y puesta en relación con la noción de Guattari de ‘máquina deseante’ y con la noción de M. Klein de ‘objeto parcial’

<sup>496</sup> Citado por Voos. Deleuze, 1994: en 58

que está escindido por la forma vacía y pura del tiempo, lo que es más comprometido y conduce a necesitar la distinción entre la determinación del Yo pienso, lo indeterminado del Yo soy y *la forma de lo determinable*. (DR, 117), iii) iii) el tiempo de la antigüedad ha perecido junto con los dioses y los cielos, y ha nacido un nuevo tiempo, puro y vacío, el de la verdadera subjetividad que corta directamente *a través de la conciencia* del sujeto moderno.<sup>497</sup>

La solución kantiana, no hay duda, mueve a la reflexión. Si “el” sujeto está escindido: ¿Por qué hablar de *unidad*?

Kant, en *La Estética Transcendental* estudia por separado el espacio y el tiempo y en cada uno de los casos realiza la *Exposición Metafísica* y la *Exposición Trascendental*. El tiempo aparece como forma del *sentido interno*, esto es, como forma del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. El tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos. No se refiere a una figura ni a una posición, etc., sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior [...]. El tiempo es la *condición formal a priori* de todos los fenómenos.<sup>498</sup>

La solución propuesta del problema utiliza una reformulación de la relación del yo transcendental con el yo empírico, en el presente, que tiene que tener la forma del tiempo, junto con una versión occidentalizada de la distinción tan querida por la filosofía hindú del “observador” y lo observado. Acompañamos a Deleuze en otro ejercicio de creación de *monstruos* en el cuerpo de aquellos a los que se aproxima. En este caso de Kant.

Existo. El “Yo pienso” expresa el resultado del acto por el cual determino de una concreta manera mi existencia, la de *mi mismo*. La existencia está, por tanto, ya dada; es previa, pero decidir la mejor manera de cómo determinar ésta existencia, es decir, de poner alguno entre los elementos diversos que le pertenecen, precisa una intuición del *sí mismo*.

Esa intuición de lo necesario para poder recibir una forma, debe estar fundamentada sobre una forma a priori, ya que en caso contrario no podría recibirla desde ese fundamento. Si no tengo otra intuición de mí mismo, distinta de aquella que intuye lo que hay en mí determinante, antes del acto de la determinación, es el caso que yo no puedo determinar mi

---

<sup>497</sup> Daniela Voss, The third synthesis of time, *Deleuze studies*, p.196

<sup>498</sup> KrV, B49 - B51.

existencia como la de un ser espontáneo, sino que solamente me represento la espontaneidad de mi pensar.<sup>499</sup>

No es en absoluto trivial saltar desde la cita de la KrV a la afirmación de Deleuze, ver el momento de la concepción del monstruo.

Comienza por señalar que el “yo pienso”, determinado, es la expresión de un acto en el que el Yo empírico ha determinado lo que estaba indeterminado hasta ese acto, su pura existencia.

$$\text{“Yo”} \otimes \mathbf{D} \square \{ \text{“Yo pienso”} \} \quad (4.7)$$

Para poder realizar la operación de determinación hace falta la existencia de una forma a priori. La brillante solución de Kant “[*esa forma a priori*] es el tiempo que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable”. Espacio y tiempo son considerados *condición de posibilidad*, condición trascendental, formas a priori trascendentales, formas del sentido interno: Son *intuiciones*<sup>500</sup> necesarias para que existan sensaciones. Son condiciones de la sensibilidad<sup>501</sup>o de forma más precisa, condiciones para que las intuiciones sensibles puedan ser representadas. Por ello ha podido afirmar: “[ ] a priori, es decir, el *tiempo que es sensible* y pertenece a la receptividad de lo determinable.”

---

<sup>499</sup> E. Kant, *Crítica de la razón pura* (1781-1787), págs. 274-5. Traducción de Perojo, Aguilar, Buenos Aires, 1967.

<sup>500</sup>La filosofía piensa los acontecimientos, en las alteraciones, intentando alcanzar conocimiento (episteme) sobre ellos, más que noticia de su mera apariencia. Platón creyó que el único cierto posible es el alcanzado a luz eterna de las *ideas*, mientras que Aristóteles dignificó el alcanzado en la experiencia a través de los sentidos. La validez de ese conocimiento depende de la validez de los contenidos mentales que les dan forma. En el siglo XVII se entendía por idea cualquier contenido mental y el problema de la verdad del conocimiento quedaba reconducido al de la verdad de los contenidos mentales. Entre los posibles contenidos mentales se encuentran los alcanzados a través de los sentidos y los logrados por reflexión. La calidad de la noticia sobre el exterior viene dada por la calidad y funcionalidad de nuestra facultad de representación para adecuarse al objeto del conocimiento. Descartes defendió un método para llegar al conocimiento a partir de ideas claras y distintas y Kant concluyó que de las cosas en sí este conocimiento no era posible, pero que si era posible extraer conocimiento de las ideas, de las representaciones. Con ello existe una intuición originaria o primordial de los contenidos de la conciencia cuya existencia le ha sido conferida por el ser humano por la especial naturaleza de su objeto y otra la más común la intuición sensible, no originaria, de los objetos que nos afectan. Se alcanzan por intuición (pura) las meras relaciones de lugar y de cambio de lugar. Las intuiciones y la autointuición son re-presentadas tal como aparecen. La representación es de algo y por ello esta cargada de alteridad

<sup>501</sup>Kant tomó la distinción entre lo sensible y el entendimiento de Baumgarten (1714-1762). Su tesis doctoral versó sobre la distinción entre el mundo sensible y el inteligible.

Nos encontramos en un terreno muy delicado. Con este enfoque espacio y tiempo son intuiciones previas a las sensaciones. Recordamos que se requiere la sensibilidad para distinguir el Yo del No\_Yo luego estas intuiciones son anteriores al surgimiento del Yo empírico en la conciencia y del Yp que acompaña a todas las representaciones. Considera entonces al espacio y al tiempo como *dimensiones del sujeto trascendental*, pues son las dimensiones de lo alcanzable por la intuición *de cualquier sujeto empírico*, aunque no deban ser consideradas como *formas a priori conceptuales*, porque el espacio y el tiempo no son propiedades del concepto. Siendo la forma *del sentido interno* habrá que aceptar que el tiempo es la forma con el que se intuye al Yo. La forma de la intuición inmediata es tal que confirma todo lo intuido y entre ello la intuición de que “yo existo”, da forma al Yo puro fichteano y; da forma al yo trascendental y lógicamente a todo lo que alcanza la conciencia.

Con todo, algo rechina en (4.7). ¿Cual es la génesis de la forma {}? Aceptemos con Kant que el tiempo no pase, sino que sea la existencia, lo transitorio lo que pase en él. Con ello al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustanci: .“Sólo desde ésta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos. (KrV A 144 / B 183)

Propone Kant, lo que mostró Newton que existía en el ámbito del espacio, una referencia absoluta a la que referir el tiempo. Tras describirlo como forma *necesaria*, intenta justificar en qué medida es infinito, y para ello recurre a un *tiempo al modo del absoluto newtoniano, como tal ilimitado* cuya representación, como la del espacio es la de algo ilimitado. Explica entonces que hablar de *infinitud del tiempo*, quiere expresar simplemente que cada magnitud temporal determinada, solo es posible introduciendo limitaciones en un *tiempo único* que le sirve de base. Con ello la originaria representación tiempo debe estar dada como ilimitada. La magnitud de un objeto solo puede representarse por medio de limitaciones, por lo que la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que estos contienen solo representaciones parciales), sino que debe darse en una *intuición inmediata*. (Kant, 1978, 75)

Se han acumulado progresivamente noticias que pueden no encajar entre sí, si no son perfiladas: i) el tiempo es la forma de una sensibilidad con la que nos intuimos a nosotros mismos; ii) en cada representación se *producen acotaciones a un tiempo único* que le sirve de



base, que es un *a priori*; iii) la representación del tiempo así intuitivo es ilimitada y solo puede captarse por la intuición.

Kant piensa, además de en la forma de la escisión en el Yo, en el espacio y tiempo newtoniano, del tiempo de la Cosmología.

En la Crítica de la Razón Pura *oscila entre los dos objetos del pensamiento*, por lo que el lector debe estar atento a suplir lo que Kant, como la crítica justa de Deleuze señala, no distingue bien. En unos casos es:

Ya que admitimos que, incluso tras haber sido eliminadas todas las cosas existentes, quedan dos cosas infinitas que no son sustancias ni algo realmente inherente a estas, pero sí algo que existe, es más algo que condiciona necesariamente la existencia de todas las cosas. (Kant, 1978, 89)

En otros es:

“El tiempo es una representación (luego es un contenido de la conciencia) que sirve de base a todas las intuiciones” (CRP, A 31.,69)

Deleuze intenta explicar esa grieta *en el interior del sujeto escindido sin considerarla un “a priori”*

En *Diferencia y repetición* acentúa su discrepancia, quizás para construir una suerte de nueva *Estética Transcendental* más profunda que la de Kant, utilizando los materiales elaborados por los idealistas, porque en el proceso por el que el idealismo pretende superar a Kant se genera un nuevo pensamiento sobre el tiempo, en el que, siendo importante el tiempo sensible, esa forma del sentido interno, existe al tiempo un esfuerzo para pensar un concepto de tiempo dentro del marco dialéctico. Parece obligado resumir estas aportaciones.

## **4.6 EL TIEMPO EN EL IDEALISMO ALEMÁN**

### **4.6.1 FICHTE**

En el tratamiento de la *anticipación de la percepción* (Kant, 1978, 89; CRP, A31, 69) Kant distinguió en la experiencia, un momento objetivo dado por su contenido y uno

subjetivo dado por la forma y consideró al espacio y el tiempo *formas puras* de la intuición sensible y condiciones de posibilidad de toda experiencia.

Fichte ofreció, *además*, una forma de deducción de la génesis del espacio y tiempo.<sup>502</sup> Su razonamiento consta de los siguientes momentos: i) espacio y tiempo son estructuras a priori del conocimiento, hasta aquí es kantiano; ii) no es adecuado considerarlos como algo dado al sujeto y han de ser *producidos*; iii) el comienzo de la investigación debe comenzar en la *espontaneidad del Yo*; y iv) pueden ser deducidas de la interacción entre sujeto y objeto que ocurre en la actividad *pre consciente del Yo*.

Este concepto [de tiempo] es decisivo para el sistema de la Doctrina de la ciencia, así como en general para todo el idealismo. Muestra la relación de nuestro sistema con el kantiano y, en particular, con el sistema de la Crítica de la razón pura. De la génesis de este concepto depende sobre todo [este sistema], pues sólo de esta manera se mantiene correctamente el idealismo crítico. La tarea es, por tanto, la siguiente: *unificar lo diverso del sentimiento* [das Mannigfaltige des Gefühls] derivado de una determinación de la voluntad.<sup>503</sup>

En el *Fundamento de la Entera Ciencia del Conocimiento*, síntesis E, compara su tratamiento con el de Kant.

Kant demuestra la idealidad de los objetos a partir de la idealidad presupuesta del espacio y el tiempo; nosotros, por el contrario, probaremos la idealidad del espacio y el tiempo a partir de la idealidad demostrada de los objetos. El requirió objetos ideales para llenar espacio y tiempo. Nosotros requerimos el espacio el tiempo para localizar los objetos ideales. De aquí que nuestro idealismo, aunque crítico y en caso alguno dogmático, va un paso o dos más allá del suyo.<sup>504</sup>(La traducción es nuestra)

Deberemos comprender si la naturaleza del proceso de producción es algún tipo de contracción, de síntesis o de otro tipo distinta.

Piensa que la grieta entre el mundo sensible y el suprasensible puede ser puenteadada y que el tiempo es el puente. Con dudoso argumento y recurso retórico dice:

[En Kant] *no hay puente* entre el mundo sensible y el suprasensible. Pero eso es porque en la Crítica de la razón pura pensó el Yo de forma unilateral y sólo como ordenando lo múltiple, no produciéndolo. La Doctrina de la

---

<sup>502</sup>Acosta, E. (2014). The deduction of time and space in J.G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26,69-78.

<sup>503</sup> GA IV/3, p. 124Apuntes de Halle. Trad. de José Luis Villacañas y Antonio Ramos, op. cit., p. 110.

<sup>504</sup> Fichte, J. G., (1991). *The Science of Knowledge*. Edit. and transl. by O. Heath & J.Lachs. Cambridge: Cambridge University Press., p.171, fn

ciencia *tiende fácilmente ese puente*. Para ella el mundo inteligible<sup>505</sup> es la condición del mundo de los fenómenos.<sup>506</sup>

*El tiempo* es [...] el elemento intermedio entre el mundo sensible y el inteligible.<sup>507</sup>

Una cosa es una grieta insalvable y otra un puente por más que los dos sean intermedios. Ofrece una solución que bien puede ser calificada como otros hicieron junto con las de Schelling de dogmática y Deleuze lo denunciará con razón.

Mientras que la solución de Kant, conforme al modelo de pensamiento de la Crítica, es construida con elementos del lado del sujeto |S> que son utilizados para proponer una explicación a la forma de determinadas representaciones, la afirmación de Fichte de la existencia de un puente <O| |Tiempo| |S> *tendido fácilmente* no está suficientemente soportada. En todo caso evitaremos centrarnos en la metáfora, para acudir a lo principal, que Fichte, identifica.

Como otros que se acercan a la grieta, utiliza el concepto de *intuición* pero con la novedad de encontrar en ella la *síntesis unificadora de las actividades del self* (al: Ich) y del no-self (Nicht-Ich), síntesis de intensidades, generadora de equilibrio o resultante. Se trata de un tipo de movimiento que luego ha sido muy querido por algunos filósofos, como Walter Benjamin, que gustaba de pasar el cepillo de la historia a contrapelo “die Geschichte gegen den Strich su bürsten”, que trabajan centrados en el encuentro con los nudos. La intuición surge en el momento en que el sujeto, que busca un deslizar del pensamiento lógico, demostrativo, experimenta la presencia de la grieta, como resistencia, en su progreso hacia el infinito (barrera que es necesaria ya que si no sería infinito), hacia lo absoluto. Su solución quizás peque de solipsista y quizás de vanidad, pero responde al carácter de Fichte. Entiende con criterio criticable que el filósofo, eso sí, al menos no dice que sea solo él, alcanza intuiciones que no son accesible al resto de los mortales. Con esta confianza enseña que cuando en la progresión de su avance lógico, desde el sujeto al objeto se acerca a la grieta, recordemos que es un avance lógico como el de Cantor hacia el concepto del infinito, por un prodigio, se activa la intuición

---

<sup>505</sup>Un paradigma de la infinita inteligibilidad lo constituyen las matemáticas pues en ella los tres términos, inteligible, objeto matemático y lo inteligido se sintetizan en uno. Al realizar la síntesis señalada se produce una creación ex\_nihilo y en términos deleuzianos se produce una repetición del acto creador inicial.

<sup>506</sup>Las referencias pertenecen a la J.G. Fichte. Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften, ed. R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitsky, Stuttgart, Frommann, 1962 y ss, GA, seguido de serie en números romanos, y tomo y página en arábigo..GA IV/3, p. 424. Cita tomada de Ana Carrasco Conde Fichte y la deducción del tiempo en la WLNK (1798) *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.o 34, 2014, pp. 55-66. UNED, Madrid

<sup>507</sup> GA IV/3, p. 434

que permite unificar las actividades del Self, tender el puente entre sujeto y objeto y, en resumen, por ensalmo encontrar la pasarela al Principio.

Ahora bien, aunque el salto parece desmesurado, y su confianza excesiva, la dirección en la que salta es la buena. Cree Fichte que *las intuiciones tienen que ser pensadas como fuerzas*<sup>508</sup> lo que es inspirador y tiene la virtud de situar el problema en el terreno del *fundamento*, conforme a nuestra metáfora en el interior de la laguna. El objeto su investigación es la existencia de intuiciones (dos fuerzas opuestas) y la relación entre las ellas.<sup>509</sup> Reconocemos las dos fuerzas kantianas y las dos existentes en el Grund de Schelling en una línea de pensamiento compatible, en éste sondeo de los fundamentos con la aproximación deleuziana. Cuando se desea poner en relación el pensamiento de los filósofos idealistas con Deleuze la aparición de los términos, fuerza, intensidad, es clave, pues nos acerca siempre al fondo de la laguna, a los fundamentos. Retornamos al tiempo.

Fichte concede, por razones metodológicas, mucha más importancia a la deducción del espacio, que la del tiempo,<sup>510</sup> que trata en segundo lugar:

El concepto de tiempo depende de ese poner los elementos DISCRETOS unos *junto* a otros. [Aber] Si juntaran uno y luego de nuevo sólo uno, etc., entonces no surgiría para mí nada diverso, pues para mí no soy uno. Pienso en x, y, z y entonces soy primero [erst] x, [dann] y, [dann] z. [Nun] Si x, y, z, tienen [wenig... ein] en común, la conciencia [no] puede hacer una comunidad de x, y, z.<sup>511</sup>

Ana Carrasco Conde en *Fichte y la deducción del tiempo en la WLNK (1798)* explica que Fichte enseña que Kant se había limitado a considerar que lo inteligible ordenaba lo sensible, cuando en realidad no lo ordena sino que lo produce a través de una actividad que no puede ser entendida en ningún caos como creación, sino como un proceso fundado en el querer. De este modo el Yo no crea el tiempo, ni se encuentra en él como condición de posibilidad de lo sensible, sino que es deducido del movimiento generado por la, voluntad, esto es, por el querer mismo del Yo. En el texto estudia la relación entre el querer que se encuentra como fundamento de la actividad del Yo y una deducción del tiempo alternativa a la kantiana. Intentamos resumir la dicción fichteana con la enseñanza de Carrasco Conde en la expresión

---

<sup>508</sup> Fichte, 1964, 201 Citado en Acosta (2014), haciendo referencia a Fichte, J. G., (1964), Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen J. G. Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

<sup>509</sup> Fichte, 1964, Op cit. p. 194

<sup>510</sup> Fichte 1964 Op cit 206

<sup>511</sup> GA IV/3 p. 434.

$$\{\bullet|(Yp, x), (Yp: y); (Yp, z)\}_{Yo}^{NORMA} = \text{Tiempo} \quad (4.7)$$

**QUERER**

Describe un proceso donde aparecen “elementos discretos”, representaciones, en una serie, (lo que supone un orden) reclamando el pensador algo (todavía no es una síntesis) que los ponga uno al lado de otros (mínima organización). Hasta aquí nada que pudiera criticar Deleuze, pues son momentos anteriores a la síntesis del presente. Ahora bien, es necesario explicar la producción pues hasta este punto no se ha descrito más que meras posibilidades y condiciones que serían necesarias para que surgiera un efecto deseado.

Mi querer no es en el tiempo, ya que no está condicionado por nada, pero al mismo tiempo el querer se da en el tiempo: y dado que la actividad del Yo originada por el querer no se pierde en el infinito sino que encuentra siempre un límite esencialmente constitutivo del Yo, el Yo sólo puede percibir su estado paulatinamente y captando cantidades discretas que se dan dentro de una serie ordenada: todo se da de un solo golpe (im einem Schlage).<sup>512</sup>

El *querer* lo codificamos como viene siendo habitual en el lugar que nombra el motor de la multiplicidad continúa considerada y lo producido en el lado derecho. Utilizamos la notación para recoger la idea de Fichte explicada con el concepto de «**querer**», una forma de la voluntad, del **deseo**:

$$\{\bullet|serie\_ordenada\_producida \dots\}_{Yo}^{NORMA} \quad (4.8)$$

**querer**

Fichte considera no un tiempo\_en\_sí, sino un tiempo para\_el\_yo\_que\_produce, pero producido, y nos insta a no considerarlos tiempos distintos, pues son vicisitudes del sentimiento.

Los sentimientos se dan pues an sich [...] en el tiempo y por eso se perciben en el tiempo. Debemos profundizar en este asunto y evitar esos dos tiempos.<sup>513</sup>

---

<sup>512</sup>Cita Carrasco\_Conde, p. 59, Cfr. GA IV/3, 328.

<sup>513</sup> GA IV/3, p. 433

Después de exponer la forma en que Fichte conceptualiza el tiempo, recordaremos el modo en que describe sus dimensiones: i) No existe el pasado en sí mismo sino *solo en relación* con el momento presente pues en caso contrario sería una cosa\_en\_si\_misma. ii) La *experiencia del pasado*, desde el punto de vista trascendental es el presente; iii) La experiencia del pasado es condición de posibilidad de la del presente; iv) La autoconciencia depende de la temporalidad y requiere al menos dos momentos.

Desde el punto de vista trascendental necesitamos utilizar dos momentos sucesivos. Estamos en uno y nos proyectamos para acotar un intervalo con un segundo momento presente o futuro.<sup>514</sup>

Al menos tres de los cinco elementos destacados son coincidentes con el pensamiento de Deleuze, aunque Deleuze, en la descripción de sus síntesis, ofrezca una solución distinta que la *síntesis por proyección*.

Destacamos que: a) Existe en la obra de Fichte una voluntad, traducida en un embrión, de la necesidad de producir el tiempo lo que supone un antecedente de la propuesta de Deleuze sobre las síntesis del tiempo, b) Existe una similitud estructural entre la solución dada a la colisión de intuiciones entendidas como fuerzas a la solución dada por Schelling en *Las Edades del Mundo* y al interés por el fundamento propio de Deleuze.

Sin duda que existirán, diferencias entre el pensamiento de ambos, pero en el marco de una aproximación semejante.

#### 4.6.2 SCHELLING

Si la ontología del tiempo de Deleuze es destacable, no lo es menos la de Schelling que, “junto con el tratado aristotélico de la Física IV, el libro XI de las Confesiones de San Agustín y los análisis kantianos de la Crítica de la razón pura han sido calificadas como cumbres de la historia de la filosofía en relación con el problema del tiempo”.<sup>515</sup>

---

<sup>514</sup> Acosta, E. (2014). The deduction of time and space in J.G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26, pp. 69-78.

<sup>515</sup> David, P., «Prólogo. El sistema de los tiempos», en SCHELLING, F. W. J., *Las edades del mundo*. Textos de 1811 a 1815 (ed. de Jorge Navarro Pérez), Akal, Madrid, 2002, p. 20. Y del mismo autor: «La généalogie du temps», en SCHELLING, F. W. J., *Les âges du monde*. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813 éditées par Manfred Schröter, París, P.U.F., 1992, pp. 315-358.

Schelling se ocupa de algo que no consideró Deleuze en absoluto, el tiempo en el momento de la Creación, el tiempo premundano, aunque en otros textos estudie, como todos los idealistas, la conciencia. Respetuoso con la teología cristiana piensa que Dios debería ser “anterior” a la Creación y mientras elabora su teoría recuerda perfectamente que Marco Aurelio o San Agustín<sup>516</sup> argumentaron que hay cosas que suceden *en el tiempo*, en el dominio de Cronos diría Deleuze, y otras *fuera de él*.

*Las edades del mundo* es una obra magna<sup>517</sup> a la que dedicó un enorme pero frustrado esfuerzo. Debería haber constado, en su culminación, de tres partes: pasado, presente y futuro. Las tres versiones disponibles 1811, 1813 y 1815 son intentos de concluir su primera parte, de modo que el libro del pasado es desarrollado en tres textos diferentes<sup>518</sup> elaborados durante la larga etapa de silencio editorial que se extendió entre 1809 y 1854<sup>519</sup> y que no fueron publicados hasta después de su muerte. Existen muchas diferencias en el contenido de los diferentes borradores y entre ellos y su filosofía positiva tardía, lo que se comprende por su división de tareas<sup>520</sup>; una filosofía negativa, pensada para lidiar con los aspectos lógicos, con las esencias, al modo de Hegel, y una filosofía positiva, de la existencia, de lo dado, de la libertad, con lo que está fuera de sí. Su propósito era:

Describir la historia de los desarrollos del ser primigenio (Urwesens) *empezando por el tiempo pre mundano* (vorweltlichen Zeit). (WA, 1811, 10).

Intentó en ella explicar el pasado, para saber: “de qué ha provenido todo y qué constituyó primero el comienzo. (WA, 1811, 10.) Pensó que solo podría lograrlo utilizando fuentes indirectas, como los «discursos divinos revelados», y por aplicación del método antropomorfista que pretende conocer a la divinidad a través del autoconocimiento del ser

---

<sup>516</sup> Es muy notable la clarividencia de San Agustín. Con razón destacó Koyre en sus *Estudios de la Historia del Pensamiento*: “Cosa curiosa a cada renovación del pensamiento, a cada reacción religiosa a quien siempre se encuentra es a San Agustín”.

<sup>517</sup> Cfr. Roberto Augusto. La genealogía del tiempo y del espacio en die Weltalter de Schelling. *Pensamiento*, vol. 64 (2008), núm. 241, pp. 499-509

<sup>518</sup> Se dispone de las lecciones impartidas en Múnich sobre las edades del mundo en 1827/28: *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, ed. de Peetz, Klostermann, Frankfurt, 1990

<sup>519</sup> La primera versión de la que pudo disponerse fue la de 1815, publicada por el hijo de Schelling en el octavo volumen de las *Sämtliche Werke*, editadas entre los años 1856 y 1861. Los otros dos escritos no se publicaron hasta 1946, en un volumen que contenía, además, borradores y fragmentos preparatorios. El autor de esta publicación fue M. Schröter, conocido estudioso de Schelling y editor de las *Schellings Werke*; el libro fue titulado *Die Weltalter*. *Fragmente*. In den *Urfassungen* von 1811 und 1813 5 y pasó a formar parte de las *Schellings Werke* como volumen complementario.

<sup>520</sup> Roberto Augusto. La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva, *Anuario Filosófico*, XLII/3 (2009), 577-600

humano y que ya había utilizado en la *Freiheitsschrift* de 1809,<sup>521</sup> donde resuena de nuevo el enfoque de los pensamientos herméticos. Como tantos filósofos reniega de la concepción *vulgar* ya «que el verdadero pasado, *el pasado por antonomasia*, es el pasado premundano», el pasado anterior al mundo y de la misma forma «el verdadero futuro, es el postmundano (*nach weltliche*). También rechaza la idea aunque menos vulgar también razonable, del mecanicismo.

El pasado... un concepto elevado, común a todos y solo comprendido por unos pocos. La mayoría no sabe de otro pasado que el que engrandecido en cada instante precisamente por éste, aún está llegando a ser y no es. Sin un presente determinado y decidido no hay pasado.<sup>522</sup>

Si el mundo fuera como han afirmado algunos presuntos sabios, una cadena de causas y efectos que se extiende en infinito hacia delante y detrás, en su verdadero sentido no habría ni pasado ni futuro. Pero este pensamiento imposible debería haber desaparecido al mismo tiempo que el sistema mecanicista al que pertenece. (WA II, [2], 409)

Al principio de la primera versión afirma, con una dicción que luego resonará en la noción de *tiempo total*, compatible con la lectura deleuziana del tiempo como Cronos que:

El mundo no tiene en sí ni pasado ni futuro” y que; “todo lo que ha ocurrido en él [mundo] desde el principio, y lo que ocurrirá hasta el final, sólo pertenece a un único *gran tiempo*.

Y desde la perspectiva deleuziana del tiempo como Aión que:

Hay una pregunta que plantea el niño y que aun fatiga al anciano: ¿de dónde salió todo? Pero de donde salió no puede ser otra cosa que aquello de donde todo sigue saliendo y a donde todo sigue volviendo, y que no tanto antes era antes del tiempo, sino que más bien y en cada instante *es por encima del tiempo*. (WA II, [60], 422)

No hay tiempo sin referencia a un pasado que jamás ha sido presente; es decir que la temporalidad, en su dimensión original, no es una única línea de sucesos que sale del pasado, atraviesa el presente y llega al futuro sino que implica una relación de tensión con un acto que precisamente dado que jamás fue presente, al dejar de hacerlo, siempre permanece aquí como el fundamento (pasado) del presente. (ERI, 42) (ERI, 42)

En Schelling, antes del acto de decisión que separó el pasado del presente había algo, Dios evidentemente, que debía decidir ese suceso, calificado en la segunda edición de *Las edades del mundo* como una *nada pura que disfruta de su no ser*.<sup>523</sup> Se ha avanzado en la descripción frente a la *mera nada viviente, se anticipa la fuerza del deseo*.

---

<sup>521</sup> Cf. SW VII, 337, y Augusto, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Revista de Filosofía. Debate sobre las antropologías*, n.º 35, 2005, pp. 355-359

<sup>522</sup> WA II, [1], p.409

<sup>523</sup> Schelling, LEM, 59



El acontecimiento de la Creación no fue un acto necesario sino libre, por el que se pasó de un estado de *voluntad autosatisfecha* a uno de *voluntad verdadera, con sentido*, que quiere algo que se expande. Con ello su interés es distinto al deleuziano.

De este modo se nos revelaría un sistema de los tiempos, del cual el sistema del tiempo humano sería sólo una copia, una repetición en un círculo más estrecho. Debemos, pues, diferenciar el «sistema de los tiempos» del «sistema del tiempo humano».

Para describir que hizo el acontecimiento de la Creación distinto de todos los demás, recurre a la **voluntad**, la voluntad de ser.

La eternidad se ve apremiada a buscarse... se genera en ella con independencia de ella...una voluntad autónoma...que se genera a sí misma por lo que es incondicionada, no se genera desde la eternidad sino en la eternidad.....antes de que la voluntad que se genera a sí misma la eternidad era como una nada, por lo que no pudo *preceder activamente* a nada...solide la **voluntad eterna** procede el primer punto al que se enlaza el gran proceso del todo. (WA II, 425-427).

Schelling se ocupa de aspectos de la temporalidad radicalmente distintos a los kantianos: por una parte un tiempo premundano, por otra de *un tiempo orgánico*, de un tiempo como sistema, (WA, 1811, 81) <sup>524</sup> creyendo que sin él toda la historia sólo sería un caos completamente incomprensible. (WA, 1811, 82).

A diferencia de la desatención deleuziana a Kairós, en Schelling “todo tiene *su tiempo*”, pues “el tiempo no es un principio exterior indómito, inorgánico, sino un principio *interior* siempre completo y orgánico”. (WA, 1811, 84). Se pregunta cómo fué movida ésa bienaventuranza a abandonar su pureza (*Lauterkeit*) y salir al ser y se responde que en su estado inicial se “genera el *deseo* de tenerse y *conocerse* exteriormente”. (WA, 1811, 17). Sitúa así el fundamento de la producción del tiempo en una necesidad dinámica fuera del *tiempo humano*: “Ninguna cosa se origina en el tiempo, sino que en cada cosa el tiempo se origina de nuevo y directamente desde la eternidad”.<sup>525</sup>

En su esquema, una vez que se hizo efectivo del deseo de Dios, con posterioridad ontológica, ya en el tiempo, fuera de la Eternidad, para los seres creados, existe un tiempo interior, del que un caso particular es el humano, el tiempo *para un yo*.

---

<sup>525</sup> WA, 1811, 78-79.

Cree que ninguna cosa tiene un tiempo exterior, sino que cada cosa sólo tiene un tiempo *interior*, propio, innato e inherente a ella, aunque éste concepto se acerque mas al de ritmo que al de tempus. Sotiene que el error del kantismo respecto al tiempo consiste en no reconocer esa subjetividad general del tiempo” (WA, 1811, 78) aunque reconoce que fue un acierto de Kant separarse del tiempo abstracto, del obtenido por medición con respecto a algo externo:

A través de la comparación y medición de diferentes tiempos se origina ese *simulacro de un tiempo abstracto*, del cual bien se puede decir que es un mero modo de nuestro representar, pero no un modo necesario e innato, sino contingente y adoptado. (WA, 1811,79).

Utiliza el concepto de *tiempo entero*, *tiempo absoluto*, con alcance distinto al de Newton, para expresar que el tiempo tiene tres dimensiones, que no son las del tiempo en la conciencia deleuzianas y que contiene «contiene juntos pasado, presente y futuro» pero también la de *tiempo total*, equivalente a la lectura deleuziana, conforme a Cronos, que «contiene en sí mismo todo el tiempo, que ahora todavía no es» y que se habría alcanzado el *tiempo entero*: “cuando ya no fuera más futuro». (WA, 1811, 65). Si este tiempo absoluto no fuera potencial, sino real, no habría, tiempo, ya que sólo podríamos hablar de eternidad. (WA, 1811, 74)

Aunque su ambición cosmológica le llevó a proponerse una meta inalcanzable, en su investigación logró crear una *teoría del tiempo cualitativa*: “La división en cuanto tal, el presente representa el momento de la división... mientras que el futuro representa la reconciliación por venir”, (ERI,62) cuyos conceptos anticipan los deleuzianas, aunque han sido sepultados por la ampliación de sus intuiciones al estudio del fundamento de la existencia de Dios, al instante osculador, el efecto del deseo y la causa del primer acto de Dios en el tiempo. Al plegar el pensamiento de ambos la línea común de sentido radica en que ambos piensan en un tiempo interno cualitativo pero la diferencia radica en que Schelling extiende su interés más allá del tiempo humano.

A pesar de su aparente monismo, en el pensamiento de Schelling se barrunta un dualismo entre lo premundano y lo mundano, entre las fuerzas que son deseo de Dios y el mundo. Se manifiesta un salto entre la libertad pura, circular y la acción del sujeto libre. El acontecimiento de surgimiento del deseo, es aquel en que el ser busca el devenir otro, devenir *sui dissimile*... y en ese mismo quererse ya uno deviene otro. Esta concecion aplicada al Yo

propicia a la cercanía con Deleuze que también piensa en un devenir otro, en una esquizofrenia. La cercanía ha sido detectada y expuesta por Amanda Núñez.

Esta noción de construcción de los escritos posteriores de Schelling se acerca a la noción deleuziana de plan(o) de inmanencia. (Núñez, 2012, 147)

La inmanencia que sostiene esa construcción... genera un sistema que podemos llamar de multiplicidad única... pues en lo vivo primigenio. Necesidad y libertad. Poseen una distinción real y formal pero no numérica...Ello provoca una ruptura de la lógica positiva. De un Uno nunca se genera un dos sino que hay una multiplicidad constitutiva y esa multiplicidad misma es la unidad, ya no positiva sino como retirada de todo ente, de todo "Uno". (Núñez, 2102, 148).

#### 4.6.3. HEGEL

En Hegel como en Schelling, existe un *interés por el pasado* nacido de su forma de pensar sistemática, a diferencia de la primacía que concede Fichte al presente y a diferencia de la aproximación deleuziana que, para fundamentar, desarrolla primero una síntesis del presente, después la del pasado y por último del futuro. A los idealistas alemanes, con formación teológica les parece más razonable pensar primero en la Creación, en el pasado, aunque tenga una dudosa realidad, y luego en el presente, para concluir con el futuro. Se ha explicado la preferencia también por consideraciones semánticas, dada la estructura del alemán. "El idioma alemán ha conservado la esencia (Wesen) en el tiempo pasado (geweswen) del verbo ser; en efecto la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal (zeitlos)". (Núñez, 2102, 10).

Hegel aborda el estudio del tiempo a la *Filosofía de la Naturaleza* en la *Enciclopedia* y lo piensa lógicamente. Concede una *positividad a la eternidad*, como conviene a su formación teológica y a su aversión por el falso infinito. La eternidad tiene una dignidad que excede a la contumacia. No es un tiempo que dura mucho. Es un concepto positivo, el tiempo de las Ideas. Es el tiempo del Espíritu.

Únicamente lo natural está sometido al tiempo en tanto es finito; lo verdadero por el contrario la idea, el espíritu, es eterno.<sup>526</sup>

El concepto de eternidad, sin embargo no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber cómo si la eternidad existiera de alguna forma fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el

---

<sup>526</sup> Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.317

sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea en un momento del tiempo.<sup>527</sup>

El verdadero modo de considerar todo lo que es, consiste por ello en considerarlo todo en *su* tiempo, es decir, en su concepto en el cual todo es solo momento evanescente (Verschwindenes Moment).<sup>528</sup>

Se barrunta la posibilidad de realizar un pliegue con Deleuze y Schelling, pero no será tan fácil hacerlo con Hegel, que para muchos desarrolló una teología laica, porque buscaba, más allá de sus incursiones en la Filosofía de la Naturaleza, explicar la liberación de la finitud temporal, el paso de lo finito del mundo a lo infinito, la salida del círculo de Cronos, *la justificación de la Ética*, una perspectiva muy distinta a la de Deleuze.

Distinguimos en el sistema hegeliano, el tratamiento de, cuando menos, dos sentidos de temporalidad<sup>529</sup>: el tiempo físico y el tiempo del espíritu,<sup>530</sup> siendo uno tratado en *La Lógica (a cuyo segundo tomo aquí nos referimos)* y el otro en *la Antropología*.

No desarrollamos, sería para criticarla, la exposición de Hegel en *La Enciclopedia* sobre la que llama la atención Heidegger<sup>531, 532</sup> Allí se rechaza expresamente<sup>533</sup> que el espacio se componga de puntos, lo que es correcto pues la extensión no se puede componer de elementos adimensionales, a los que considera negación del espacio. A continuación, trata a los “ahora” con el mismo razonamiento y luego aplica su conocida forma de razonar en triadas, al ejercer la segunda negación, en este caso sobre la puntualidad, el carácter del punto aparece como punto\_ ahora y la negación dirigida contra éste estatismo, por el hecho de estar-junto\_a\_los\_ otro introduce la nota de dinamismo. No desarrollaremos la idea, que repugnaría a Deleuze sino la conclusión y que puede, con algo de esfuerzo conciliarse con el surgimiento necesario de los instantes desde el Aión.

El tiempo *es un salir\_fuera\_ de-si*, un engendrarse de lo uno, del punto temporal, del ahora, que inmediatamente es el anonadarse de él... de modo que este engendrarse del no ser es a la vez simple igualdad e identidad consigo.<sup>534</sup>

---

<sup>527</sup> Ibid.

<sup>528</sup> Hegel. *Filosofía Real*, p.13

<sup>529</sup> Fernando Haya, (2007). *Los sentidos del tiempo en Hegel*. Studia Poliana, pp 67-102

<sup>530</sup> La interpretación de la obra de Hegel realizada por Polo subraya ésta idea Cfr. Polo. Hegel, 3ª ed. Eunsa

<sup>531</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, (2003) trad. Jorge Eduardo Ribera, Editorial Trotta, Madrid, 442 y ss

<sup>532</sup> Heidegger se refiere a Hegel como la culminación de la antigua filosofía, *en la que el puro concepto anula el tiempo*, con otras palabras el problema del ser alcanza su versión genuina allí donde el tiempo es hecho desaparecer.

<sup>533</sup> Hegel, *Enciclopedia*, ed. Cit. p. 313

<sup>534</sup> Hegel. *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar; trad de Rodolfo Mandolfo Buenos Aires 1982, t. I p 244

En los idealistas alemanes existe el impulso al tratar *la vida, de intentar* expresar su dinamismo, apreciándose con especial fuerza en Hegel, que es un pensador del devenir. Encontramos comprensibles las críticas deleuzianas a expresiones del tipo. “El tiempo *es* un salir\_fuera\_de-sí”, salvo como metáfora, que le parecen ejemplo de los males de uso de una filosofía de la representación, que quiere someter el tiempo al verbo es, como si fuera un ente, e identificarlo con un *acontecimiento*, pues tanto lo es, aunque menos formidable, el salir que el morir. No es aceptable que la continuidad de lo viviente, sea un salir fuera del sí de un punto temporal, del mismo modo que el cubo no es un salir fuera de sí del cuadrado.

La explicación genética del tiempo en el ámbito cosmológico requiere de la observación empírica, los nacimientos del tiempo vivido en la conciencia exigen síntesis u otro tipo de explicaciones, y la pericia en el uso de las herramientas lógicas en la búsqueda de un fundamento no puede sustituir a las anteriores, pretendiendo encontrar una verdad superior a las otras dos porque su reino no es de este mundo.

### Leyendo a Hegel

El tiempo *en cuanto* unidad negativa del ser afuera de sí, es simplemente algo abstracto e ideal. Es el ser que siendo no es, es el devenir intuido,<sup>535</sup>

Y teniendo en cuenta que lo considera abstracto e ideal, y lo trata como un “presente que no es nada y su mezcla con un objeto de la intuición, con un salto de plano injustificado:

El tiempo *así considerado* es el de una forma general que une una pluralidad de diferencias momentáneas. Con ello el tiempo, como mera forma del *devenir intuido* equivale a la ausencia misma del contenido pensado.<sup>536</sup>

Creemos evidente que no existe en esa dialéctica alguna del tiempo que pueda conciliarse con la aproximación de Deleuze. No puede plegarse con la noción deleuziana ni el tiempo como unidad negativa<sup>537</sup> ni como abstracción.

---

<sup>535</sup> Hegel, *Enciclopedia*, Op. Cit, p. 316

<sup>536</sup> Fernando Haya, Op. cit. p. 73

<sup>537</sup> Fernando Haya Op. cit, p.77 Critica Haya la fenomenología de la temporalidad de Hegel por la que : “el momento del flujo que pasa por el ahora (*el presente vivido*) se yergue absolutamente como único real, en tanto que posterga completamente la serie en curso (*serie de instantes anteriores al ahora del Aion*) que queda ya como pasada La crítica es acertada pues refleja el simple hecho de que la antigua solución, “el presente lo es todo” es insuficiente siendo inevitables soluciones más sofisticadas y complejas como la estoica o la deleuziana o incluso una la idealista que diferencie un tiempo básico, un tiempo\_en\_si y un tiempo en la conciencia y propongan explicaciones genéticas del segundo.

Si nos centramos en la *Fenomenología del Espíritu* leemos que: i) “*el tiempo es el concepto en su existencia*” (der daseinde Begriff selbst)<sup>538</sup>, es el concepto, que se encuentra latente o *an sich* en el ser desde el inicio y se muestra como lo que es a un Yo en la forma de *tiempo puro*; ii) el estar del tiempo (Dasein, al menos así lo traduce Duque) no es inmediato sino mediato, tiene que ser determinado. El Bestimmung (determinación, destino) tiene que ser otro que el mismo; iii) en los dos últimos párrafos de *La Fenomenología del espíritu* se define el tiempo como *la forma misma del tránsito de la sustancia al sujeto, como la forma del devenir de aquello que al suprimirse se conserva*, con expresión que de forma refinada lo considera la forma de la condición de posibilidad de la sensibilidad.

Si pensamos, forzando las cosas, en la dicción de Hegel con categorías de Deleuze parece obligado indagar *si es posible establecer la correspondencia entre Aión y el reino del zeitlos*. Juan Serey<sup>539</sup> señala que *zeitlos* no debe ser entendido como fuera del tiempo, pues ello supondría meramente una abstracción.

El pasado es el tiempo cumplido (vollende Zeit): por una parte como pasado o sea como dimensión, es el puro resultado o *la verdad del tiempo* (Wahrheit der Zeit); pero es también el tiempo como totalidad, el pasado es él mismo solo dimensión, negación inmediatamente superada en él, o es **ahora**.<sup>540</sup>

Intercalamos en el texto de Hegel las categorías deleuzianas, plegando ambos autores

La esencia (*la verdad del ser puesto del tiempo = Aion*) se excluye así de sí misma como fundamento, es decir se pone (*como ahora en Cronos*); su ser puesto-que (*el tiempo puro*) existe sólo como ser\_puesto, (*no como presente para un yo*) ... que permanece de modo inmediato en la esencia como su fundamento.<sup>541</sup>

El pensamiento sobre el tiempo en Deleuze y Hegel se resisten a plegarse.

---

Continúa F. Haya describiendo momentos necesarios, aunque no sabemos si suficientes de la definición necesaria “La indefectibilidad del tiempo, es la modalidad de su no poder no ser posible (*la existencia de una necesidad explícita en el lugar de su cesura*). Se considera en ese caso toda la posibilidad (*existe un tiempo total*), donde hemos intercalado los comentarios en cursivas sobre el texto de F. Haya.

<sup>538</sup>Traducción de Roces en FCE, p. 31

<sup>539</sup> Juan Serey. Tiempo y esencia en Hegel, *Paralaje, Numero 1. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.*, p.165

<sup>540</sup>Ibid, p.12

<sup>541</sup>Ibid, *La ciencia de la Lógica*, p. 66

## 4.7 CONCEPTO CONTEMPORÁNEO DEL TIEMPO

Hemos indicado que en la obra de Deleuze se encuentra el concepto de “cristal del tiempo” y otra parte que cualquier ontología está acotada por la Ciencia. Antes de introducir los conceptos filosóficos de *cristal de tiempo* o de *eterno retorno* y de *proponer una cuarta síntesis del tiempo*, es conveniente realizar un pequeño excurso para mostrar la concepción actual del tiempo pues pudiera suceder que esos conceptos, por brillantes que pueideran aparecer ante nosotros no fueran defendibles en el ámbito de la Física.

Si solo estudiáramos a Deleuze, que habla del tempus, no sería crítico desarrollar este apartado, pues se podría establecer la salvedad de los distintos ámbitos de pensamiento, y tras mostrar su crítica al reduccionismo que supone considerar el tiempo como abstracto, las nociones físicas sobre el tiempo físico, podrían ser tratadas con notas marginales, pero queremos plegar su pensamiento en ésta materia con el de Schelling que, como hemos indicado sostuvo la correspondencia entre la creación física del mundo y además tratar el eterno retorno y su *hallazgo de los cristales del tiempo*, por lo que es necesario el excurso.

En el ámbito de la Filosofía, al tratar el tiempo, los físicos han tenido que decidir entre varias oposiciones para calificarlo: absoluto/relativo, real/irreal, homogéneo/heterogéneo, simétrico /asimétrico. Resumimos de modo muy simplificado las conclusiones de los debates mantenidos en el último siglo, tras la nueva concepción enunciada por Minkowski.

Comenzamos por la cuestión más recia de todas. La cuestión es si el tiempo existe o no que en términos algo menos vulgares la cuestión es si el tiempo absoluto existe o no. Aunque no sorprende que en el ámbito de la Filosofía existan puntos de vista que lo cuestionen, puede sorprender que en el ámbito de la Física existan dudas sobre si el tiempo existe, pues detrás del tiempo desaparece la velocidad, la aceleración y las fuerzas, pero existen por buenas razones cuando se realiza el tránsito de la mecánica clásica a la relativista.

Golde (1948) escribió: ¿Puede mantenerse de forma consistente la existencia del tiempo, entendido de manera intuitiva y la verdad de la teoría general de la relatividad? Su respuesta fue que no era posible<sup>542</sup> y dado que la TGR es la mejor teoría física disponible sobre el espacio y el tiempo, su afirmación nos lleva a concluir que o bien la existencia del tiempo y la mejor

---

<sup>542</sup> Paul Yourgrau, *Un mundo sin tiempo: el legado olvidado de Gödel y Einstein*. Barcelona: Tusquets, 2007

teoría hoy existente son incoherentes, o que, en caso contrario el tiempo no existe. A los no especialistas les parecerá llegados a este punto, que convendría mejorar la TGR, pero Palle Yourgrau, en *Un mundo sin tiempo*, dando voz a otros físicos cualificados, se muestra inclinado a sostener que no existe en absoluto. A ésta idea se han opuesto otros físicos, a los que hoy lidera Lee Smolin<sup>543</sup>. Considera que el tiempo es el proceso que *genera el futuro a partir del presente* y sostiene que en vez de pensar que, conforme a una legalidad, el tiempo fluye de modo uniforme, el tiempo es primario y las leyes de la naturaleza no son inmutables, sino que evolucionan. Se trata de un problema intrincado que al pensarlo mejora y se hace laberíntico.

## I

En el ámbito de la filosofía la afirmación de la irrealidad del tiempo nos sorprende menos porque la tesis que lo sostiene se ha convertido en clásica. McTaggart en un ensayo seminal “*The unreality of time*” (1908) desarrolló la idea de la falta de realidad del tiempo, que aún siendo contraintuitiva, se ha mostrado a lo largo de los siglos singularmente atractiva, no sólo en el misticismo sino en la filosofía más clásica, como la de Spinoza, Kant Hegel, Schopenhauer o Bradley.

Dice el pensador inglés: “Creo que el tiempo no es real” y tras afirmar que lo cree por motivos originales muestra sus argumentos utilizando el término geométrico “posiciones”. El *contenido* de las posiciones es el acontecimiento y las posiciones en el tiempo llamadas momentos. Piensa por tanto en momentos de tiempo, instantes, con contenido. Pensemos en ellos provisionalmente como contenedores que se desplazan con un flujo continuo. La tesis de McTaggart, brillantemente expuesta, cuando se comprende, no es tan sobrecogedora como la de Palle Yourgrau.

McTaggart mostró dos formas de describir el paso tiempo, cuya esencia es el “*temporal passage*”, el fluir de los “eventos”, que describe el *deslizarse* de las cosas del mundo cuando se “mueven” del futuro al presente y luego hacia el pasado. Las manzanas que estarán podridas en el futuro, hoy están bien y en el pasado estaban verdes. El pensador mira a la manzana y tiene

---

<sup>543</sup> Lee Smolin. *Time Reborn: from the Crisis in Physics to the Future of Universe*, Penguin, 2014.



dos formas de describir lo que les sucede. Cada una de ellas emplea un tipo distinto de proposiciones.

La primera ordenar los eventos en una B\_Serie que se construye y ordena utilizando *dos relaciones*: “*antes que*”, transitiva, no reflexiva y simétrica o su inversa y la “*simultanea con*” que es una relación transitiva, reflexiva y simétrica. Es una aproximación que se apoya en el uso de *relaciones externas*.

La segunda forma de hacerlo es mediante lo que llamamos una A\_serie, que es construida después de atribuir a esos eventos atributos (pasado, presente y futuro) realidad. (Mc Taggart 1921, 9-10) Mostramos en la figura 5 diversas proposiciones posibles basadas en uno o en otro de los conceptos

Proposiciones	Visión del tiempo
La manzana ESverde y <b>ahora</b> ¡ ES roja ¡	Relacional
La manzana ES verde en t(1) y Es roja en t(3)	Absoluta
La manzana ES verde ahora y SERA roja en el futuro.	Procesual

**Figura 5. Proposiciones y series de McTaggart**

Podemos pensar en los instantes como cajas arrastradas por una cinta desde el pasado hacia el futuro y que en cada momento atraviesan el portón bajo el que discutieron Zaratustra y el enano. Las cajas solo son distinguibles entre sí por lo que hay dentro de modo que los instantes son distinguibles sólo por su contenido. El problema consiste en ordenar las cajas mediante proposiciones.

Si para ordenarlas utilizamos las dos relaciones de la primera aproximación, la relación antes o después y la relación de simultaneidad, pues sabemos que algo es verde antes de que sea rojo y rojo antes de que sea negro podríamos utilizar el color asociándolo a la relación antes / después y ordenar los estados de las manzanas con una B-serie. Pero, si no hubiera cambio, si las manzanas fueran de plástico, no habría forma de ordenar los instantes (las cajas transparentes). Puede el pensador poco aficionado a estas astucias que no es el caso que no haya cambio y abandonar aquí esta línea del razonamiento.

Si se piensa en el problema utilizando la otra herramienta, la del tiempo absoluto, (padeciendo el dolor de que no ha podido probar nadie que exista), aceptamos que antes de cualquier cambio existe un conjunto de cajas, cada una correspondiente a un momento (times) ordenadas *de un modo que podemos identificar*. (La condición es muy recia; se puede y podemos). Con esta idea la manzana se sitúa en la caja que le corresponda, muchos de las cajas quedaran vacías, y unas y otras serán identificables por su orden natural, las que tienen contenido y las vacías. El modelo es el de la recta real extendido al orden temporal. Los puntos, identificados por su distancia al origen, están allí, esperando, en calma absoluta a ser utilizados como referencia. Se trata del modelo que subyace en la segunda de las proposiciones contenidas en la figura 5.

Existe una tercera aproximación, procesual, en la que el orador usa *modos temporales* y acepta ciertas propiedades (A\_propiedades) “the tenses of time” que permiten calificar a cada instante como presente (ahora) o pasado, con valores que cambian constantemente, pues el instante que antes era presente pasa a ser pasado. En términos estoicos el atributo presente, la etiqueta estaría constantemente despegándose de una caja y pegándose en la que viene a continuación donde pasaría a sustituir el atributo de pasado. Con esta idea cada instante puede ser etiquetado en cada momento sólo con un atributo temporal. La idea requiere una exterioridad, que es la que pone la “etiqueta presente” y puede comprobar que la frase tiene sentido por coincidencia del estado de cosas con el lekton atribuido. El problema de este enfoque radica en convencer a quien no acepta que exista un corporal que sea el pasado o el futuro.

Después de describir las tres posibilidades y mostrar sus limitaciones, rinde Mc Taggart la plaza, afirmando la falta de realidad del tiempo<sup>544</sup> argumentando que la esencia del tiempo es el “*temporal passage*”, el fluir de los “eventos” y que, por ser ésta característica esencial y contradictoria el *tiempo es irreal*.

Pensando bajo la larga sombra de Parménides rechaza, con antiguo argumento, que *algo que sea, por ejemplo, presente, deje de serlo*. Su argumento consiste en sostener algo tan robusto como como que lo que es, es, por lo que, si algo es presente, será siempre presente, de

---

<sup>544</sup> Mc Taggart, 1921, pp. 9-10.

modo análogo, a cómo podría decir que no es el caso que algo que la manzana pase a ser melón y luego jamón.

Eliminando lo espectacular de la afirmación “el tiempo es irreal”, la cuestión se reduce a encontrar la mejor forma de pensar en el tiempo a cuál es la mejor forma de comprender la naturaleza metafísica del tiempo. Zenon estaría orgulloso de él. Ahora bien, una lectura atenta de su texto muestra las debilidades.

En la primera opción se usan *dos relaciones, de orden, pero no métricas*. Es cierto que con ellas no es posible, sabiendo solamente que dos momentos son pasados con respecto al presente deducir cuál de ellos es anterior a otro. Sucede porque es un procedimiento precario, que no sería aceptable en un comercio donde los vendedores solo pudieran señalar entre dos productos cual es más caro que otro, pero sin poder decir el precio.

Si se generalizara ese mal procedimiento y en las cajas de los supermercados clientes y empleados pensarán con las dos relaciones de Mac Taggart, como en: “Un término P es anterior que un término Q, si es siempre pasado mientras, Q es presente, o presente mientras Q es futuro”, razonarían sobre las rebajas pensando: “Un paquete P es rebajado más que un queso Q, si siempre es más barato, mientras Q tiene el precio actual o actual mientras el paquete Q no este todavía rebajado”.

No se nos oculta que, salvo por amor a la filosofía, se acaba antes con relaciones de orden no parciales, poniendo el precio en euros o midiendo el tiempo respecto al cesio. (introduciendo relaciones de orden métricas. Concluimos que pensar en el tiempo en términos de B-Series no es lo más eficaz, aunque pudiera no haber más remedio si los instantes no fueran distinguibles, pero que el que no pesquemos peces con ese calibre de red no quiere decir que el estanque esté vacío.

Piensa McTaggart, tras esos rebuscados razonamientos, que el tiempo debe ser entendido como flujo, de forma procesual, esto si es razonable, y en base a *una propiedad* de estar presente, la “*presentness*”, que se mueve a lo largo de una serie externa C no temporal, argumentando: a) No hay tiempo sin cambio “Time involves change”, b) Que la existencia de cambio real requiere cambios en las propiedades de cada instante, y c) “*que el uso de términos “tensed” es incoherente, por lo que tiempo no puede ser real.*

## II

El estudio de Deleuze y su utilización del pensamiento estoico nos han enseñado a no confundir las propiedades de los estados de cosas, con los atributos, que meramente subsisten. Pues bien, si entendemos el tiempo como flujo, nada que objetar a ello siempre que sea flujo de algo, podemos aceptar, si razonamos al modo estoico, que los lekta pasado presente y futuro se muevan en una superficie. Queda por ver cuales son los corporales sobre cuya superficie fluyen.

La existencia de cambio real exige el cambio de propiedades no de atributos. Lo que es indudable es que el contenido de al menos un presente para al menos un Yo empírico existe y que el Universo en ese intervalo cambia. Pero solo somos capaces de apreciar las diferencias en el contenido de los presentes en la conciencia y el de los instantes en la observación empírica y el movimiento. Si los instantes fueran distinguibles y tuvieran la propiedad de ser distintos los pasados los presentes y los futuros, el instante pasado cambiaría sus propiedades, pero no es el caso.

La conclusión no es que el tiempo no sea real, sino que decir que los instantes del tiempo tienen esa *propiedad*, ser de uno de los tres tipos, es impreciso, siendo mejor decir que tienen los atributos de pasado, presente o futuro, y que si son mal utilizados hay ciertas proposiciones que no tienen sentido. McTaggart a diferencia del alcalde Zalamea acierta en lo menor al decir que en la serie B no hay cambios, com en señalar que el tiempo debe ser considerado como proceso y yerra en lo principal.

Pero, para poder reflexionar sobre conceptos como el eterno retorno o los cristales del tiempo, es necesario pronunciarse sobre los corporales, sobre los estados de cosas propios de la temporalidad y no solamente sobre el flujo de expresables en sus superficies. No basta con pensar en el lenguaje. Hay que ir a la raíz de la cuestión. A la existencia o inexistencia del tiempo en ausencia del ser humano. Es necesario tomar posición sobre la existencia o inexistencia de un tiempo *absoluto como el* concebido por Newton en sus *Principia Scholium*

(1686), con el que se alejó del concepto de *tempus* de los filósofos para tratar matemáticamente el tiempo como variable homogénea independiente.<sup>545</sup>

No defino al tiempo porque es bien conocido de todos. Sólo debo señalar que el hombre común no concibe ésta magnitud bajo ninguna otra noción que no sea la relación que mantiene con objetos sensibles, y de ello surgen ciertos prejuicios para cuya eliminación será conveniente hacer la distinción entre lo Absoluto y lo relativo; lo Verdadero y lo aparente, y lo Matemático y lo común. El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente, de forma continua y se dice con otro nombre duración.(Newton, 2004b, 64)

Como no ha sido posible mostrar su existencia con algún experimento ingenioso como el de Newton dando vueltas al cubo, solo tenemos indicios de que debe existir como los que nombramos con la metáfora de una flecha,<sup>546</sup> la del tiempo,<sup>547</sup> y por eso los físicos teóricos, incluso los que aceptan su existencia<sup>548</sup> piensan en él con la cautela de quien pasea en hielo.

Si se admite que existe un proceso, un flujo, se debería poder medir su *velocidad* de flujo, por ejemplo, tanto segundos por segundo absoluto, pero con ello se cometería error, por expresar el flujo con un número adimensional y no con la dimensión de un flujo  $L \cdot T^{-1}$ . Se podría salvar el problema considerando *dos tipos de tiempo*, pero el cambio de uno respecto al otro sería relativo y si se admitieran más tipos de tiempo, se generaría una paradoja por regresión al infinito. Si existiera ese flujo, que por lo pronto no parece de un flujo, de un tiempo, si es que solo hay uno habría que determinar cómo medirlo. La medida podría ser intrínseca y no depender de nada exterior, como le sucede a la densidad<sup>549</sup> o extrínseca como la velocidad, que depende de aquello en relación con lo que se mide.

---

<sup>545</sup> Al relacionar el flujo del tiempo con un número se formaliza una métrica mediante una función que hace corresponder a la relación temporal entre dos **eventos** un número. En Física ese tipo de relaciones como “tener menos masa que” o “ser anterior a” es *extrínseca* porque su verdad no depende de algo interior a o b sino que solo se puede establecer en presencia de a y b. Por el contrario la relación “ser presente” se una multiplicidad discreta de dos elementos es interna, porque no depende de lo que pase en el presente, de lo externo a la relación. El valor de la medida depende de la función de medida territorializada en el instrumento de medida, el reloj y del intervalo temporal que se haya elegido para medir del mismo modo que la media de una trayectoria depende de la regla utilizada y de la línea de medida, que puede dilatarse. Así lo piensan [Mach 1960: 272-3], [Poincaré 2001], [Barbour; 1999], [Grünbaum 1968].

<sup>546</sup> El segundo concepto que, de momento, acota nuestra ontología es *La flecha del tiempo*. Acuñado (1927) por A. Eddington (1882-1944) en *The Nature of Physical world*: “Dibujemos **una flecha del tiempo** arbitrariamente. Si al seguir su curso encontramos más y más elementos aleatorios en el estado del universo, en tal caso la flecha está apuntando al futuro; si, por el contrario, el elemento aleatorio disminuye, la flecha apuntará al pasado”. Recoge la idea de que por haber más estados desordenados que ordenados, salvo en fenómenos locales, puede distinguirse el futuro, mas desordenado en general, frente al pasado. El Universo que hoy observamos se dirige de forma inequívoca desde un estado de alto calor y simetría a uno más frío y desordenado sin que se conozca hoy su futuro final

<sup>547</sup> MacKey M.C.; 2012

<sup>548</sup> Price, 1996 , p. 13

<sup>549</sup> La TGE<sup>549</sup>. Recordamos que Deleuze usa la expresión encajonar en su segunda síntesis del tiempo.

Hay quienes niegan que sea posible ni una cosa ni la otra<sup>550</sup>, otros piensan que sí existieran “unidades de tiempo”, si al fin y al cabo tuviera razón San Isidoro, el número de unidades de tiempo “gastadas” en el intervalo de un movimiento sería una medida intrínseca de su duración,<sup>551</sup> como lo es la cantidad de moléculas de líquido que sale de un recipiente, Los que lo niegan, la mayoría, están obligados a relacionarlo con algo externo en cuyo caso deben identificar la legalidad con la que se mide con lo que se cierra el círculo vicioso.<sup>552</sup>

Si no se defiende la existencia de un tiempo absoluto, parece razonable pensar en él como relativo, como el resultado de la medida respecto a algo externo, como fue concebido desde Aristóteles. Minkowski enunció la visión que hoy es popular del espacio\_tiempo, hoy acotada por la Teoría General de la Relatividad (TGR), que hasta que se refute o mejore muestra la existencia de un límite absoluto a la velocidad,<sup>553</sup> el de la luz, lo que no deja de ser extraño salvo porque exista un tiempo absoluto, y la *relatividad de la simultaneidad* respecto al marco de referencia de modo que *la distancia temporal entre dos puntos del espacio tiempo no está definida*<sup>554,555</sup>.

El hecho de que la Física tenga tantas dificultades para comprender el tiempo, no para pensarlo, ha propiciado que haya muchísimas teorías filosóficas sobre el tiempo en la actualidad. Los filósofos del tiempo se pueden clasificar en base a muchos criterios, que podrían organizarse por oposiciones: i) *Sustantivistas*, que consideran al espacio\_tiempo como una entidad per\_se frente *relacionalistas* que las consideran como un conjunto de relaciones,

---

<sup>550</sup> Skow B, p. 2010

<sup>551</sup> Sus defensores no pueden simplemente postular que existen esos indivisibles del tiempo *eternos*, pues bien pudiera ser que en distintos momentos de la evolución del universo o en distintos lugares del Universo fueran distintos, con lo que en determinados lugares o momentos de la evolución del Universo el devenir tendría distinto ritmo, por lo que a su vez deben proponer una solución al problema de su constancia

<sup>552</sup> Afirmar que dos intervalos son iguales supone aceptar hipótesis externas, como la regularidad del giro de la tierra en un momento y el otro, la monotonía homogeneidad e independencia de la posición, la velocidad del observador del reloj y la función de medida entre otras.

<sup>553</sup> La noción no es trivial pues se trata de una velocidad máxima con respecto a un tejido del espacio tiempo estable. Durante el periodo de la “gran inflación” parece que se habrían sumado la velocidad de la luz a la de la propia expansión inflacionaria del espacio tiempo. Los interpretes esotéricos de la realidad recierdanante ellos sin duda la noción de la Kabala.

<sup>554</sup> Dados dos observadores como Bob y Alice si ella se separa de él acelerando o pasando cerca de un agujero negro, su reloj se frenaría de manera que al retornar junto a él le parecería insólitamente envejecido, siendo este fenómeno causa de otros singulares como el que [Penrose; 1989,p.303] muestra: “Dos personas se cruzan en la calle; y conforme a una de ellas, una flota de Andrómeda ha iniciado su camino para conquistar la Tierra, mientras que para el otro la decisión sobre si o no viajar todavía no ha sido tomada”.

<sup>555</sup> Para que la dirección sea objetiva se requieren dos condiciones: a) orientabilidad (Tim Maudlin, T.:2017 p18) que argumenta que un objeto cuando cae al suelo adquiere velocidad y la pierde cuando se aleja tras rebotar, lo que marca la flecha y b) ubicuidad debiendo ser posible asignar conforme a un criterio objetivo una dirección del tiempo en cada lugar.<sup>555</sup> Hans Reichenbach en un libro póstumo La dirección del tiempo (1956) argumentó de modo parecido a Boltzmann que la dirección del tiempo es una propiedad local reducible al incremento de la entropía en una zona del espacio tiempo, idea que ha intentado refutar John Earman (1974) con profunda crítica del anterior estudiando los procesos irreversibles.

ii) *Detensers* que sostiene la existencia de instantes de un solo tipo (Okladner, N.) frente a *tensers* que conceden distinto estatuto ontológico a pasado presente y futuro iii) *Defensores del uso de la serie B* (Russell; Quine; Grünbaum), opositores, que comparten la idea expresada en *El valor de la Ciencia* (1905) de que “El orden en que colocamos los fenómenos conscientes no admite ninguna arbitrariedad. Nos es impuesto y nada podemos cambiar en él”. Los primeros son minoría, y entre ellos forman un grupo cualificado los *presentistas*, que creen que solo existe el presente siendo el pasado y el futuro irreales y creen que “todas las proposiciones en que se contenga los términos pasado o futuro pueden ser reformuladas en términos de presente o son falsas” frente a *eternalistas*<sup>556</sup> que sostienen que todos los eventos pasados, presentes o futuros, existen en el espacio tiempo. No sostienen que Adán esté vivo y muerto, sino que del mismo modo que no hay que crear espacio para llevar una silla de un sitio a otro, no habría que crear futuro, para que sucediera el siguiente acontecimiento con una idea que desde el punto de vista de la TGR no es aceptable. El motivo es evidente. En el espacio tridimensional dos planos o dos rectas se cortan o no se cortan y este hecho es común y compartido por cualquier observador. Si el comportamiento del espacio-tiempo fuera similar dos sucesos serían simultáneos o no, para cualquiera que los observara, pero eso no es el caso cada observador tiene su propio marco de referencia. iv) *Simétricas*, asociadas a la idea de que no existe pasado y futuro o existen los dos, como pensaban los estoicos vs *asimétricas, como el posibilismo*<sup>557</sup>.

Carece de sentido en esta investigación llegar a más detalle, pues nos basta con saber que entre los físicos no existe una concepción del tiempo indubitada, que la filosofía de Deleuze no contradice el estado del arte en física y que incluso las nociones estoicas que utiliza pueden ser empleadas en la crítica de algunas paradojas.

La interpretación más intuitiva del espacio-tiempo hoy en día es que: a) El espacio es estático, cosa que no cuestiona Deleuze b) El tiempo fluye y con ello es posible concebir una caja (box, frame)<sup>558</sup> en cada lugar cuyos contenidos están constantemente cambiando. Esta visión tiene versiones: a) Solo existe el presente, de antigua tradición. b) Existen pasado, presente y futuro “Moving spotlight”<sup>559</sup> que combina el eternalismo con un presente móvil al

---

<sup>556</sup> Quentin Smith y William Lane Craig. Williamson acepta la existencia además de las anteriores, la posibles futuras entidades

<sup>557</sup> Savitt, 2007.

<sup>558</sup> Recordamos que Deleuze usa la expresión encajonar en su segunda síntesis del tiempo.

<sup>559</sup> Briad; 1923; p. 59. También Bradford Skow, Relativity and the Moving Spotlight. *The Journal of Philosophy*, n° 106 (2009): 666-678.

que se le dota de una dignidad ontológica especial. Deleuze señala la forma en que se sintetizan los tres en la conciencia y sobre el tiempo cosmológico no se pronuncia

El impulso por encontrar una *verdadera* teoría del tiempo, como casi de cualquier elemento de la física básica ha menguado. Los partidarios del *convencionalismo científico* que explicó muy convincentemente Poincaré en *La Ciencia y la Hipótesis* (1902) argumentan que no es verdad que unas teorías sean más verdaderas que otras, sino simplemente que son “más cómodas”. Pudiera ser que no existiera una teoría “verdadera del tiempo” en Física, aunque los concretos juicios como: “La geometría del espacio-tiempo *euclídea*” deban someterse a la observación experimental. No hacemos cuestión de si hay algunas más verdaderas que otras, pensando que todas son provisionales y que pretenderlo solo desplaza la cuestión a la métrica de falsedad, que no tiene por qué ser la precisión. Asumimos que las no refutadas, pueden ser provisionalmente utilizadas y para el pliegue que estamos realizando, la Física no ha refutado a Deleuze. Entre otros motivos porque no hablan de la misma cosa.

Concluyendo que la ontología de Deleuze es compatible con la Física contemporánea, por el simple motivo de que hablan de cosas distintas, proseguimos nuestro camino ya preparados para pensar en el eterno retorno y en los cristales del tiempo y en la posibilidad de una cierta síntesis.

## **4.8 TIEMPO Y REPETICION**

La voluntad de tratar el concepto de cristales de tiempo y el de eterno retorno hace recomendable retornar a la Filosofía para tratar previamente el concepto de repetición, que por otra parte, es fundamental en la ontología de Deleuze.

### **4.8.1 REPETICION Y LEY**

El mundo deviene. Tanto si lo concebimos al modo de Leibniz como conjunto infinito de mónadas, infinitas sustancias, distintas entre sí, que cambian, o de otro modo cualquiera, salvo determinado por un Dios trascendente caprichoso, no puede ser el caso que en dos momentos sucesivos el mundo sea idéntico a sí mismo pues ello nos llevaría a preguntarnos por la causa del primer momento posterior en que se rompe esa reiteración, que en el segundo de



los momentos pretendidamente idénticos existía y actuó, a diferencia de lo que sucedió en el primero. Leibniz defendió la aplicación del principio de los indiscernibles<sup>560</sup> escribiendo: “... no hay dos sustancias enteramente iguales y [estas] difieren sólo en el número”, (Leibniz, 1998, 60) aunque sí que pueden existir repeticiones locales. Aunque no existan dos *sustancias* enteramente iguales si hay compuestos que pueden ser tratados como semejantes o iguales, como son los átomos semejantes. Hacemos estación para pensar en las repeticiones, para lo que utilizaremos la herramienta de las series.

La ontología de Deleuze utiliza el concepto auxiliar de series infinitas. Comparando cualquier par de series se pueden producir dos adicionales, la de los elementos que se repiten y la de las diferencias.

Por eso Deleuze llama a su libro *Diferencia y repetición*, porque es necesario que en las series cuya *convergencia* determina lo que aparece y es, existan inexorablemente además de diferencias, repeticiones. Si convergen es que no son idénticas y si no lo son, entre ellas hay diferencias y repeticiones.

Deleuze señala en el preámbulo en *Diferencia y repetición* que el texto es antihegeliano y en renta el par diferencia - repetición al par identidad - negación hegeliano. En el portal de su obra avisa que: «Repetición no es generalidad». (Deleuze, 2006, 78). Combatiendo la lógica de la representación, Deleuze llega al concepto de *repetición local*, que es universal, pues se puede producir en cualquier ámbito: el material, como en los ciclos naturales, en el psíquico o en el trascendente como en la consagración.<sup>561</sup> Estudia Deleuze las *repeticiones locales*, sin duda posibles, que se manifiestan en singularidades, aunque pocas de ellas serán *repeticiones puras*.

Siempre es posible *representar* la repetición como parecido extremo o perfecta equivalencia, pero el hecho que se pueda pasar por grados de una a la otra no evita que sean diferentes en naturaleza. (DR, 22)

Podemos pensar en el contraste entre la repetición y la generalidad desde tres puntos de inflexión: desde la conducta, desde la ley y desde el concepto. El filósofo observa

---

<sup>560</sup> Cfr. Hegel, al reflexionar sobre el principio de los indiscernibles concluye que no cabe suponer que hay dos cosas mera o absolutamente iguales, *por la razón simple de que la igualdad como tal acaba revelándose en sí misma desigualdad*. Demostrar el principio de los indiscernibles implica trascender la consideración de dos cosas iguales para contemplar la categoría misma de igualdad y entonces “mostrar su traspaso a la diversidad determinada, es decir a la desigualdad”<sup>560</sup>

<sup>561</sup> Heidegger utilizó la noción *Wiederholung*, traducida por José Gaos con precisión como ‘reiteración’, para expresar la idea de “volver a andar el camino”, con un sentido similar al que usó Unamuno y que ha recordado Ferrater Mora con la expresión “revivir lo ya vivido”.

acontecimientos. En algún caso estos acontecimientos son fenómenos de la naturaleza, sea el aparecer del sol cada mañana. Este aparecer en ocasiones, muestra luego regularidades, como las que fueron aprovechadas por los constructores para iluminar en determinados días del calendario, ciertas vidrieras con efectos conmovedores. Esas regularidades son consecuencia de que el conjunto de los acontecimientos de ese tipo, están sometidos a una misma ley.

La relación de *generalidad* establece conexiones entre estos acontecimientos y es utilizada por la ciencia, porque busca la predicción de sucesos futuros y en esa tarea la existencia de ciclos y regularidades es de suma utilidad. Aunque las leyes científicas *parecen pedir* la repetición para poder aplicarse, el científico solo lo asume, avisado, a modo hipotético: “Si las condiciones son *ceteris paribus*”. Realmente el científico ni acepta ni rechaza la repetición simplemente porque no se lo plantea. Utiliza modelos que son reducciones galileanas contruidos de tal manera que se pueda aceptar, que los efectos de todas las variables, salvo las del modelo, pueden ser despreciados. El científico las hace tomar el valor cero después de asegurarse por vía experimental que al hacerlo, los resultados son tan similares como se necesita en ese ámbito de investigación, para la precisión requerida. Quienes se encuentran en las fronteras de la Cosmología, como Lee Smolin, que está escuchando en los radiotelescopios la voz de un pasado lejano, incluso introduce en sus modelos la posibilidad probable de que las leyes del viajero temporal que ahora recogen, cuando inició su viaje fueran otras, esto es que no exista repetición ni siquiera en las leyes.

A diferencia de lo que sucede en Física, en Filosofía y más especialmente en el ámbito moral, sí que se puede considerar que en la conciencia del sujeto, en el ámbito de la conducta, sea aplicable la categoría de la repetición. La relación de repetición conecta series únicas de acontecimientos. “Repetir es *comportarse*, pero con respecto a algo único y singular que no tiene algo semejante o equivalente”. Por el hecho de estar relacionada con lo único queda relacionada con el milagro

Expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista (DR, 23).

Deleuze define sutilmente la repetición como "la diferencia sin concepto". Ahora bien, existen distintas denominaciones para distintas concordancias entre acontecimientos: i) la *identidad* entre ellos que podría ser considerada una repetición radical; ii) *reposición*, aquella operación por la que se vuelve a poner lo que ya se tiene; iii) la *reaparición*, por la que algo vuelve a surgir a desvelarse espontáneamente; iv) la *recreación*. En el caso de que los acontecimientos considerados sean representaciones en la conciencia se puede atender a la facultad que las convoca: i) *repetición* de lo memorizado, en ocasiones esforzada como sucede en la *rememoración*, con la que se recupera para repetirla, la lista de los reyes godos, y en otros casos facultad inmediata como la de Funes el memorioso; ii) *recuerdo*, cargado de contenido emocional, volver a traer al corazón, actividad propia del neurótico, del emigrante, del peregrino y del viajero, como cantó memorablemente José Iranzo, el pastor de Andorra.

Cuando se sale de España /Y se está cruzando el mar / El barco tira palante / Y el alma se queda atrás.

Atendiendo a la naturaleza del acontecimiento se podrían distinguir: i) *cognitivas*, como las de la demostración de un teorema o la recitación de una poesía, ii) *físicas*, como la *mecanización*, propia de los deportistas o los bailarines, adiestrados en artes del cuerpo, que es *mecanizado pasivamente por la repetición de una técnica*, y iii) *reiteraciones dirigidas por la voluntad*, voluntarioso recorrido del mismo sendero heideggeriano.

La forma más extremada de la repetición es la *re\_creación*, como la que José Luis Borges describe en *Ficciones*<sup>562</sup> al narrar la historia de *Pierre Menard*, al que se le atribuye haber escrito en el siglo XX, los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte del Quijote, y un fragmento del capítulo veintidós, siendo los capítulos iguales, en cada palabra y cada coma, a los escritos originalmente por Cervantes. Para el matemático que escribiera los textos combinando letras por azar, sería igual de probable la aparición de ambos textos, el original y el recreado, para el psicólogo menos el segundo, pero para el filósofo debería serlo más, por ser la recreación un acto maldito.

---

<sup>562</sup> Borges, José Luis, "Pierre Menard, autor del Quijote", en: Ficciones, 1944

El intento de recreación es pecaminoso y se considera demoniaco quizás porque supone una posible suplantación del Único que puede otorgar una Ley. Para evitarlo los copistas de la Torá debe hacer su trabajo con un rollo abierto delante, y trabajar copiando carácter a carácter, después de haber pronunciado cada vez la palabra y *sin poder recurrir en caso alguno a la memoria*, pues copian, meramente copian, y *no recrean ni repiten. Se fuerza así al copista a situarse en un plano radicalmente distinto al de Dios*. La recreación es anatema en el ámbito de lo material, en el ámbito de los repliegues, porque estos se producen por los juicios de Dios, pero no en el ámbito de los pliegues, en el del libre albedrío.

Pide Deleuze, que busca una inversión del platonismo, que busca una elevación, no sucumbir a la actividad maldita de antemano y que no tiene otra salida que la desesperación o el tedio, de *repetir*, pues en ese ámbito solo podremos aceptar lo semejante según la naturaleza, con un error denominado por Kierkegaard repetición estética y pide que se distingan dos tipos de repetición la del efecto y la de la causa.

La causalidad permanecería eternamente hipotética... [*Si no fuera*]...por un proceso de señalización, sin la cual no pasaría al acto. Denominamos señal a un sistema dotado de elementos de disimetría... [*Que no es expresión negativa*] sino la positividad misma, Para nosotros lo esencial... consiste en desmembrar la causalidad para distinguir en ella dos tipos de repetición: una referida al efecto total abstracto; el otro a la causa actuante. Una es la repetición estática; la otra la dinámica. (DR,48)

## II

Retornamos ahora desde la repetición del filósofo a la legalidad del Naturaleza. Explica con brillantez Roger Penrose en *El camino a la realidad*, la genialidad del primer sabio egipcio que en vez de no pensar nada o pensar, al mirar al horizonte durante el amanecer, que el Sol de hoy era el que murió ayer, recreado, como enseñaba la religión, pensó que era *el mismo* que estuvo ayer por lo que el suceso era una “repetición” y no una “recreación”.

Posiblemente fue el primer paso hacia el desencantamiento del mundo la observación de que, en el amanecer había una generalización de lo particular. Recordamos que en Deleuze la relación que describe este semetimiento a la Ley, en este caso la de gravitación, es la de generalidad.

Se oponen pues la generalidad, como generalidad de lo particular [ propondríamos como ejemplos los euros o los taleros] y la repetición como universalidad de lo singular [decimos la Navidad] que alcanza su verdad, su esencia, en el hecho de que consiste en un repetirse por ser el devenir de un con\_memorar., de un hacer morable conjuntamente. La generalidad pertenece al orden de las leyes. (DR, 22)

De todas las repeticiones, la más radical es la del tiempo, fundamento de todas las demás

*El tiempo es el caso formal de la paradoja de la repetición.* Cualquier repetición es una repetición de sus instantes asociados.” “La repetición no requiere una mente, requiere una contracción. La repetición no sucede en el tiempo, sino que más bien el tiempo, o una de las síntesis del tiempo, la primera, es una contracción (DR p. 97, Nota4)

En el marco de la ontología de Deleuze se trata de una afirmación razonable, *ma non troppo*. El mundo deviene y existe un flujo de acontecimientos. El pensador los organiza en series, lo que no deja de ser la aplicación de un instrumento conceptual al alcance de quien tiene memoria o capacidad de registrar. Sabemos que en cada serie existe una mínima organización, la del propio sucederse de sus elementos y otra organización superpuesta que se expresa en el contenido. La existencia de ésta sucesión, si es el caso de que la serie es, es necesaria. Supone la expresión de una legalidad. Siendo cierto que en cada repetición subyace la de sus instantes asociados, ésta última debería ser entendida como una generalidad, pues está sometida a una ley.

Siendo también cierto que la primera síntesis del tiempo es contracción, de un Yo, y por ello no sometida a la Ley, el tiempo (*tempus*) es el contenido construido sobre una generalidad. Esa contracción tiene una forma y por eso es acertado señalar que el tiempo es el caso formal, aunque solo en parte sea una repetición. Quizás sea éste el sentido profundo de “caso formal de *paradoja* de la repetición”

Es muy distinto afirmar que la relación de repetición se produzca entre entes, entre acontecimientos o entre otros elementos de lo que existe o de lo que *hay*. Se puede pensar, al modo aristotélico, que Dios puso en movimiento a la Naturaleza, y que ella repite copias de patrones distinguibles por sus diferencias específicas. Si se utiliza la noción de género y especie, no sorprende al pensador que, dada una diferencia específica, *ser alado*, dos seres la posean pues es, abstracta. Por analizar el mundo desde esta perspectiva, pocos pensadores se han mostrado tan cercanos a la repetición como el Estagirita en lo físico y en lo moral: "Somos lo que hacemos repetidamente. La excelencia, entonces, no es un acto; es un hábito".

Cuando lo leemos y pensamos en el ser humano, encontramos algo que hace que esta visión parezca seca, algo que dice que la vida está hecha de errores o de aciertos, pero no de repeticiones, y que las sucesivas claudicaciones no son repeticiones sino *nuevas* derrotas. Escribió Goethe: "Toda teoría es gris y sólo es verde el árbol de doradas frutas que es la vida". Es gris acercarse a la vida con el virus clasificatorio que hace de una fruta única una *malus domestica*. Se necesita del color del individuo y no de las tinieblas de la especie. Jan Potocki cuenta como entre los nómadas de la horda de Tunen las cotas de malla tenían nombre propio, como en Rusia o en Polonia las espadas.<sup>563</sup> Porque incluso aquello no es vida, sino que conserva la vida o la quita, no es uno más, no es algo repetido, sino que debe ser nombrado.

La individuación, la extracción de lo repetido mediante la denominación introduce a un ser singular en el mundo. Hasta los años 80 en países desarrollo, así sucedía en Bolivia se retrasaba el bautizo y con ello el dar nombre a la criatura hasta el momento en que el terrible peligro de la mortalidad infantil, había tras unos meses, pasado. En Rumania eran quince los días de demora como cuenta en sus memorias E. Cioran. Con tan menguado recurso se intentaba reducir en los padres el posible dolor de la pérdida, por el simple hecho de que el infante perdido fuera "uno más", una pérdida repetida. Una sombra.

Lo individual tiene un extremo valor, cuya pérdida hierde, porque es el resultado de una victoria sobre el caos, creado de forma única por la diferencia, regalo de la criba que custodia el exceso de lo virtual sobre lo existente.

Mas allá de éste aspecto del pensamiento de Aristoteles, en Grecia se pensó que el verdadero conocimiento, no la muleta clasificatoria, debería apuntar a lo singular, a cada "esto concreto" que forma parte de lo universal, aunque hubieran desarrollado un sistema que subdividía los conceptos generales hasta llegar al concepto específico que le es propio al particular que por ésta decisión queda subordinado a lo universal.

El pensamiento cristiano, invirtió esta tendencia, y por conceder dignidad superior al alma individual, hizo razonable subordinar lo universal a lo singular.<sup>564</sup> Nicolás de Cusa y Meister Eckhart, siguiendo a Juan Escoto concibieron que cada ser, en su génesis, en su *esencia*

---

<sup>563</sup> J. Potocki, 1994, p. 59

<sup>564</sup> Cfr. Panneberg, pag.119. Aristóteles (Metafísica, 1074<sup>a</sup> 32-35) señala que lo que según la forma es uno siendo solo diferente en en numero, tiene materia a la que debe su diferenciarse: La cuestión del *principio de individuación* cobró interés en el pensamiento medieval y en el se sostuvieron tesis distintas a reducirlo a una diferencia material.

era: “una manifestación singular y contingente<sup>565</sup> de la plenitud divina, *una teofanía única*, antes que la simple repetición del ejemplar de una especie.”<sup>566</sup>

Muestra Deleuze que Kierkegaard, Peguy y Nietzsche desplazaron el estudio de la *repetición* desde el ámbito de lo *mecánico, del hábito, del aristotélico, al de la libertad*, distinto al de las leyes naturales. Indagaron por qué no se deja explicar por la forma de la identidad y cómo se produce la solución de la continuidad en la realidad cuando, por efecto de la repetición, aparecen singularidades. Los dos primeros (desde la religión) y Nietzsche (desde la posición opuesta) piensan *en la repetición como un caso particular del ejercicio de la libertad creadora por el héroe solitario, productora de lo nuevo*, exceso sobre la generalidad que resulta del sometimiento a una ley.

*Vivir, sufrir, decidir*, son *modos de existir* que pueden ser caóticos o pueden estar alineados con nosotros mismos. Cada uno de los actos debería ser realizado como si estuvieramos dispuestos a volver a realizarlos, como si fueran un comienzo y no con el remordimiento de ¡Es la última vez que lo hago!. *Deleuze defiende una conducta en la que nos repitamos felizmente*. Planteadas así las cosas persiste: “*El sueño de hallar una ley que haga posible la repetición ingrese en el dominio de la ley moral...de la cual no seríamos sujetos, sino actores*”. Es la ética del eterno retorno.

Entre todas, la más bella visión es la de Schelling que enseñó que existe la repetición en el ámbito de la libertad y que cada cada repetición de una buena obra no es repetición de una anterior sino de aquella con la que Dios dijo ¡Hágase!

### III

---

<sup>565</sup> A principios de la Edad Moderna la idea de que todo lo creado es contingente era un lugar común pero Spinoza negó esa idea y el pensamiento científico llevó la contingencia del lado de las condiciones de contorno, de las condiciones y fuerzas iniciales. Conviene remontar el concepto a su origen. Aristóteles utilizó el concepto de lo contingente. En su *Metafísica* (Met., 327<sup>a</sup> 13-15) utiliza el término *endechoménon* (aceptar) pues la materia puede “admitir” (*endechoméne*) una u otra determinación accidental. En *De Interpretatione* el concepto de lo posible es vinculado con lo que puede ser (*endéchesthai einai*) (De Interpretatione, 13, 22<sup>a</sup> 15) entendido como lo opuesto a lo necesario, lo que debe ser, pero en ambos casos se aplica a lo ya existente. Escoto se pregunta por lo contingente y se responde que sólo las causas que operan libremente pueden generar seres contingentes. En la aparición de lo contingente se encuentra la huella de la decisión libre, concluyendo que en la creación de lo contingente Dios no pone de manifiesto su naturaleza sino su voluntad. Aquí la posibilidad precede a la existencia del contingente con relación estructural similar a la que Deleuze señala al tratar lo virtual y su actualización. Con Scoto lo contingente no se basa en lo indeterminado sino en la voluntad y en la sucesión de las cosas contingentes se encuentra una línea de vuelo en la que se repite la libertad del acto de decisión de la voluntad.

<sup>566</sup> Gilles Deleuze, *Hermético*, p. 87

Concluimos superponiendo dos movimientos, hasta ahora descritos por separado. Lo existente en la conciencia está sometido, en parte, a las leyes naturales, *movimiento horizontal*, no hay que olvidar que el No-Yo lo forma el conjunto de las representaciones en ella de los efectos producidos por la sensibilidad. Es la dimensión donde se produce el movimiento entre las causas y los efectos, donde la ley repite la agitación de la criba de la Naturaleza contenida en cada máquina de efectuación concreta, donde *no hay repetición que no sea local*. Al mismo tiempo aparece lo puesto por el yo, que excede a la generalidad de la ley, sometido a valores y *susceptible de repetición*. *La combinación de un movimiento horizontal que deviene sin repetirse con uno vertical que lo hace genera la forma de vibración. No repetición combinándose con la repetición como el ser con el no ser. Es la forma del hojaldre del mundo.*

Ese doble movimiento, como vibración, se expresa en la conciencia donde se despliegan dos relaciones, una asociada a una repetición y otra a una generalidad. Puede pensarse en la conciencia, como una vibración, sometida por una parte a los efectos de una ley *moral*, externa, indiferente en términos de Deleuze, ortogonal en términos geométricos, a la *ley natural*. Desde la perspectiva de la notación no existe problema pues en cada lugar se representan conjuntos por lo que no existe obstáculo alguno en el sometimiento a una doble norma simultánea.

$$\{ | \text{Conciencia} \}_{\text{yo}}^{(\text{Ley natural} | \text{ley moral})}$$

La ley moral entrega al ser humano *una capacidad genética, la de la repetir*, idealmente el bien. ¿De qué nos serviría la ley moral si no santificase la reiteración y si no la volviese posible **dándonos un poder legislativo** del que nos excluye la ley de la Naturaleza? (DR, 25)

Crítica Deleuze, injustamente, reprochando *inconsistencia* al moralista, que repudia que el individuo se abandone a la repetición del placer cuando es impulsado por la ley natural, pero que al tiempo elogia la sometida a la ley moral pues lo que critica el moralista no es la repetición sino el abandono, la caída, la sustitución de la intención por la tendencia.



También la historia puede ser entendida como una vibración sometida a una doble legalidad. Reinhart Koselleck<sup>567</sup> explicó la evolución del concepto *Geschichte*.<sup>568, 569</sup> Hasta el siglo XVIII su uso, siempre en plural, nombraba a las historias individuales, espejos de conductas memorables. El historiador la concebía como una multiplicidad discreta. Pasó a utilizarse, en singular, para nombrar la agrupación de todas éstas teselas en un friso con sentido (Adelung).

Die *Geschichte* se transformó en un singular colectivo que reunió todas las historias pasadas y futuras en un único concepto. Hasta entonces, «Die *Geschichte*» era un concepto pluralista que hacía alusión a la suma de historias singulares referentes a sujetos particulares, ya se tratase de un príncipe, una iglesia, un país o cualquier otra cosa. Y esas historias eran el objeto específico de una narrativa o representación por parte del historiador, quien escribía sus relatos (Historien) de tales acontecimientos particulares (*Geschichten*).

Cuando la historia se sustancializa como multiplicidad de sentido, los sujetos se desustancializan y es *la propia historia* la que pasa a tener un *sentido propio*. En términos de Deleuze la Historia pasa de ser una multiplicidad discreta de multiplicidades con sentido a ser una multiplicidad de sentido cargada de multiplicidades discretas y de penetración,

A partir de ese momento, el nuevo singular colectivo se desarrolló pujantemente hasta convertirse en su propio sujeto. La historia (*Geschichte*) comenzó a actuar por sí misma como Dios, autorealizándose por medio de los agentes individuales. Como resultado de todo ello, el nuevo concepto de historia (*Geschichte*) logró un estatuto teórico que bajo la forma plural de «las historias» (*Geschichten*) nunca había alcanzado. El flamante concepto era definido certeramente por Koster (uno de los filósofos de Giessen) de esta manera: «"die *Geschichte*" significa lo mismo que "teoría de la historia", "filosofía de la historia" o "lógica de la historia"». Dicho de otra manera, este nuevo concepto no sólo abarca los acontecimientos que continuamente suceden empíricamente, sino que principalmente tematiza las condiciones para la posibilidad de historias. Desde este punto de vista, esta historia (*Geschichte*) llegó a ser su propio sujeto. «*Geschichte*» se convirtió así en un concepto meta empírico.

Esta visión enriquece, como la comprensión de un concierto como tal excede a la comprensión de las memorables entradas de los solistas. Deleuze acierta al pensar la Historia

---

<sup>567</sup> Reinhart Koselleck *"historia/Historia"*, Madrid, Trotta, 2004.

<sup>568</sup> Reinhart Koselleck *Historia de los conceptos y conceptos de historia* Ayer 53/2004 (1): 27-45

<sup>569</sup> En palabras del propio Schelling: «Cabe distinguir entre *Geschichte* e *Historie*: aquélla es la secuencia misma de acontecimientos [Ereignisse] y sucesos [Begebenheiten], ésta el dar cuenta [Kunde] de los mismos. Se sigue de esto que el concepto de *Geschichte* es más amplio que el de *Historie*». es un neologismo alemán que surgió de dos procesos, 1) formación de un colectivo singular (Kollektivsingular), que agrupa la suma de historias individuales y 2) la fusión de la historia como conexión de acontecimientos y de *Historia* como indagación histórica, ciencia o relato de la historia. En términos de Deleuze se debe tratar la historia como una multiplicidad de sentido que permite al pensamiento dos movimientos. Aquel por el que se desgrana su relato, su organización temporal, multiplicidad continúa sobre la que se pueden indagar las fuerzas subyacentes y la multiplicidad discreta de las historias individuales. El término deriva de *schehen* (Suceder, acontecer) y es la acumulación y presentación de acontecimientos. Usado siempre en plural hasta el siglo XVIII nombraba a las historias individuales, que eran casos ejemplares memorables de vicios y virtudes y vicios. El paso al singular fue deliberado para expresar el compendio de todo. Frente a ellos la historia es un *logos sobre esos acontecimientos*, una investigación que intenta explicar la coherencia, intentando explicar el retorno de la diferencia.

en términos de devenir, de concierto, sustituyendo una forma de pensar en términos de pasado, presente y futuro,<sup>570</sup> expresables, para pasar a pensar en términos procesuales, de producción de acontecimientos, de producciones de lo nuevo en cada momento.

El devenir no es la historia; la historia designa sólo el conjunto de condiciones, por más recientes que sean, de las que uno se desvía para «devenir», es decir: para crear algo nuevo. (QEF 106)

La orquesta sinfónica de la radio de Munich grabó en 1936 la Sinfonía Alpina de Richard Strauss dirigida por el propio compositor. Su resultado es muy inferior al de las grabaciones de Rudolf Kempe o Herbert Karajan. Es un ejemplo paradigmático de cómo la obra creada es más que la partitura y más que su creador y más que ambos combinados, como la Historia es más que las sumas de las obras libres de todos y cada uno de los solistas.

*Todo en la Realidad es la suma de una doble legalidad y del exceso de la doble legalidad, la de la libertad combinada con la causalidad sobre cualquiera de sus componentes.*

No debería el filósofo aplanar ambos conceptos en uno que los subsumiera. Causalidad y libertad son irreductibles. Con humor de especialista un catedrático de Fundamentos de las Ciencias Físicas, hace ya muchos años, refiriéndose a la forma de abordar matemáticamente los flujos de la naturaleza, avisaba a los alumnos para que no fueran abducidos por la peligrosa secta de: “los integradores del módulo”, que se reunía en septiembre en el bar de la Escuela. Era sabia advertencia, los movimientos de la libertad deben considerarse, como los componentes de las funciones vectoriales, por separado.

#### **4.8.2 CRISTALES DE ESPACIO Y DE TIEMPO**

Ya disponemos de todos los materiales necesarios para tratar con solvencia el primero de los objetivos del capítulo. El estudio de los cristales del tiempo. Con intuición notable Deleuze dijo en Mil Mesetas: “Glass Harmónica: *el ritornelo es un prisma, un cristal de espacio-tiempo*”.

---

<sup>570</sup> G. Deleuze, *Pourparlers*, París, Minuit, 2005, p. 230

No se ocupa el autor aquí de la cristalografía ni de la relojería sino de algo más sutil, que estudiaremos partiendo de las siguientes ideas: i) La investigación debe centrarse en lo interno del espacio y el tiempo sentidos y ii) Debe buscarse su correlación con una realidad física, evitando con ello considerar esa realidad como abstracta o metafórica.

#### 4.8.2.1 CRISTALES DE MA

La palabra cristal se utiliza con muchos sentidos. En poesía en ocasiones se convoca para expresar la dureza y la frialdad. Así lo utiliza Rilke en sus cartas a Lou Salomé:

Te envió, querida Lou, la hoja de ayer: comprenderás que lo que en ella describo ya no tiene vigencia y se ha perdido para mí; tres meses de realidad (frustrada) han dejado sobre todo ello como una dura y fría lámina de cristal, bajo la cual esa experiencia ya no me pertenece, como si estuviera colocada en la vitrina de un museo. El cristal refleja y en él sólo percibo mi viejo rostro, anterior, el que tú tan bien conoces. ¿Y ahora? <sup>571</sup>”

En Física, en cristalografía, se refiere a una de las treinta y dos (32) posibles formas con las que la naturaleza permite en un espacio tridimensional la repetición las posiciones de sus átomos. Encontrarían motivo de reflexión los cabalistas, pero no lo buscaremos nosotros, aunque lo recordaremos luego, pensando que esa cifra, los 32 modos de cristalización, se puede obtener sumando los valores numéricos cabalísticos de la primera y última letra de la Torah, con la que comienza Bereshit y con la que termina Israel y que coincide con las veces que la palabra Elohim aparece en el primer capítulo de la Torah, para narrar la creación indicando, siendo además el número de fuerzas o caminos que empleó Dios para realizarla.

Nosotros que cada vez con menos confianza abanicamos las brasas de la confianza en lo racional reducimos tanta maravilla a la austera afirmación de que en un espacio tridimensional esas son las formas en que se pueden producir *roturas de simetría*. Con ésta categoría matemática explicaremos cómo es posible la creación de cristales de espacio y de tiempo y cuáles el uso que hace Deleuze de éste último concepto.

---

<sup>571</sup> Cfr. Carta de 9 de junio de 1917 extraídas de la correspondencia entre ambos, Ernst Pfeiffer. Rainer Maria Rilke-Lou Andréas-Salomé: Briefwechsel. Max Niehans Verlag Zurich u. Insel Verlag Wiesbaden, 1952, recogida en la edición española de Javier Olañeta. Hay recurso electrónico. <http://verseando.com/blog/rainer-maria-rilke-%C2%B7-lou-andreas-salome-correspondencia-2/>

Comenzaremos por exponer un concepto, MA, que generaliza el de intervalo espacial. El arquitecto Isozaki Arata organizó en París, con ocasión del Festival de Otoño<sup>572</sup> de 1978, una exposición que fue nombrada MA (Isozaki aconseja escribirlo siempre en mayúsculas), que alcanzó notoriedad tras la publicación por Ronald Barthes<sup>573</sup> de un artículo, «*L'Intervalle*», en el *Nouvel Observateur*. El término, que había sido introducido en el ámbito de la Estética por Nikai<sup>574</sup> en 1929, conforme al diccionario de la lengua japonesa se entiende como: “Distancia existente naturalmente entre dos o más objetos colocados uno a continuación del otro, intervalo, espacio o vacío entre dos elementos, o entre dos acciones sucesivas; intervalo, *tiempo de pausa existente entre dos o más fenómenos que se desarrollan uno a continuación del otro*”.

Su difusión en Occidente debe mucho al arquitecto alemán Günter Nitschke que publicó un artículo en *Architectural Design* (1966) y un libro *From Shinto to Ando: Studies in Architectural Anthropology in Japan*, donde explica en detalle las diferencias que existen entre la concepción del espacio en Japón y la occidental.

El sentido japonés del espacio es el «MA», a saber, una conciencia del espacio, no en el sentido de piazza, una construcción tridimensional cerrada, sino más en el sentido que Hans Scharoun da a la palabra Platz en su primer proyecto para el concurso de Berlín donde habla de *Zentrale Plätze* o lugar donde se centralizan las actividades. Emplaza a la percepción simultánea de conceptos intelectuales forma/no-forma, espacio/objeto ligados en una experiencia subjetiva. En éste sentido el término MA no es sino algo creado por elementos compuestos y sintetizado en la imaginación.<sup>575</sup>

Distingue con ello Nitschke un concepto japo-germánico del espacio arquitectónico, entendido como *lugar abierto*, frente al latino, que lo entiende como un *lugar encerrado*, entre

---

<sup>572</sup> Lucken, Michael, 2014. Les limites du MA. Retour à l'émergence d'un concept «japonais». *Nouvelle revue d'esthétique*. Presses Universitaire de France, n° 13, 45-67.

<sup>573</sup> Barthes, después de varios viajes al Japón, aprecia que el arte del ikebana no es sino un arte de la circulación del aire entre las flores así como de la importancia del intersticio, que separa y junta las ramas de los ramos japoneses “Algunos, entre nosotros buscan alguna idea sobre la diferencia interrogando el absoluto Otro, el Oriente (Tao, Zen, Budismo); pero lo que esto nos enseña es a no recitar un modelo (la lengua nos separa absolutamente), sino a inventar para nosotros una lengua heterológica, un manojo de diferencias, cuya mezcla fragmentará un poco la terrible y muy antigua compacidad del ego occidental. Es por lo que nosotros intentamos ser «Mélangeurs», tomando prestados aquí y allá trocitos «d'ailleurs» (un poco de Zen, un poco de Tao, etc) - para descomponer esa identidad occidental que pesa sobre nosotros como una losa” .

<sup>574</sup> Nakai, nacido en 1900, estuvo activo desde el final de los años 20 hasta su muerte en 1952. Se le sitúa a la izquierda de la Escuela de Tokio, donde fueron más conocidos Kiyoshi y Tosaka Jun. Fueron representantes destacados de un grupo de jóvenes intelectuales que se interesaron por la estética y ocuparon las primeras cátedras especializadas en las universidades imperiales. La Filosofía del Arte, se desarrolló en la década de los años 30. Son representantes, Tosaka Jun con *Del espacio* (1931) y Shimomura Torataro. La estructura a priori del espacio intuitivo (1931) Watsuji Tetsuro con *Fudo* (1935). Después de ellos se tuvo que pensar en tratar conjuntamente el espacio y el tiempo se produce a partir de los años cincuenta cuando se siente la influencia de Bergson. Cfr. Barthes, Roland, (1970). *L'Empire des signes*, París Flammarion, Skira, p. 58

<sup>575</sup> Nitschke, Günter (1966). «Ma. The Japanese sense of place in old and new architecture and planning», *Architectural Design*. p.117

limites, muros verticales, donde se impone una relación con el mundo *abierto a diferencia de la que subyace en la segunda concepción, que es jerarquizada.*

La visión organizadora latina coincide con la hebrea. El *pardés* hebreo, antecesor del *paradiso* aparece cercado, con muros tan altos como las delicias que encierra, como los que pueden encontrarse en la serenidad del claustro gótico que los imita. A diferencia del poeta latino el pensador griego, quizás por lo áspero de sus tierras no imaginó paraísos. Un ejemplo es el de Zenon, al que tanto estudió Deleuze, que debió considerar malas distracciones los esfuerzos por solucionar a porías las bellezas del paisaje, que se declara enemigo de los pavos reales y aborrece a los ruiseñores. Su discípulo Crisipo fue más lejos concluyendo que: “El sabio no deja sitio para tales objetos en la ciudad”.<sup>576</sup> No pensaron lo mismo los filósofos alemanes, como Goethe que los añoraba, ni los ingleses, ni los japoneses.

En Oriente a partir del periodo Kamakura (1185-1333) los monjes, en Japón, como los poetas, se hicieron jardineros. Así lo hizo Muso Soseki, que enseñó a representar la estructura ternaria del mundo en el Ikebana, y luego los monjes, que, llevando la austeridad hasta el extremo, crearon los jardines de arena, que ya no se recorren, porque sus pliegues se miran *desde un punto de vista.*

Nitschke identificó tres fases en la evolución de la forma con que los sujetos se relacionan con el espacio, en el ámbito de la arquitectura. En un primer momento domina el «desorden aparente», en la segunda el «orden geométrico», en el que se aplica al mundo el orden de la geometría y en el tercero el «orden sofisticado» y aplicó ese concepto a la noción de «ciencia del entredós», (Nitschke, 1996, 18) idea que merecería ser desarrollada pues éste es el lugar de la articulación, del afuera que tanto interesó a Deleuze, pero ello nos alejaría de nuestro propósito.

Disponemos ahora de un concepto que generaliza al del intervalo, que recubre tanto el ámbito de la extensión como el de la temporalidad y trabado con conceptos que rechazan la jerarquía.

---

576 Mario Staz. Pequeños paraísos; El espíritu de los jardines. Barcelona: Acantilado, 2017

## II

Pues el MA es un un intervalo, es posible que nos ocuparemos *de su ritmo*, con Agustín Berque, que, en *Vivre l'espace au Japon* (1982), utiliza la noción de MA, para crear una disciplina, la «mesología» o ciencia de lo que está en medio.

El MA es un intervalo que encadena elementos, una forma de ritmos un movimiento que engrana y dispersa las situaciones ... la conciencia del MA revela la existencia en el Japón de un sujeto verdaderamente colectivo fundado no sobre un logos compartido sino en una aprehensión profunda y sensible del ambiente en que se bañan el verbo y los sujetos individuales.

Pensaremos nosotros en el MA como *el ámbito donde es posible la repetición y no solamente la generalidad*. Rodeado por MA puede repetirse lo extenso y el vacío o bien la duración y la cesura.

El arte de Occidente ha incurrido a veces, demasiadas veces, en el error de caer en la ansiedad de lo abigarrado, en el síndrome de Diógenes del esteta, con un error al vacío compartido con los físicos. Por el contrario no concibe el pintor oriental el vacío como ausencia amenazante, como lo opuesto de lo lleno tranquilizador, sino como lo que está «más allá», «afuera» de la materia,<sup>577</sup> ni considera al vacío como la pobreza resultante de vaciar lo que está lleno. No piensa en un vacío como desalojo, pues algo sólo puede llenarse *después de ser* vacío, de modo que el vacío es antecesor y componente elemental de toda realidad como el silencio es antecesor del sonido

La Física enseña que espacio y tiempo son dimensiones de la misma realidad lo que hace posible pensar en sus intervalos, aunque hacetlo bien sea más complejo que pensar en intervalos de espacio.

*Nakai Masakazu* distingue la separación, el intervalo *kankaku*, recordemos que la esencia del presente consiste en ser interválico, que, en el ámbito de la extensión, corresponde al espacio objetivo y medible, del intervalo de alejamiento – *kyori* - que implica una *distancia sentimental* en la conciencia.

---

<sup>577</sup> Kinbara Seigo, (1929) *Tratado sobre lo bello en Oriente*, Tokyo, Shunjusha.

*Tiempo, espacio y repetición bailan la misma danza, una forma de perichoresis ante la mirada del sujeto. El pensamiento japonés matiza dos tipos de intervalos, kankazu y kyori, siendo el segundo intensional.* La unión de los dos, permitiría, no es el momento desarrollar las metáforas de acorde, escala y melodía de la conciencia del tiempo.

En Japón el término mirar (miru) implica dos momentos. En el primero se debe crearse una distancia, un hiato, una separación (*sukima*), y en él surge la apertura a la luz. En el segundo la luz, ahora existente, rebotada en el objeto, es retenida.

De forma similar el pensador japonés, en la captación del *SER* distingue dos momentos, uno de apertura donde el surge el ser, *inmóvil ante el pensador*, y otro en que se percibe el ser con referencia al fondo. Sin el primer momento no existe el segundo.

Insistimos una vez mas en la importancia de una lógica de las precedencias, en lo definitivo de las relaciones de precedencia, primaria frente a la de causalidad. Para cantar el mantra AUM, primero se abre la boca y luego se cierra. Para comprender primero hay que atender.

Cualquier juicio, por ejemplo, el estético, necesita una distancia, la que toma el sujeto sobre el objeto, el juzgador sobre lo juzgado, la que se establece entre lo juzgable y lo juzgado entre lo determinable y lo determinado, entre el viento y la tierra o entre el viento y el mar. Pero el pensador no solo debe mirar, debe territorializar.

Un ensayo de Watsuji Tetsuro, de la Universidad de Kyoto, divulgó la importancia del término Fudo<sup>578</sup>, que está compuesto de los caracteres, de los *kanji* viento y tierra. En los años 30 tuvo resonancias similares a la de los términos *terroir* francés o *Heimat*, patria. Contiene en su campo semántico referencias incluso al clima y al ambiente. Tetsuro, que parte de la fenomenología de Heidegger desarrollando una ontología del ego dice: “Su Dasein no es al fin de cuentas más que un individuo” y propone una reflexión sobre el *fudosei*, que podría traducirse como *territorialidad* y cuya noción tiene similitudes interesantes con el concepto de territorialización que existe en Mil Mesetas.

---

<sup>578</sup> Berque Augustín, (1986). *Le sauvage et L'Artifice*, París: Gallimard. Tetsuro, Watsuji (2011) Fudo, París :CNRS.

Promueve allí un nuevo lenguaje una gavilla nueva de conceptos para describir al sujeto fracturado.

Algunos, entre nosotros buscan alguna idea sobre la diferencia interrogando el absoluto Otro, el Oriente (Tao, Zen, budismo); pero lo que esto nos enseña es a no recitar un modelo (la lengua nos separa absolutamente), sino a inventar para nosotros una lengua heterológica, un manojo de diferencias, cuya mezcla fragmentará un poco la terrible y muy antigua compacidad del ego occidental. Es por lo que nosotros intentamos ser «Mélangeurs», tomando prestados aquí y allá trocitos «d'ailleurs» (un poco de Zen, un poco de Tao, etc)- para descomponer esa identidad occidental que pesa sobre nosotros como una losa.<sup>579</sup>

No le acompañaremos en ese propósito, sino que utilizaremos su hallazgo para preguntarnos: ¿Qué puede aprender el filósofo occidental de la diferencia, expresada en el *miru*, de la forma de mirar del japonés y de la forma de territorialización que subyace en el *fudo*?

Una respuesta posible es que el artista japonés no imita la vida, no copia, *no quiere repetir*, ante la mirada asombrada del comprador figuras o paisajes. Se aleja de la generalidad, de la repetición, del sometimiento a la ley de la perspectiva.

Al alejarse de la repetición y al alejarse del punto de vista privilegiado, se aleja de la lógica de la representación. Procura *re\_producir, en otro plano*, transforma y no proyecta la multiplicidad, para trasladar la vida que fluye a las gotas de tinta en su pincel.

En la presentación de *Cien vistas al monte Fuji*, Katsushika Hokusai escribe:

[...] a la edad de cinco años tenía la manía de hacer trazos de las cosas. A la edad de 50 había producido un gran número de dibujos, con todo, ninguno tenía un verdadero mérito hasta la edad de 70 años. A los 73 finalmente aprendí algo sobre la verdadera forma de las cosas, pájaros, animales, insectos, peces, las hierbas o los árboles. Por lo tanto, a la edad de 80 años habré hecho un cierto progreso, a los 90 habré penetrado más en la esencia del arte. A los 100 habré llegado finalmente a un nivel excepcional y a los 110, *cada punto y cada línea de mis dibujos, poseerán vida propia* [...]

Debería el pensador de la diferencia imitar al artista del ikebana, donde la sutileza alcanza un extremo. En el nivel de acceso el candidato a artista aprender las reglas de la organización, pura ordenación de ramas, de flores. Se enseña al alumno a crear series organizadas. Decadas después, recordemos que en un arte japonés se tarda décadas en ser iniciado, se le adiestra en el arte de la armonía, de la convergencia de las series. En la fase suprema, la tercera, se inicia al alumno en el dominio del *arte de la circulación del aire entre*

---

<sup>579</sup> Barthes, R, (1976) «*Ce que je dois à Khatibi*», en *Khatibi, La memoire tatouée*, París: UGE, (Oeuvres complètes, vol. V, p. 667.



*las flores*, en el arte de la navegación a través del intersticio, del vacío que articula las ramas de los ramos. A navegar, sin rasgarlo, en el hojaldre de la vida.

*El ikebana es el arte de las grietas y el filósofo de la diferencia debe dominar el arte de las grietas, pues en ellas se asienta la voluntad de ser.*

Este arte japonés es muy distinto al griego, porque el pensamiento griego clama por la identidad. El dios es el que produce la esencia de las cosas y a él le pertenece plenamente la posesión del eidos de cada cosa. *Su producción es el hacer esencial*, pues él realiza, digamos, el original por antonomasia.

Pero es importante tener en cuenta que la *imitación humana* puede ser dividida o clasificada, siguiendo el libro X de la República (595 a- 599b), en dos tipos. Existen dos tipos de imitadores quienes realizan su producción mirando al original, y la del pintor que no mira a la esencia. sino que fabrica o pinta la cosa desde una «triple distancia» (República 599 a).

La pintura griega se concentra con disciplina apolínea en la Idea, en la construcción de un buen pretendiente, pero no comprende con igual calidad que la oriental el espacio vacío, como la oriental no capta con igual perfección que la oriental el espacio lleno y eso sucede en buena medida porque el griego pinta figuras con color y no hay posibilidad de concebir el color sin atribuirlo a una figura, sin someterlo a la luz, en el espacio, entre otros cuerpos.<sup>580</sup>

Observamos una paradoja. La imitación reclama el color, pero el color pervierte la perspectiva, pues convierte lo pequeño en grande. El pensamiento platónico lo rechaza, lo considera una aberración, pues hace olvidar la esencia de la cosa. Repudia el quedarse en la impresión que produce el color sobre las superficies, como repudia por aberrante quedar atrapado en la simple sonoridad de las palabras (Sofista, 234 c).

El ser está hojaldrado de no ser y la figura de color está hojaldrada de apariencia. Sólo si el pintor, como el sofista, consigue a través de su producción hacer ver, a quien contempla, «lo grande como pequeño, lo difícil como fácil» o lo irrelevante como lo relevante, tendrá éxito

---

<sup>580</sup> Respecto al tema de la composición en la pintura griega: E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, trad. V. Careaga, Tusquets, Barcelona, 1973, en especial los capítulos I y II, pp. 11-29; también el artículo de M. Villela-Petit, «La question de l'image artistique dans le Sophiste», en Aubenque, P. (dir.): *Études sur le Sophiste de Platon*, ed. cit., pp. 54-90.

(Sofista 234 d). El peligro y a la vez la virtud de la imagen está en que quien la contempla «crea que lo dicho», lo visto, «es lo real» (Sofista 234 c).

La prevención oriental fue heredada o descubierta por la cultura árabe, contraria al uso de la perspectiva central, que causa el odioso efecto de que por efecto del punto de vista puede hacer aparecer como mayor a un perro que una mezquita.

*Debe el filósofo de la diferencia no manipular con el color de la palabra y cuidar la pura expresión. Debe evitar excesos como los de Guattari, excesos de color que hacen la expresión en vez de densa, abigarrada.*

Debe escribir con pincel y tinta negra y agua, para que en sus tonos se aprecie el pulso de la vida.

#### 4.8.2.2 CRISTALES DE TIEMPO

Es posible distinguir intervalos de espacio y tiempo, extensos e intensos. Nos ocuparemos ahora de los verdaderos intervalos de tiempo, no de los espúreos, geometrizados, denunciados por Bergson y para ello volvemos a la noción de cristal.

El concepto de cristalización es utilizado treinta y cinco veces en *Mil Mesetas*, con diferentes sentidos: i) *Agrupamiento*. Toma en éste caso el sentido de una forma de detención, de coagulación, o condensación. Es el caso al mostrar al *inconsciente cristalizado* en complejos codificados, o a la cara, (*visage*), como *cristalización de luminosidades* o a las clases sociales como *cristalización de las masas* (MM,260), o cuando los macrofascismos son descritos como cristalización de los microfascismos, (MM, 279); ii) *Organización*. Un medio amorfo queda organizado como estrato cristalizado, a partir de un germen cristalino<sup>581</sup>, y con ello se logra la expresión macroscópica a partir de una estructura microscópica, (MM, 75); iii) *Determinación*. Se destacan sus caras como límites y se comparan éstas con las membranas de las células, señalando que el organismo está más desterritorializado que el cristal pues esa es la condición de la reproducibilidad (MM, 78) y, por último, pero para nosotros mucho más importante, iv) “*Glass harmónica: el ritornelo es un prisma, un cristal de espacio-tiempo*”. (MM, 351)

---

<sup>581</sup> MM. p.65. Se desarrollan ideas de Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P. U. F., pp. 107-114, 259-264: sur l'intérieur et l'extérieur dans le cas du cristal et dans celui de l'organisme, et aussi sur le rôle de la limite ou de la membrane.

## I

¡ Cristales de tiempo! Parecía una metáfora, pero los avances de la Física hacen que el concepto haya pasado a tener densidad ontológica propia. El premio Nobel (2004) Frank Wilczek (1951- ), conocido por sus ideas innovadoras, planteó la idea de construir *cristales de tiempo*, sistemas que cada cierto tiempo y sin consumir energía, y sin ser forzados externamente a ello tuvieran la misma configuración, repitieran la configuración. ¡Perpetuum mobile!

Patrick Bruno, del European Synchrotron Radiation Facility en Ginebra, en representación de la ortodoxia, lo consideró imposible con argumentos que expuso en un artículo publicado en la *Physical Review Letters*, pero Wilczek insistió, pensando en cómo conectar átomos entre sí, como los bailarines de una conga y construir uno. Pocos después dos investigadores, Watanabe y Oshikawa, de la universidad de Tokio, demostraron la imposibilidad de lograr ese perpetuum mobile en sistemas en equilibrio, aunque no demostraron la imposibilidad absoluta, pues podría suceder en sistemas desequilibrados.

En aquella época, Shivajo Shondi, en la Universidad Princeton trabajaba con “sopas” de partículas, a las que se excitaba periódicamente con un láser. Con ello se podía lograr el cambio de spin, esto es se hacía rotar a los átomos en sentido contrario o inclinar su eje de rotación respecto al campo magnético. Decidió realizar un experimento que consistía en; a) Construir una conga de diez átomos de iterbio; b) Utilizar un láser para cambiar su sentido periódicamente; y c) Crear un mecanismo para que los átomos interactuasen entre sí.

Separémenos de la complejidad de la física fundamental, para ilustrar la idea con un ejemplo. Pensemos en el animador de un baile que organizara una conga de bailarines, los átomos de iterbio, y les diera instrucciones periódicas, para hacerles cambiar la dirección de su avance, como hace el técnico con laser, gritando armoniosamente, dentro de lo humanamente posible: ¡Follow the leader!, *pero permitiendo a los bailarines hablar entre sí.*

Obervaría que, en determinadas circunstancias, los bailarines, formarían una *perpetuum mobile*, cambiarían *ellos solos*, sin mediar orden alguna, periódica, repetidamente, por su propia iniciativa, con *exactamente el doble del periodo del que les marcaba el animador* y que, una

vez comportándose así, se mantendrían ¡Eternamente!, sin necesidad de suministrarles más bebidas para alentar el entusiasmo.

Esta maravilla, insólita *eterna vibración*, eterna repetición, efecto de una doble legalidad, periódica, cíclica, es ocasionada por la combinación de leyes físicas y en el ámbito del ejemplo por la generalidad de las voces del animador y el ejercicio de la libertad (los bailarines hablando entre sí). Este fenómeno fue calificado, en el severo ámbito de la Física, en el club de los que han oído hablar de las propiedades de los átomos de iterbio, como *crystal de tiempo*.

Por su interés filosófico, por haberlo usado Deleuze, destacamos el uso de éste concepto “cristal”, pero llevamos la atención del lector a lo que aquí nos interesa, a la repetición, al retorno subyacente.

*Destacamos que surge un cristal, un eterno retorno de la diferencia, por la combinación de la causalidad y la libertad, por el efecto de una doble legalidad.*

## II

El espacio y el tiempo son simétricos para las leyes de la Física. Las ecuaciones que rigen la dinámica de un cuerpo son las mismas si un móvil se dirige hacia la izquierda o hacia la derecha y tanto si el valor del tiempo sustituido en la ecuación es positivo o negativo. Para aplicar las leyes de la Física no es relevante si el observador está aquí o allí. En un montón de arena o en un recipiente de agua no hay direcciones privilegiadas o sitios privilegiados. Esa falta de privilegios es descrita con la categoría de simetría.

Cuando la simetría se rompe, se inicia una cristalización. Aparecen direcciones privilegiadas. Cada nueva partícula que se deposite se situará en algunos lugares privilegiados de entre los infinitos sitios posibles, por ejemplo, las caras del cristal, pero no en otro sitio. Cada partícula que se mueva, no tomará una dirección azarosa, sino que la criba se convierte en

embudo, lo filtrado surge en una dirección, o empuja en una dirección o se para en un lugar y no en otro. Desde la perspectiva de la Física el que aparezcan *fuerzas*, el que deba suceder una cosa en una dirección supone también la manifestación de ruptura de simetría. Las leyes (físicas) son cumplidas por los supervivientes del naufragio de las rupturas de simetría.

Las simetrías subyacentes en el mundo pueden romperse, por cambios en los estados de cosas, pero también por la adición de información, por ejemplo, pintando de color una de las esquinas de un cuadrado. A partir de ese momento sus simetrías de rotación cambian para un observador de esa información. Para el observador, el cuadrado con una esquina manchada no es el mismo tras rotarlo un cuarto de vuelta que el limpio.

En la Naturaleza sucede de un modo más fundamental. Si consideramos un átomo de hidrógeno, su espectro tiene líneas que muestran niveles de energía que son estables. Están en correspondencia con las magnitudes que cuantifican las órbitas donde pueden situarse los electrones en su giro alrededor del núcleo. La ley que nos indica sus valores es eterna y ubicua. El mundo es de ese modo, porque hubo una rotura previa de simetría, que generó un estado de cosas en el que los electrones están preferiblemente, en ciertas órbitas, con un grado de probabilidad, en vez de en otros sitios.

Sucede no obstante que, si en vez de dejar a la Naturaleza en paz, introducimos esos átomos en un campo magnético, observaremos en el espectro que algunas de esas líneas aparecen ahora divididas en tres, lo que se interpreta afirmando que se ha roto de nuevo la simetría, porque lo que hasta aquel momento era el único lugar posible para estar situados los electrones, se divide ahora, por efecto del campo, en tres lugares distintos.

Sucede así porque la propiedad *spin* de los electrones está sujeta a una ley que le obliga a situarse de una forma concreta en un campo magnético, teniendo *tres opciones*, situarse perpendicularmente en cuyo caso no hay efecto, o bien orientarse a favor o en contra en cada caso con un nivel de energía.

En otros casos más cercanos, dejado el sistema bajo al efecto de las pequeñas perturbaciones, por ser inestable, se rompe a la simetría espontáneamente. Sucede con un huevo puesto en equilibrio, (en una postura), que pierde por una mínima acción su equilibrio, sin mediar campo magnético alguno y cae, orientándose en una posición concreta, reconocible entre las infinitas posibles, quedando allí en otra posición en la que existen varias simetrías subyacentes.

Sucede en otras ocasiones en la Naturaleza, que sus elementos se relacionan de un cierto modo en un contexto describible mediante unas variables, pero que al cambiar el contexto, puede variar su comportamiento e incluso su estructura, por ejemplo cambiar de fase. Así sucede al agua, que a una temperatura se convierte en hielo o a algunos materiales, que al bajar por debajo de la temperatura de Curie se transforman en imanes. Si pensamos en el agua, lo que sucede es que, al variar una condición externa, cuya variable descriptiva es la temperatura, el conjunto de partículas, que frente a las transformaciones era para nosotros semejante, dado que el vaso de agua antes y después de agitar no es distinguible, pasa a tener una estructura distinguible, se ha roto la simetría. Al bajar la energía, el sistema elige unas direcciones privilegiadas para ordenarse, como el huevo para caerse y hay algunas direcciones en que un patrón se repite.

*Mecida por una mano ciega, la criba de la naturaleza agita el mundo. Si observáramos una repetición, necesaria, no contingente, debería ser motivo de análisis, porque la repetición no es de este mundo sino del mundo de la libertad.*

Si cada veintitrés días se produjera el mismo *acontecimiento*, no algo semejante, en el caso extremo, la Encarnación sería la expresión de algo muy extraordinario. Se habría puesto de manifiesto un cristal de tiempo con una cara del cristal en los veintitrés días.

Estas caras del cristal del tiempo son privilegiadas por ser los topos de las repeticiones de los acontecimientos. En ellas los danzarines o los átomos vuelven a estar donde estuvieron. La repetición, en la Naturaleza, se presenta así no como una anomalía, sino como hija de una *ruptura de simetría*, quizás un teólogo diría de una Caída, cuya forma es la de un concreto cristal de tiempo.

*Consideramos que la existencia de los cristales de tiempo es la base ontológica de la generalidad y la repetición y que se puede manifestar su existencia en todos los ámbitos: en lo físico, en lo psicológico o en lo social.*

*La existencia de los cristales de tiempo es la realidad física que muestra el puente tendido entre series de acontecimientos y que hace que no solo el tiempo sea curvo, sino que el espacio\_tiempo sea curvo.*

### III

Es tan fundamental que se expresa en todos los ámbitos. En el ámbito de la psique el *retorno de lo reprimido* es expresión de la existencia de un cristal cuando se convierte en obsesión, término con origen en *obsedere*, asaltar, que se impone al paciente. En lo social, en lo familiar, el secreto *cristaliza* definitivamente en impedimento cuando dejamos de guardarlo para ser guardados por él o, en otras palabras, en el momento en el que nos convertimos, literalmente, en sus prisioneros.

En estos momentos se manifiesta la cristalización y el *Pasado captura al Futuro, en vez de producirlo*. En esos momentos las acciones de los individuos y colectivos quedan presas, como las moscas en el ámbar, prisioneras de un cristal de tiempo, que se perpetúa porque es una configuración estable *de mínima energía*.

En la película *El Pasado* se narra la historia de Ahmad, un hombre iraní que llega de Teherán a un suburbio parísino, tras cuatro años de ausencia, para formalizar su divorcio de Marie, que vive con dos hijas de matrimonios precedentes y con Samir, su novio magrebí con el que tiene decidido casarse, *por cuarta vez*. Ahmad se enzarza en constantes desacuerdos con su ex mujer mientras descubre los conflictos y secretos de la familia. En la película deviene un presente asediado por un pasado, oculto para el espectador, pero vigente para los protagonistas. Asghar Farhadi, su estructura la narración en *tres círculos* trabados, como nudos borromeos, dos relaciones rotas la de Ahmad y Marie, y la de Samir y Valerie. Describe ritornelos, pequeños retornos y el esfuerzo de Marie y Samir para *romperlos* y crear una nueva vida. Se muestra que romper un círculo, desviar un ritornelo, quebrar un cristal de tiempo es muy complicado. La simetría una vez que se ha roto, rota queda pues, arrastra la realidad a la existencia, extrae el genio de la botella

Los cristales de tiempo son expresión de la ruptura de simetrías del ser y del no-ser, de las presencias y de las ausencias. Cuando en sistémica familiar se habla de *secretos de familia*, se refiere el autor a asuntos que la familia calla por motivos de culpa o vergüenza. Se refiere a aquello de lo que no puede hablarse abiertamente nunca, aunque alguno de los miembros - e incluso a veces toda la familia - lo conozca. Siempre que se ven pueden hablar de otras cosas, *pero no de eso*. Siempre que hay amenaza de hablar de ello, el pasado -y con él la prohibición, retornan. En nuestros términos *se ha instalado un cristal de tiempo en la dimensión del sentido*.

Es el caso que hay ciertos contenidos que no podrán estar en instante alguno en el futuro y esos futuros instantes vacíos, constituyen una repetición y pasan a tener siempre *el mismo sentido*. *El no ser para a tener siempre un único sentido*.

Los cristales de tiempo no son eternos y un nuevo pliegue puede volver romperlos puede romperse de nuevo la simetría creando un mundo todavía menos libre. Robert Anteleme en *L'espace humaine* escribe sobre el caso de sobredeterminación, “el placentero recuerdo de una amante llamando al timbre ha sido indeleblemente coloreado por el sonido del timbre de la Gestapo, (MQN, 38) como después de una perdida la Navidad pasa a ser una fiesta en la que alguien ya no está.

#### IV

Es su madurez Deleuze reconoció en el concepto de ritornelo una de sus principales creaciones y lo describió como un operador creativo que *fabrica tiempos* cualitativamente distintos, (MM, p. 352) ésto es un creador de modos del *tempus*, que relaciona con el concepto de cristal.

En contraste con Smolin, que concibe el tiempo como una operación de creación de un futuro, formado por instantes homogéneos, aquí el ritornelo crea instantes heterogéneos, es un operador que, en la conciencia, rompe la simetría del tempus y que en otros ámbitos extrae vibraciones, siendo un tipo de cristal.

Actúa sobre lo que le rodea, sonido o luz, para extraer de ello vibraciones variadas, descomposiciones, proyecciones y transformaciones”, pero puede desempeñar una *función catalítica* y no solo aumentar la velocidad de los intercambios y reacciones en lo que le rodea, sino asegurar interacciones indirectas entre elementos desprovistos de afinidad llamada natural, y formar así masas organizadas. El ritornelo sería, pues, *del tipo cristal* o proteína de modo que, existiendo un germen o estructura interna, sobre el se producirían los aumentos y disminuciones, las adiciones y sustracciones. Parece deducirse que el puro presente es el germen sobre el que crecen presentes cada vez más densos. Desde esta perspectiva: El ritornelo fabrica el tiempo. Es el tiempo *implicado* del que hablaba el lingüista Guillaume. (MM, 352)

Distinto al ritornelo, germen del retorno de tiempos cualitativamente distintos se encuentra el eterno retorno, donde debería retornar lo mismo.

Deleuze escribe:



Nada tiene que ver con la presunta idea antigua con el pensamiento de un ciclo que hace que todo vuelva, que reduce el Todo a lo Uno y que vuelve a lo Mismo. Esto sería la *cantinela* o simplificación; el eterno retorno como transformación física o movimiento astronómico.<sup>582</sup>

Deleuze reconduce la angustia del pensador alemán hacia otro problema, el eterno retorno *debe pensarse* como una síntesis del tiempo, con lo que lo reconduce al problema del *tempus*.

Es obligado recordar que autores, como Vattimo en *Las aventuras de la diferencia* han criticado la interpretación del eterno retorno de Deleuze. Lyotard le atribuye una interpretación parcial y superficial, que incluso habría sido superada por el propio Nietzsche. Antes de tomar partido ante afirmaciones de este tipo, es previo volver a insistir en que bajo la expresión “eterno retorno” los autores no abordaban el mismo problema.

Teresa Oñate ha profundizado en esta idea por ejemplo en la conferencia inaugural del master 2017-2018 de la UAM. A Nietzsche le preocupaba en primer término el problema cosmológico, y en absoluto el de la síntesis del tiempo en la conciencia.

En opinión de Deleuze nos da una regla tan rigurosa como la kantiana: “lo que quieres, quíerelo de tal manera que quiera también el eterno retorno” o en palabras de Nietzsche “Si en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte. ¿Estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces? Esto será para ti el centro de gravedad más sólido”.<sup>583</sup>

#### 4.8.2.3 LA CUARTA SINTESIS

Abordamos el último de los propósitos de este capítulo. Las dos síntesis pasivas de Deleuze explican cómo partiendo de las sucesivas excitaciones se producen en el hábito un tiempo puro y luego, con la síntesis de la memoria, su dimensión de pasado. Después de analizar la noción de cristal de tiempo y tratado el eterno retorno estamos en situación de tratar describir la tercera síntesis y de sugerir su insuficiencia.

Hemos visto que en *Diferencia y repetición* se explica, como, tras sucesivas excitaciones del *organismo*, aparecen dos síntesis pasivas. Desde el ámbito de la Psicología se puede aceptar sin problemas. En términos de Piaget, sería en una fase muy temprana, surge la posibilidad de

---

<sup>582</sup> ID, *Ibid*, 163

<sup>583</sup> VP, IV, 242

concebir el pasado y el presente, quizás antes de los cinco meses. Más adelante, no es cuestión de decidir si antes o después del estado del espejo o si es antes o después de que surja la autoconciencia, no hay duda de que existe, para un Yo, conciencia de su pasado y de su presente mediada por el lenguaje.

Llega un punto en el que, en una fase muy temprana, el infante *anticipa el futuro*, sabe que le van a coger en brazos o que le van a dejar con otras personas. Si no es así, pudiera existir un trastorno, quizá autismo. El niño tiene que anticipar el goce de estar en unas manos frente al temor de estar en otras. Pero tiene una anticipación vacía, no cargada de contenidos como el tedio, el desgarró o la esperanza. Más adelante, cargará estos instantes futuros de sentimientos y mucho después alcanzará su conciencia, cargada emocionalmente, la noción de la muerte, que curvará de forma radical, para cerrarlo, el tempus del sujeto.

Para que todo ésto suceda es necesario que el sujeto de una forma a su experiencia, tal que pueda contener al futuro.

Deleuze explica la forma en que se constituye esa forma, de hecho, la que nosotros hemos codificado. En ella es de la mayor importancia la noción de corte (grieta), que permite calificarlo como una serie a priori ordenada temporalmente, separada en dos partes desiguales, antes y después, como lo es recordar que salvo en el tiempo que ha salido de sus goznes hay dos extremos que se intentan alcanzar en la grieta.

Daniela Voos en: “*Deleuze’s Third Synthesis of Time*” ha explicado detalladamente la síntesis. El artículo argumenta que Deleuze desarrolla su definición ordinal recurriendo a la definición kantiana del tiempo como forma pura, la noción de cesura de Hölderlin en su texto sobre Edipo (1803) y el método de cortaduras de Dedekind (1872) que sitúa en conexión con el eterno retorno, relacionando con un yo fracturado. Todos estos aspectos han sido ya explicados.

En términos de nuestra codificación las tres síntesis han llevado a la justificación del posible uso de la forma codificada:

{PASADO | FUTURO}YO

La explicación debería prolongarse con otras: i) con el detalle de la operación que curva el tiempo futuro; ii) con la que mostrara la conexión entre la síntesis y el ritornelo y que permitiría explicar la síntesis de tempus cualitativamente distintos y iii) *La de la libertad que permite crear al sujeto cristales de tiempo en la conciencia mediante la doble legalidad que genera esa vibración.*

Los contenidos de cada presente afectan al tempus, como la masa al espacio\_tiempo y la conciencia de la existencia de un futuro afecta al presente, *porque el futuro nos espera para ajusticiarnos.* Bien dijo Ciorán al afirmar que no existe una grieta tan insalvable como la que existe entre dos sujetos, el que tiene el sentimiento de la muerte y el que no lo tiene.

Es una síntesis activa la que produce en el sujeto la dimensión del futuro. Cuando esta dimensión está cargada de un sentimiento, el de la muerte, se curva el tempus, y cuando se tiene certeza del momento se fija su radio, su curvatura máxima.

Podría argumentarse, con error, que el contenido de los instantes es externo al tiempo, como podría argumentar el pensador newtoniano que la masa es independiente del espacio y el tiempo sin conocer que un modelo más exacto de la realidad tiene cuatro dimensiones y que el tiempo, curvado, condiciona toda experiencia. Sabe Marcel, cargando de sentimiento la dimensión del pasado en el presente que ya no es el que era y sabe Jesús en la agonía, con sentimiento de futuro que ya no será el que es.

Podemos pensar en los distintos efectos del saber en el tempus razonando sobre la enseñanza de Messiaen, que profesa el objeto de su estudio sobre el *cambio y la división.*

En su investigación creó *ritmos especiales*, ritmos que se alejan de todo compás, *renunciando a la barra*, pero manteniendo el pulso subyacente. Para intentar que parezcan pulsativas, recordamos aquí el tiempo pulsante del Aión, sin usar la barra, construye secuencias melódicas *aciclicas*, esto es evita las repeticiones.<sup>584</sup> Las notas distintas, como los instantes, se producirán hasta que, por mandato del ángel, los círculos de todos los súbditos de Cronos

---

<sup>584</sup> Utiliza recursos como el valor agregado para asegurarse que las duraciones de dos compases sucesivos no son idénticos o las comas de respiración que introducen el factor aleatorio. Cada cosa y cada estado de cosas, está separado de los demás por su límite  $\pi\epsilon\rho\alpha\sigma \ \epsilon\nu \ \beta\alpha\sigma\epsilon$  a una diferencia interna ontológica, que expresamos para el caso unidimensional en las dos caras de la barra |.

reducirán su curvatura hasta volver al vacío del que surgieron y con ello se reintegrarán en Aión, y el tiempo creado por Palabra volverá a la boca que la pronunció. AUM.

Rafael Díaz<sup>585</sup> describe cómo Messiaen señala su propósito en *Concierto para el fin del tiempo* (1940): “En homenaje al Angel de Apocalipsis que levanta su mano al cielo diciendo; *no habrá más tiempo*”.

*La operación por la que se incluye como contenido en la conciencia la intensidad, el ya no soy aquel de Marcel, o la muerte, la prolepsis de la nota definitiva, la curvatura del tiempo, requiere un cuarto tipo de síntesis.*

Cada ser humano tiene una conciencia infinita, que admite en su interior infinitas representaciones. Pero todas ellas están sometidas al impulso de la vida, de la voluntad, del deseo, que son intensidades y por ello la conciencia puede ser entendida como una multiplicidad de penetración, campo de intensidades.

Sobre ese campo cada ser humano ordena sus emociones, *crea la escala de su alma*. En las escalas musicales que utilizamos en Occidente hay doce semitonos en la escala y al pulsar el decimotercero, el sonido retorna, por ejemplo tras el Do, Do sostenido....., Si, En el decimotercer paso se retorna al Do, se cierra el círculo de la armonía.

En el alma bien temperada existe una relación de orden, una relación que manifiesta no solo que existe un antes y un después, sino la conciencia de que después de pasado un día, no quedamos en la misma situación de ayer, antes de la muerte, sino más cerca de la muerte, de que falta un día menos, de que falta una nota menos para que suene la armonía, para que suene, por última vez, el Do.

La extrema sabiduría la alcanza quien sabe que ya no queda casi nada y que lo poco que queda también desaparecerá. Que la burbuja se desvanecerá. Que lo que queda es olvido. Que el tiempo es un ladrón, pero que como dijo Ryokan en un haiku de adiós.

*Al ladrón  
se le olvidó la luna  
en la ventana*

---

<sup>585</sup> <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/1292/378269.pdf?sequence=1>

*Schelling señala hacia el mundo y lo hace aparecer como un periodo de afonía de Dios, campo de un silencio que finalizará con el sonido del ángel, que soldará la grieta.*

Mientras tanto hay un vacío, el del no ser, en el interior de todo. El mundo ha sido hojaldrado por lo que algunos llaman la huella del dedo de Dios. La vibración, la Palabra dicen algunos, creó el hojaldrado, el repliegue. El mundo no pudo aparecer de la nada. En el acto de la Creación el calor de voluntad de ser hojaldró al mundo, que se expandió y lo que estaba complicado se expresó.

En la mitología hindú, en el Yoga, el mantra Aum simboliza el proceso. La voz se inicia con la apertura de su fundamento, simbolizada en la A, la boca que se abre y que con ello permite la expansión. Concluye, como el mundo, cuando se hace imposible la palabra *en el cierre* de los labios necesarios para pronunciar la M. Hasta que se escuche el sonido de la trompeta libertad y fatalidad, destino y acción libre, estarán íntimamente ligados y en los procesos históricos se manifestará una doble legalidad como vibración.

Se debe corregir el prejuicio vulgar que sitúa exclusivamente en el pasado el lugar virtual en el que se genera la suerte de los hechos posteriores. La cuerda del monocordio no vibra *así* solamente porque fué pulsada en su pasado sino porque se pulsó lo que era un Uno, con un límite que es y será, que fija la proporción que lo puso y pone en relación con sus partes.

El historiador que dice que todo el orden existente ahora ya estaba completo antes de que se decidieran y llevaran a cabo ciertos actos nuevos que van surgiendo todo el tiempo en la situación, desconoce *nuestra capacidad de modificar el pasado retroactivamente* y comete con ello un error que falsifica no solo la historia que lo ocupa sino también la actualidad que vive.

El pasado que ingenuamente parece ser el antecedente fatal de nuestro presente es el resultado de la mezcla del pasado con la necesidad (de la muerte), de las iniciativas surgidas de la vida, siempre capaz de reaccionar e intervenir su propio pasado (que está contenido en el presente), con su fugacidad.

La predestinación que sustancializa la fatalidad, oculta la inversión dialéctica de la contingencia en necesidad o la manera en que el resultado contingente de un proceso se convierte después en la apariencia de una necesidad. Žižek recomienda: “Recuerden la idea de

Borges acerca del modo en que Kafka crea sus predecesores - tal causalidad retroactiva que ejerce el efecto sobre sus causas es el mínimo sine qua non de la libertad” (DLC, 313)

La búsqueda de las causas, que tanto importó al idealismo y a Thomas Bayes (1702-1761), tiene poca importancia para Deleuze, que cree que la filosofía, como ciencia del hombre no tiene que buscar causas, sino que debe escrutar los efectos. Mirar aquí.

El plano de inmanencia<sup>586</sup> contiene lo virtual y su actualización simultáneamente, sin que exista límite asignable alguno entre los dos”. Se piensa en lo actual con dos caras separadas por un proceso, el de actualización. o actual es el producto...el objeto de la actualización, que no tiene nada sino lo virtual como sujeto.

Se podría culminar la obra proponiendo una quinta síntesis del tiempo. Se podría partir de que el tempus es curvado en la conciencia, (cuarta síntesis del tiempo), para considerar que ese tiempo, ahora cerrado, no puede curvarse de cualquier forma, sino que debe existir una armonía, la que hace que el Do se repita, la que hace que cada nota del tiempo no esté desequilibrada, la que fundamenta la ocasión.

Kairos en el teclado, señor del momento y la oportunidad, la dimensión del tiempo, que Deleuze no quiso tratar.

*Para caracterizar plenamente el tempus, sería necesario desarrollar en detalle dos síntesis adicionales que caracterizan al tiempo humano, la síntesis de la conciencia de finitud que establece en la conciencia la relación del Uno y sus partes y la síntesis de la conciencia del tiempo justo, de la conciencia interna de la armonía, del tiempo justo, de la ocasión.*

Oímos la voz de Qóheleth, (3): Hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir, un tiempo para sembrar y un tiempo para recoger, incluso invirtiendo el versículo siete, un tiempo para hablar y un tiempo para callar. Es éste.

---

<sup>586</sup> Gilles Deleuze. *Dialogues II*, trans, Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam and Eliot Ross Albert (New York Columbia University Press, 2002, p.149

## CAPITULO 5. UNA JOYA ENTRE LO FINITO Y LO INFINITO

Gilles Deleuze sorprende. Algunas veces con sus consejos: ¡Sed la Pantera Rosa y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino!, (MM, 20) otras en las inesperadas relaciones establecidas entre autores e ideas y otras muchas en la muy inesperada relación entre conceptos.

Al construir su ontología del *acontecimiento* surge el problema de la síntesis de lo infinito con lo finito. Cuando vemos a Deleuze abordarlo, esperaríamos que situara delante de él, quizás a Hegel, que había reflexionado, leyendo a Lagrange, sobre el infinito y elaborado la noción de *falso infinito*, crítico de la falsa esperanza de encontrar lo infinitamente grande en acto, o quizás a Schelling, quizás para criticarle sus cambios de opinión, o a teólogos como Escoto o Santo Tomás, pero nos sorprende encontrar su mirada dirigida a la espalda de S. Maimón, y criticar las conclusiones alcanzadas mientras intentaba dar una solución a la precaria síntesis del esquematismo en Kant.

Razonando sobre el problema se plantea de nuevo un objetivo sorprendente. Mientras que el debate entre los idealistas consistía en discernir *si era posible pasar* de lo infinito a lo infinito, puesto que para evitar problemas teológicos como los de Giordano Bruno, era mejor ni plantearse dudas sobre el camino opuesto, Deleuze se propone cosas misteriosas: ¡Encontrar *un punto de equilibrio* entre lo finito y lo infinito! ¡Conseguir *que la diferencia cumpla la función de reunir!*

En todo caso, antes de encontrar el punto de equilibrio entre el finito y el infinito, antes de describir la joya que encuentra en Maimón es obligado encontrar al concepto y comprenderlo.

### 5.1 EQUILIBRO ENTRE EL FINITO Y EL INFINITO

Decía Confucio que cuando el sabio señala a la luna el necio mira el dedo. Lo recordamos al abordar el problema del infinito y el de los infinitesimales porque, a pesar de la apariencia, Deleuze no aborda aquí una cuestión matemática, a pesar de la erudición desplegada en el ámbito del Cálculo, sino problemas metafísicos.

El seguimiento de los razonamientos de Deleuze en los que usa con soltura conceptos como *infinitos no numerables*, *creación de infinitos*, relaciones diferenciales, siempre asociados a su condición de determinados o determinables, hace conveniente realizar un excursus sobre los conceptos de infinito, continuo y sus asociados, aunque no para explicarlos en detalle, porque se trata de cuestiones propias de las Matemáticas sobre las que existe una extensa y actualizada bibliografía.

Después de dos milenios de indagación sobre el concepto de infinito a mediados del siglo XX, aunque no al principio, el concepto matemático se había sido refinado, y habían sido superadas sus aparentes paradojas. Se ha llegado a comprender bien que un infinito puede ponerse en correspondencia con una de sus partes, se ha formalizado adecuadamente la continuidad y se ha elaborado el concepto de operador.

Con tanto trabajo hecho es necesario pensar en detalle las razones de la extraña conexión que Deleuze estableció con un período donde el desarrollo de la idea de Cálculo utilizó, vacilante, conceptos que luego han sido superados, para explicar el acontecimiento en que se crean los conceptos.

Por otra parte, y en lo que se refiere al contenido de la extraña pregunta de Deleuze, se conoce bien como encontrar el equilibrio entre dos extensiones o intensidades finitas. Basta la mera aplicación de la teoría de las proporciones en el primero de los casos y de las leyes de la palanca en el segundo, pero si uno de los términos es infinito o está en el infinito, tanto en un caso como en el otro, la cuestión se torna más difícil, porque uno de ellos, en las afortunadas palabras de Borges, es *desatinador* y como las aves bien llamadas con buena descripción *agachadizas*<sup>587</sup> no es pieza fácil cobrar. La especial relación entre el infinito y lo finito es muy agachadiza.

Hay un concepto que es el corruptor y el desatinado de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito.<sup>588</sup>

Deleuze, en *Mil Mesetas*, donde describe con exactitud pero sin empatía a Borges, solo por su *exceso de cultura*, considera al infinito, un concepto muy querido por el maestro argentino, además de cómo concepto desatinador como *horizonte absoluto de la actividad de*

---

<sup>587</sup> La común es de la especie *Gallinago gallinago*.

<sup>588</sup> Borges. J.L. Obras completas "Avatares de la Tortuga". (Discusión p. 254).



*pensar*.<sup>589</sup> Pensaremos por tanto en él no tanto como concepto matemático técnico sino como tal horizonte absoluto.

Las relaciones entre lo finito y éste concepto tan desatinador han sido muy estudiadas en Filosofía por influjo de la Teología y de ellas hemos recordado en algunos momentos a Plotino, Bruno o Santo Tomás. En el idealismo alemán la pregunta tomó distintos modos y las metáforas para sus relaciones distintas formas: la del tránsito entre ellos, la de la articulación. Hegel considera al ser humano, en *La Ciencia de la Lógica*,<sup>590</sup> el lugar de la *articulación*, de la *conciliación*, y lo describe en los *Elementos de la Filosofía del Derecho*, donde muestra la relación de lo eterno de la razón con lo finito de lo histórico. Aquí la relación toma un nuevo modo, *el del equilibrio* donde el lector atento barrunta las intensidades.

Trataremos a continuación: i) Los usos del término infinito en la obra de Deleuze, ii) La historia de los términos infinito y continuo, iii) La joya que pretende Deleuze haber encontrado en el siglo XVII al indagar en los diferenciales, pues nos es necesario para poder juzgar la posibilidad de encontrar ese insólito equilibrio y luego mostrar su relación con la capacidad creadora del acontecimiento que da lugar a un concepto.

### **5.1.1 USOS DEL TÉRMINO INFINITO POR DELEUZE**

#### *Coloquial*

Lo usa profusamente para calificar lo extremadamente numeroso, lo extenso, ilimitado o lejano, como en los casos siguientes que hemos seleccionado y agrupado sin pretensión de exhaustividad: (i) *División ilimitada*: “Sólo existe el presente en el tiempo que recoge y reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo y dividen hasta el infinito cada presente”.<sup>591</sup> (ii) *Convergencia*. “Las dos dimensiones de la proposición se organizan en dos series que no convergen sino en el infinito o la serie se puede prolongar

---

<sup>589</sup> A veces con finalidad ontológica: «El pensamiento reivindica “sólo” el movimiento que puede ser llevado al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito.

<sup>590</sup> Cfr. Enciclopedia Stanford de Filosofía (SL,114)

<sup>591</sup> (LS, 9) y luego con el mismo sentido en p. 24, p. 30, p. 50, p. 51, p. 52 p. 56, p. 59, p. 119.

hasta el infinito”<sup>592</sup>; (iii) *Muchas veces*: “En realidad el número de sorteos es infinito”<sup>593</sup>; (iv) *Metafóricamente*. “En el otro extremo la filosofía trascendental escoge la forma sintética infinita de la Persona antes que el ser analítico finito del individuo”.<sup>594</sup>(v) *Cercano a la noción de ápeiron*. “Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito”; (LS, 83) (vi) *Noción matemática*. “Un mundo puede ser infinito en un orden de convergencia y sin embargo tener una energía finita y este orden ser limitado”<sup>595</sup>; (vii) *Circularidad*. Pero puede ser infinito sin ser ilimitado. “Circular en el sentido de que engloba todo presente, vuelve a comenzar y mide un nuevo periodo cósmico idéntico al precedente. Pero puede ser limitado e infinito”; (LS, 120) (viii) *El vacío de la Física*. “El vacío es infinito. Lo esencial de la física está en la teoría del infinito y de los mínimos temporales y espaciales”.

Todos estos sentidos<sup>596,597</sup> podrían haber sido reconocidos sin dificultad por filósofos a principios del siglo XIX y pueden hoy ser interpretados conforme al sentido usual del término por un lector no especializado.

### *Matemático post cantoriano*

Con amplias lecturas, utiliza, cuando es preciso, una noción más sofisticada, como la postcantoriana de conjunto infinito equiparable a sus partes: (i) “Hay infinitos más o menos grandes, no según el número sino según la composición de la *relación en que entran sus partes*”; (ii) “La axiomática libera la potencia de un conjunto *infinito no numerable*” (MM, 474) o (iii) “Una minoría puede ser numerosa e incluso infinita”. (MM, 473).

Por considerar el infinito un horizonte absoluto del pensar, elabora el concepto y lo extiende más allá de sus usos coloquiales para usarlo con un sentido *técnico filosófico*. Con intención de justificarlo, pero sin pretensión de exhaustividad, destacamos los siguientes conceptos filosóficos a los que lo asocia:

---

<sup>592</sup> (LS,28) que designa su sentido hasta el infinito. [MM, 283]. Hay un medio de evitar esta regresión hasta el infinito p.29 “Estado tras Estado hasta el infinito” p. 453, p. 494.

<sup>593</sup> (LS, 50) También en MM: “Hasta el infinito” p. 18, p. 52, p. 86, p. 118 p. 258. También dice: “El conjunto infinito de los signos” (MM ,120) y “El signo remite al signo hasta el infinito” (MM,122).

<sup>594</sup> (LS, 81) y también: “En el infinito de una línea de fuga surge el guerrero” [MM, 281].

<sup>595</sup> Delanda ha estudiado en detalle el concepto “virtual” en Deleuze y tanto para explicarlo como para exponer el concepto de multiplicidad “manifold” cita repetidamente el uso en Deleuze de series infinitas.

<sup>597</sup> Los usos de Buchanan y Lambert en su análisis del espacio y Gilles Deleuze son metafóricos o no especializados. Lo mismo sucede en Diálogos de Gilles Deleuze con C. Parnet.

(i) *Falso y verdadero infinito*: Se expande aquí un concepto hegeliano: “Lo que es esencial a la Física tiene que ser encontrado en la teoría del infinito y de los “mínima” [infinitesimales] espaciales y temporales...y éste fundamental objeto de la Física es: determinar qué es realmente infinito y qué no lo es y distinguir el verdadero del *falso infinito*”. En *Lógica del sentido* insiste en que los simulacros producen la ilusión de un falso infinito, y escribe: “El falso infinito, el infinito de la religión. El mito es la expresión de un falso infinito... Lo infinito es la determinación inteligible absoluta (perfección) de una suma que no compone sus elementos en un todo... La pura positividad de lo finito es el objeto de los sentidos” (LS, 197-198).

(ii) *Agenciamientos infinitos* “Ocupado por una inmensa máquina abstracta de agenciamientos infinitos”. (MM, 260)

(iii) *Infinita velocidad*. En *¿Qué es la Filosofía?* estudia la infinita velocidad del Caos y usa la noción de *velocidad infinita del pensamiento*.

(iv) *El infinito de la representación*. En *Lucrecio y el Simulacro* y en *Lógica del Sentido* muestra dos infinitos, el de la representación en función de que el concepto que implica alcance toda la comprensión posible o no y otro asociado con la naturaleza de la idea problemática en su desarrollo intrínseco, aunque luego (DR, 271) desconfía de la distinción.

(v) *Infinito virtual*. Donde virtual es lo opuesto a actual, que no a lo real.

### **5.1.2 INFINITO, INFINITESIMAL**

Infinito e infinitesimal son términos que ha interesado a filósofos y matemáticos.<sup>598</sup> Siendo conscientes de que no tiene excesivo interés en una tesis, al menos así lo pensaba Deleuze, rechazando el academicismo, resolver “... de qué libro tomó tal autor las ideas,<sup>599</sup> resulta obligado recordar, por la sutileza del pensamiento de Deleuze en el tratamiento del infinito, de la continuidad y de los diferenciales, cuales la historia de los términos que emplea, los problemas subyacentes y los textos que usó el autor, antes de juzgar los límites de sus

---

<sup>598</sup> El estudio de la relación de Deleuze con las nociones matemáticas [Duffy, 2013] ha seguido tres direcciones: a) Cómo estudia la historia de las matemáticas para detectar *problemáticas* entendiendo como tales “el conjunto de un problema y sus condiciones, b) Su forma de mapear, para una problemática dada, la relación entre el linaje de la Historia de las Matemáticas y el de la Historia de la Filosofía y c) La forma en que sintetiza ideas filosóficas y matemáticas creando nuevos conceptos.

<sup>599</sup> EMS, 215. El ejemplo utilizado es el de la idea de la vida en Bergson ¿Es que Bergson la ha tomado de Schelling o de algún otro?”

hallazgos, puesto que no debemos olvidar que en la cordada en que Deleuze sigue a Maimón que sigue a Kant que sigue a Platón, todos están intentando dar cumbre al ápeiron.

El matemático sirio-indio-etiope-inglés Georges Gheverghese Joseph en *La cresta del pavo real. Las Matemáticas y sus raíces no europeas*<sup>600</sup> ha puesto de manifiesto brillantemente lo que unos sabían y otros intuían, que muchas raíces del árbol de la Matemática se hundan en tierra no europea. Son ingenuas y equivocadas afirmaciones como las del alemán Hoffman<sup>601</sup>. “La matemática como ciencia empieza, en realidad, con Anaxágoras de Klazomene (500? - 428 a de C), quien sentó que, en lo inferior a lo pequeño, no hay un mínimo, sino solamente algo más pequeño, e igualmente en lo grande (Hofmann, 1968,20). Sin recaer en el eurocentrismo, iniciamos el estudio de lo infinito en Grecia, porque allí se dirigió la mirada de Leibniz y Newton, aunque podrían haber mirado mas lejos.

*Determinado, indeterminado. Continuo, discontinuo. Limitado, ilimitado.*

Los milesios usaron el término *ápeiron*, que antes había designado a las vestiduras con las que el actor *podía quedar trabado*, para nombrar lo carente de límite, “*peras*”, y por ello intratable. Lo que carece de todo límite parecía intratable. Anaximandro (c. 610-547 a de C) pensó el arché como *indeterminado*, y Anaxágoras caracterizó el Nous divino como *ilimitado*, propiedad con la que también calificó a la multiplicidad ilimitada de la materia.

Elaboraron en sus reflexiones el concepto de lo *continuo*, lo “*infinitamente divisible*”, como Demócrito de Abdera, (V. a de C.), atomista, aunque fuera para afirmar que la materia y la extensión no eran continuas, sino que tenían partes mínimas. Posteriormente Zenón usando el concepto de continuo, como su maestro Parménides, negó el cambio.<sup>602</sup> Bertrand Russell recuerda la efemérides.

Zenón (c. 450 a de C) puede ser considerado el fundador de la filosofía del infinito. Inventó cuatro argumentaciones, todas inconmensurablemente sutiles y profundas, para *demostrar que el movimiento es imposible*. Abordó la infinitud del espacio y del tiempo: *lo infinitesimal, lo infinito* y la continuidad usando la dicotomía, con extrema habilidad, de modo que siglos de refutaciones [iniciadas por Aristóteles] no evitaron

---

<sup>600</sup> Gheverghese Joseph, G. (1966). *La cresta del pavo real. Las Matemáticas y sus raíces no europeas*. Piramide

<sup>601</sup> Hofmann, J. E (1968): *Historia de la Matematica, Revolucionara*, La Habana

<sup>602</sup> Para Parménides el Uno se concibe como un círculo en cuyo interior todo evoluciona. Existe una verdad completamente redonda, un conocimiento perfecto una verdad estable. Expresó su ensoñacion deslumbrante de forma lírica influyendo en Sócrates (a C 440) y a través de él en Platon, Plotino y el Aeropagita y una línea de pensadores que le admiraron entre ellos Hegel.

que dieran luz a un profesor alemán del siglo XIX al que debemos la actual solución del enigma. (Russell, 1957, 76)

Para justificar su afirmación, en dos de sus paradojas<sup>603</sup> atacó la idea de que espacio y tiempo fueran continuos y en otras dos que fueran discretos, con brillante demostración de que se trata de un problema muy delicado. La paradoja de Aquiles se apoya en que el corredor retrasado tiene, por recorrer un *continuo*, aunque no infinito en extensión, y con ello pasar por un infinito número de lugares, en su recorrido finito, para alcanzar al que partió antes. La paradoja de las flechas se basa en que, en un instante, no es posible diferenciar la flecha quieta de la que se mueve, atacando con ello la existencia de particiones *discretas*, siendo ésta aporía el origen de soluciones que se manifestaron en la noción del tiempo estoico y en la del *acontecimiento* en Deleuze. Aplicó luego el método dialéctico, mostrando que si se sostenía la opinión contraria a Parménides, *se llegaba a un absurdo, por existir infinitas partes, que no se podrían recorrer en un tiempo finito*, luego, por poco evidente que fuera, su maestro debería tener razón, *dando por no resoluble la síntesis entre esos modos de lo finito y lo infinito*. Cuando se tiende en nuestros días, ingenuamente, a resolver el problema con las herramientas modernas del Cálculo, se olvida que la cuestión a resolver no consistía en demostrar que Aquiles alcanzaba a la tortuga, como sin duda sabía Zenón, pues como dijo Deleuze, si era tonto, lo era de otra manera, sino la naturaleza del continuo y si el movimiento es posible o imposible.

La metafísica pitagórica positivizó lo originalmente entendido como *carencia*, de límite, enseñando que al recibir lo ilimitado *el límite* (peras), surgen las dimensiones geométricas de lo concreto y reflexionó, incluso con desesperación, al encontrar los números irracionales, que no pueden ser medidos perfectamente con los números naturales y sus relaciones, pues con ello quedaron invalidadas, temporalmente, *todas las demostraciones que se basaban en la igualdad de proporciones*.

Se enfrentaron los filósofos a la oposición {indeterminado|determinado}. Cuando Platón abordó este problema concibió *el devenir* hacia el ser como el proceso *que pone fin a la indeterminación* (Fil., 26d 9s), el que da lugar a lo finito.

Retenemos con ello que lo que la cordada a la que seguimos persigue es alcanzar la comprensión de cómo se pone fin a la indeterminación, cómo se transita de lo infinito a lo finito.

---

<sup>603</sup> Stewart, I., p. 81

*Infinito potencial, infinito actual. Infinitamente extenso, infinitamente divisible*

Pensando en el infinito, en el sentido de indeterminado Aristóteles (Fis.,207b, 35) tuvo que distinguir dos tipos: “[... ] se llaman así o bien respecto a su divisibilidad, o bien respecto a sus extremidades”, distinguiendo con ello éste infinito de lo infinitamente extenso de aquel de lo infinitamente divisible. Pensando sobre el primero de ellos aceptó, como mal menor, la idea de infinito potencial que describió precariamente: “Se puede tomar una cosa tras otra *sin fin*”, y negó el infinito actual, lo que parece juicioso pues si se toman cosas sin fin no se puede tomar la última cosa. Por lo que se refiere a la divisibilidad, para Aristóteles la distancia es un *todo* y sólo *potencialmente* divisible en infinitas partes por lo que el corredor Aquiles no divide el todo continuo (“synholon”) en infinitas partes.

Los filósofos griegos abordaron también problemas prácticos. Eudoxo (390 a.de C.337) fue el creador de un método (exhaución)<sup>604</sup> que utilizaba *infinitesimales*.<sup>605</sup> Infinitesimal significa relacionado, este es el sentido del sufijo –al, con lo infinitésimo. Para aproximar el área de figuras, esto es para calcularlas lo más aproximadamente posible, inscribía y circunscribía polígonos, *pequeños* rectángulos o triángulos, a la figura cuyo área se debía calcular. El área buscada de la figura se encontraría entre la suma de las áreas de los rectángulos inscritos y la suma de las áreas de los circunscritos. La precisión era tanto mayor cuanto más estrecha fuera la base de estos rectángulos, más preciso es la estimación cuanto más cercanas a lo infinitésimamente pequeño fueran las bases de esos rectángulos. Para justificar que la precisión deseada siempre se podía alcanzar, afirmaba que el tamaño de estos se podía hacer “*tan pequeño como se quisiera*”, lo que era cierto, pues la precisión solo dependía de la paciencia del que sumaba las áreas y con ello creó una nueva *Teoría de la proporción*.<sup>606</sup>

Vemos que en el siglo IV a de C. había surgido el concepto de *infinitesimal* asociado a lo “tan pequeño como se quiera” y se comenzaba a entenderse el problema como uno de proporciones, como un problema de relaciones.

---

<sup>604</sup> Nunca se llega a agotar la diferencia entre el polígono inscrito y la figura. El infinito es inexhaustivo. El nombre, impreciso, se debe a Gregory de Saint Vicente en el siglo XVII.

<sup>605</sup> Antifón piensa que de ésta manera el área del círculo podría ser cuadrada... ya que después de un número de veces [de duplicar los lados del polígono inscrito], cuyos lados por su pequeñez **coincidirán** con los puntos del círculo...” Física, Libro I cap2, 185 a).

<sup>606</sup> Su concepción sobre el infinito se encuentra en la *Teoría de la Potencia y el Acto* del Libro III de la Física.

Plotino y Filón de Alejandría<sup>607</sup> usaron éstos conceptos instrumentalmente en su filosofía pero no los hicieron evolucionar. El primer cambio sustancial en la noción de infinito se produjo con Gregorio de Nisa (335-394), que consideró la *infinitud* el *atributo* fundamental de Dios,<sup>608,609</sup> justo calificativo de su perfección. Parece evidente que lo quería designar el atributo, no propiedad, era grandeza no tanto como continuidad, aunque bien es cierto que Dios es simple y lo simple continuo.

Los teólogos cristianos revalorizaron al infinito. Usaron ideas de Plotino (204-270), pensando en lo Uno como origen radical del ser y afirmando con buena fe y malas pruebas, como San Agustín (354-430) en *La Ciudad de Dios* que el infinito es un atributo de Dios y además de sus pensamientos, o como Santo Tomás (1225-1274), que creía solo en lo primero. Profesó éste que Dios sólo podía crear lo finito<sup>610</sup> y en la cuestión 7, *De la infinitud de Dios*, afirmó su infinitud, con el argumento de que es *subsistente en sí*, “como si hubiera una blancura subsistente por el hecho de no existir en algo, sería diferente de toda blancura existente en un objeto”. Solo aceptaban un infinito actual, el de Dios, pero por subsistente en sí, no por ser muy extenso. En El debían estar todos los términos de lo que crea, pues si no sería imperfecto.

Con el paso a la Edad Moderna el atributo de infinitud, el infinito *ahora considerado en lo referente a la extensión* pasa a aplicarse también al Universo. Dedujo entonces Nicolás de Cusa (1401-1464) con sagacidad, que si el Universo es infinito no puede tener centro, con lo que la Tierra no puede ocuparlo. Cada vez el infinito se aplicaba a más cosas. (A lo no determinado, a aquello donde siempre se puede poner más, a lo subsistente en sí, a lo grande sin límite...). Aplicado a tantas cosas dejó de ser unívoco y los escolásticos distinguieron tres tipos: a) Sincategoremático, poder pasivo que tiene partes, como la posibilidad de una progresión ulterior, sea la de los rectángulos progresivamente más pequeños, b) Hipercategoremático, poder activo, como el de Dios c) Categoremático, el que tuviera en acto partes infinitas, que no existe.

---

<sup>607</sup> Cf. en J. Hennessy, *The background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nissa*, Fordham, 1963

<sup>608</sup> Cf. Panneberg, p. 133. Se describe su argumento contra los arrianos.

<sup>609</sup> La cuestión de si Dios tiene o no atributos es delicada. Los teólogos árabes, con formación en la filosofía griega tuvieron que enfrentar el hecho de que siendo su Dios transcendente, en el Corán se detallan sus atributos. (voluntad, saber, oído, etc) Ahmad ibn Hanbal (780-855) defendió que era necesario aceptarlos como atributos divinos, no partiendo de la analogía con los humanos sino preguntarnos como son inherentes a El. Al- Ashari (m 935) pensó que sus atributos eran parte de su Esencia a lo que podíamos acercarnos hasta un cierto punto pero que mas allá de el no se podía sino aceptarlo. Por ultimo los mutazilites afirmaban que no posee atributos que correspondan a Su esencia y sobre todo que carece de atributos humanos. (Hourani, 86)

<sup>610</sup> *Summa Theologiae*, Ia, 7 2-4.

## I

Volvemos ahora al problema del continuo. Los medievales llamaron *infinitesimal* al componente elemental del continuo, e *indivisible* al componente mínimo de los entes que no pueden ser divididos infinitamente. Para los atomistas los elementos últimos de la materia son indivisibles de modo que el átomo lo es.<sup>611</sup> La historia de la Física está plagada de fraccionamientos, de lo que se creía hasta ese momento indivisible. Protones, neutrones, quarks, con la duda en el fondo de si en última instancia es una geometría unidimensional, la de las supercuerdas, el grial de ésta búsqueda. En el ámbito de la geometría, distinto al de la Física, se define como indivisible respecto a algo lo que no se puede escindir en trozos más elementales, como sucede con el punto en relación con la línea o el círculo con respecto al cilindro. La imposibilidad de ser fraccionado se articula matemáticamente bajo la condición de posesión del atributo. *tener una dimensión menos de la forma que dividen, esto es (n-1) si la primera tiene n*. La línea tiene dimensión 1 y el punto cero y es un indivisible de aquella.

Algunos matemáticos desarrollaron herramientas para tratar el continuo: Oresme, Galileo y Newton y otros para la de los indivisibles: Pascal, Cavalieri o Leibniz. Las dos son necesarias en la práctica. Las soluciones basadas en ecuaciones diferenciales suponen la existencia de un continuo y, por difícil que sea resolverlas, se consideran una aproximación a las soluciones discretas de fenómenos discretos como los de la evolución de las poblaciones.

Los matemáticos se tenían que enfrentar alternativamente a los problemas, dependiendo del objeto de su interés. Galileo (1564-1642), trató además del continuo el infinito y confesó su desconcierto al observar que el número de los naturales era igual al de los pares y al pensar en el número de puntos de circunferencias concéntricas, que contraintuitivamente era el mismo. Parece que en la exterior hubiera más puntos, pero si se piensa que esos puntos son extremos del mismo radio y que las dos tienen los mismos radios posibles se puede pensar también que

---

<sup>611</sup> Hoy sabemos que el átomo tiene otros componentes, los quarks y la cuestión es si la naturaleza en último término está formada de indivisibles o no está abierta. Un espacio-tiempo discreto ha sido considerado por A. Mach en su texto *Quantum Mechanics of Particle and Wave Fields* (1951), donde dedica un capítulo a la idea de longitud fundamental o átomo espacial. Si se piensa que todo está formado por indivisibles, todas las magnitudes deberían ser conmensurables, siendo la base el tamaño de esos indivisibles. Con ello la confianza quebrada al descubrir los números irracionales en poder reducir la geometría a la aritmética se restauraría.



tienen el mismo número de puntos. Concluye en *Discorsi e dimostrazione matematiche in torno a due nova scienze* (1638)<sup>612</sup>:

Esta es una de las dificultades que surgen cuando intentamos con nuestra mente finita discutir el infinito, asignándole las mismas propiedades que damos a lo finito y limitado. Creo que esto es un error, pues no se puede decir de dos cantidades infinitas que una sea mayor menor o igual que otra.

En el siglo XVII, en la madurez de Galileo, en los años en que se fundó la Universidad de Harvard, las magnitudes eran consideradas como *variables extensivas* y las infinitesimales, como la densidad, o la velocidad, intensivas. Las primeras extensivas porque grandes o pequeñas tenían su extensión, las segundas intensivas porque su tamaño dependía de la “intensidad” del deseo que tenía el matemático en ese momento de hacerlas más pequeñas o menos.

Relacionar unas y otras no era trivial y filósofos profesionales, poetas y pensadores pensaron de nuevo la relación entre lo finito y lo infinito, presumiendo algunos con excesivo optimismo de haberlo comprendido: «Poseo una idea segura e incluso clara y comunicable, de lo finito-infinito». (Goethe, 2001, 481). Los libros de matemáticas están repletos de la descripción de aquellos intentos. En esa almoneda creyó Deleuze haber encontrado una joya.

## II

El siglo XVII fue el tiempo, para las matemáticas, de las *magnitudes*. Los matemáticos ofrecían herramientas a los físicos para resolver las ecuaciones que describían leyes como la que Galileo obtuvo para la caída de los graves, la de Newton para la gravitación universal (1686), o las de Kepler que comprendió los ritmos de las órbitas planetarias. En todos los casos, para calcular magnitudes, lo destacamos de nuevo, extensas. Al matemático se le pedía que entregara un número, el área bajo la curva es tal, o la tangente en tal punto. Los problemas más frecuentes eran éstos citados, asociados al cálculo diferencial e integral, porque eran instrumentales en la resolución de problemas de dinámica de hidráulica o de óptica. Para

---

<sup>612</sup> Desde la perspectiva actual Deleuze, Merleau Ponty, llamó a éstos esfuerzos, unos y otros, *una manera inocente de pensar en el infinito*

resolver el primero se usaban métodos de exhaución mejorados,<sup>613</sup> como el de B. Cavalieri (1621) que recurría a *elementos indivisibles, de una dimensión menor a la tratada*, usando proporciones entre líneas para encontrar la superficie que las contenían.<sup>614,615</sup> Los segundos, hasta época de Descartes se abordaban de forma geométrica, con regla y compas. Leibniz<sup>616</sup> pasó, para resolverlos, a usar el álgebra en vez de la geometría, empleando la noción creada por Descartes de *variable de una función*. Tras identificar un punto, por sus coordenadas cartesianas y otro cercano *tan cercano a él como se quisiera*, con antiguo argumento, para *variable*, denominaba a la diferencia entre ellos proyectada en el eje de abscisas  $dx$  (diferencial de  $x$ ). Se trataba como vemos de un tipo de infinitesimal, una diferencia de distancia entre dos puntos tan pequeña como se quisiera, llamada por ellos diferenci-al. Este  $dx$  debe ser entendido como un elemento de un continuo, tan pequeño como se desee, y justamente por eso, por ser su extensión tan pequeña como se quisiera “podía” ser *despreciado* en las sumas, cuando se quisiera, y se quería siempre porque era muy poca cosa. Ahora bien, no podía serlo cuando estaba en el denominador de las divisiones.

La estrategia se apoyaba en la idea de que “*natura non facit saltus*”. Si se conoce el valor de una función, sea la que entrega la tangente en un punto, es razonable pensar que no se va a producir un brusco salto de la función en el entorno de ese punto, que la tangente no va a variar de repente al sumarle algo tan pequeño como se desee, pues en el peor de los casos basta con desear que sea más pequeño hasta conseguirlo. Es idea razonable pero no siempre es el caso que se pueda aplicar, especialmente a muy pequeñas escalas, como vemos claramente al considerar el perfil de una sierra o de la costa.<sup>617</sup>

---

<sup>613</sup> Dibujando en papel, el polígono de 32 lados se confunde con la circunferencia, pero hacen falta mil lados para ajustar  $\pi$  con una precisión de seis dígitos. Buscando un método más ligero surge el vigor del Cálculo, cuyo mérito se valoraba por lo certero de su atajo más que por lo riguroso de su filosofía.

<sup>614</sup> Torricelli lo utilizó para calcular el volumen de la rotación de una hipérbola alrededor de uno de sus ejes con el resultado espectacular que el volumen encerrado entre 1 e infinito es finito mientras que la superficie es infinita.

<sup>615</sup> Tomen un texto célebre de Pascal (el texto de 67 Louis de Rouvroy, duque de Saint-Simon (1675-1755) sobre los dos infinitos. Pascal explica que el hombre está acorralado entre dos infinitos...: lo infinitamente grande, que puede representarse vagamente a través del cielo, y lo infinitamente pequeño, que puede representarse vagamente desde el momento en que observan un microscopio. Y nos dice que son dos infinitos actuales. Es un texto firmado «siglo XVII» en estado puro.

<sup>616</sup> Cfr. “Acta Euroditorum” (1684): “Nuevo método de los máximos y mínimos y también de las tangentes para las cuales no son obstáculos las magnitudes fraccionarias ni irracionales y un nuevo tipo especial, para esto, de cálculo”.

<sup>617</sup> En Mandelbrot Benoit (1997) *La geometría fractal de la Naturaleza*. Metatemáticas. Tusquets, se explica como muestra que las funciones que tienen derivada en todos sus puntos son una mínima fracción de las existentes, lo que supone un desafío cuando se quieren estudiar variables como la longitud de una costa, que tiene un límite, sino que es un número tanto más grande cuanto más pequeño sea la regla de tamaño diferencial, con la que la medimos

En el siglo XVII el horror al infinito dominaba a los matemáticos, el horror al vacío a los físicos y el horror al panteísmo a los teólogos que convivían con la idea del infinito actual, el de Dios. La confianza es contagiosa y en un ambiente de filósofos educados en seminarios surgió un interés renovado<sup>618</sup> por el tratamiento del infinito en la Naturaleza, que vimos que pasó a ser considerado posible. En sus textos identifica Deleuze lo que era en aquel tiempo el problema de los filósofos:

Les he dicho mil veces que ustedes no pueden comprender nada del pensamiento del siglo XVII, si ustedes no ven que es un pensamiento de los órdenes de infinitos. Sea Pascal, sea Spinoza, sea Leibniz; la distinción de los *órdenes de infinito* es el problema del siglo XVII, no digo que sea el único” (LS,193). En aquel tiempo se crea la noción de diferenciación (differentiation), entendida [EMS : parsim] como “pura relación.

Se justificaba la existencia del infinito actual con razonamientos que la Ciencia de hoy no acepta, pero que Deleuze destaca<sup>619,620</sup>. Mientras que el infinito potencial era un concepto manejable, bastaba con añadir a algo un “tanto como se quiera”, el infinito actual era, lo sigue siendo, desconcertante, por ello Galileo, en una carta a Fortunio Liceti, confesó que le era menos molesto el desconcierto ante el infinito, que ante lo finito.

La aplicación de las ideas de R. Descartes (1596-1650), que en la última parte del *Discurso del Método*, había introducido la noción de variable, (Deleuze y Guattari 1993, 51) *sentó las bases para que las matemáticas del barroco tomaran por objeto una de sus afecciones, la variación misma*, con lo que se comienza a matematizar la idea que es posible calcular, no en base a lo que “es” un ente, a su extensión, sino atendiendo a su variación misma, al número de su devenir. Destacamos la importancia de la diferencia de mentalidad y de herramientas necesarias para calcular algo en base a *magnitudes extensas fijas*, a cuya inmovilidad nos acercamos por pasos sucesivos como el ciego a la pared frente a la pretensión de calcular el valor de algo que cambia permanentemente.

Volvamos al cálculo de tangentes. Mientras que, por interés en simplificar y a sabiendas de la falsedad, pues bien conocían los cambios de fase y la muerte, los físicos afirmaban que la

---

<sup>618</sup> El signo con el que conocemos ahora al infinito fue utilizado por primera vez por John Wallis en *Arithmética Infinitorum* (1656) . Cfr J.F. Scott. (1938). “*The Mathematica Work of John Wallis*”. London, 1938.

<sup>619</sup> Se ha perdido completamente el sentido del punto de vista del infinito actual. Y se lo ha perdido por mil razones, supongo. Entre otras, por razones científicas. Pero lo que me importa no es por qué se ha perdido ese sentido, sino cómo lograr restituirlo frente a ustedes para que comprendan la manera en que pensaban estos pensadores. Cfr. *En medio de Spinoza*. p.386.

<sup>620</sup> Quiere que apreciemos que es muy distinto decir que no hay término último, como en los números naturales, donde por más que se cuente siempre hay alguno más (infinito potencial), frente a afirmar que existe un último término pero que está en el infinito.

Naturaleza no da saltos, era evidente que las funciones si los daban. La función  $y = 1/(x-1)$  da un salto infinito en el 1. Los matemáticos para comprender esos saltos desmesurados tuvieron que estudiar la noción de continuidad. Para comprender mejor lo continuo y no solo intuitivamente por su semejanza a una recta sin agujeros, se debe discernir su naturaleza. En todo caso el concepto de recta es útil. Una línea es concebida como extensa a pesar de que esté formada de puntos adimensionales, que son los elementos que aparecen al reducir la dimensión de la línea en una unidad. La cuestión que se plantea son las condiciones en que se puede considerar esa *dudosa unida de partes de imposible existencia como verdadera unidad*. De nuevo el antiguo problema de la relación entre lo Uno (la recta) y lo múltiple (los puntos). Al retomar el problema, que se arrastraba desde el siglo IV a de C, Leibniz afirmó que la *división del continuo*, no es como la de la arena en piedras y las piedras en granos, sino como la de una hoja de papel en pliegues, (PLI, 14) usando ese algo (dx), significante de la diferencia, el *diferencial* que se “podía” despreciar, a veces.

Ahora bien, usar aquellos diferenciales encerraba dificultades, como manejar un corrosivo. Aristóteles<sup>621</sup> había mostrado que: “Sumando siempre, muchas veces, algo finito a algo finito se sobrepasará cualquier otro finito y Arquímedes había demostrado que siempre hay un n tal que  $n \cdot a$  supera a todo número b”. Por mucho que consideremos un término *despreciable* si se suman muchos de ellos su suma debe sobrepasar cualquier magnitud prefijada finita. Lo que no cumpliera esa propiedad, fuese o no despreciable, era tan extraño, que para poder manejarlo Leibniz tuvo que usar un cálculo nuevo de su invención y reglas de manipulación para no acabar escaldado. Dividió los números en cuatro clases: *infinitesimales, apreciables, limitados, e ilimitados*, definiendo reglas del tipo (apreciable + apreciable) = limitado o infinitesimal \* apreciable = infinitesimal.<sup>622</sup> Hoy pocos lo recuerdan, los que han extendido los números reales si. Era un sistema raro, pero funcionaba en el cálculo.

Cuando Deleuze aborda el problema de la relación de lo finito con los infinito, lo hace recordando la obra de Spinoza (1632-1677), «el príncipe de los filósofos» y su análisis de los órdenes de infinito y nos invita a estudiar la carta XII de Spinoza, a Louis Meyer sobre el

---

<sup>621</sup> *Física*, Libro II, Cap 7, 208, a.

<sup>622</sup> En *¿Qué son las matemáticas?* (1941), Courant y Robbins indican que «las “diferenciales” como cantidades infinitamente pequeñas están ahora descartadas definitiva y deshonorosamente...». Veremos luego que esos muertos empiezan hoy de la mano de Deleuze a gozar de buena salud.

infinito,<sup>623</sup> donde aquel distingue *tres órdenes de infinitos*,<sup>624</sup> (*éste es el problema real del siglo XVII*).<sup>625</sup>

Spinoza<sup>626</sup> distingue:

- a) *El infinito absoluto*<sup>627</sup>: “El Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita y eterna”.<sup>628</sup> De ellos podemos conocer dos: extensión y pensamiento. Dios infinito *por si mismo excluye todo y partes* y no tiene principio ni fin, estando regido por el principio de identidad.
- b) *La Creación Infinita*, no por sí, sino por la causa de la que depende, donde los atributos de Dios se expresan directamente, *sin mediación*<sup>629,630</sup>. El infinito creado, el de la materia, es infinitamente divisible, *está constituido por todo y partes* y se rige por el principio de similitud: “Los cuerpos simples [sin forma] van por infinitudes... no se puede hablar de un cuerpo simple.... sino de infinitud de cuerpos simples”<sup>631</sup>., etc”.

---

<sup>623</sup> La famosa carta XII (20 de abril del año 1663) para aclarar al esencia y naturaleza de infinito fue alabada por Leibniz pero más adelante criticada por Jacobi, que la consideró cuestionable hasta afirmar que aquí el propio Spinoza se habría dejado engañar por su propia imaginación (Jacobi, 1996, 229). Cfr. Tufano Giuseppe, *Ontology Studies*, 2010.

<sup>624</sup> “Todos consideran la cuestión del infinito como la más difícil, si no insoluble, aunque sin hacer una distinción entre lo que debe ser infinito por su propia naturaleza, o en virtud de su definición y lo que carece de límites, no en virtud de su esencia sino de su causa; y también sin distinguir entre lo que es llamado infinito, porque no tiene límites, y que, sus partes no pueden ser igualdades o expresadas por ningún número, aunque la mayor y menor magnitud del todo puedan ser conocidas; y por último, no distinguiendo entre lo que puede ser conocido y no imaginado y lo que puede ser imaginado SI estas distinciones hubieran sido realizadas los investigadores no se habrían visto sobrepasado con esas dificultades. Habrían claramente comprendido, que tipo de infinito es indivisible y no tiene partes y por otra parte que tipo puede ser dividido sin que ello suponga una contradicción. Ellos además habrían comprendido que tipo de infinito puede, sin solecismo, puede ser concebido mayor que otros infinitos, y qué tipo no puede ser concebido”. Traducción del autor.

<sup>625</sup> Leibniz [Cabañas; 2005 escribió más de 20.000 cartas. Entre ellas correspondencia con Spinoza entre Octubre de 1671 y marzo de 1672 en una época ya cercana a la muerte de éste.

<sup>626</sup> La confusión de los pensadores nace. “Por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar”. Concluye que “Si se hubieran prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían comprendido claramente *cuál infinito* no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y *con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna*. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido, sin incoherencia ninguna, como mayor que otro, y cuál no”.

<sup>627</sup> Spinoza libro uno de la Ética, definición VI

<sup>628</sup> Deleuze G., “*Spinoza. Filosofía Práctica*”, p. 100

<sup>629</sup> Correspondencia, carta 64 de Spinoza a Schuller, III . 206.

<sup>630</sup> *Ibidem*, 2º infinito de la carta XII a Meyer.

<sup>631</sup> Deleuze Gilles. *En medio de Spinoza*, Cactus, p. 340

Piensa que con ejemplos desafortunados <sup>632</sup> la geometría es la que nos impone la idea de relación cuantitativa entre infinitos con idea errónea

- c) Lo ilimitado por innumerable aparece como el punto de conexión entre lo infinito y lo finito. El caso de estudio aquí lo forman las series, que no tienen un último término (parecen merecer el calificativo de infinitas, pero son convergentes, tienden hacia un límite finito, el universo como todo o un mínimo, el individuo).<sup>633</sup>

Newton, como alternativa desarrolló *un arte del desprecio* en su método de las fluxiones. Por ejemplo, para encontrar la pendiente de la parábola  $y = x^2$  en cualquier punto, Newton hacía que el valor de la variable  $x$  se incrementase un poco desde  $x$  a  $(x+o)$  con lo que y pasaba a tomar el valor  $(x+o)^2$ . La pendiente es el cociente entre la diferencia de los cuadrados y la diferencia de los valores de  $x$ , es decir  $[(x+o)^2 - x^2] / [(x+o) - x] = 2ox + o^2 / o = 2x + o$ . Despreciando  $o$ , (ésta es la chapucería indigna para Hegel por útil que fuera), aceptamos<sup>634</sup> que su valor es  $2x$ , que de la *fluxión*, cantidad variable  $x^2$  se puede calcular la *fluente* (derivada),  $2x$ . Con ello aceptamos, pero no demostramos.

Incluso si el sentido común ordinario permite tal inexactitud [despreciar el  $dx$ ] los geómetras rechazan esta concepción... las matemáticas son distintas a la agrimensura, a la medición de líneas empíricas<sup>635</sup>.

Para Hegel, de nuevo con razón, las Matemáticas son un arte de la exactitud y no de la acertada elección de lo despreciable y mucho menos el arte de la decisión de cuando se desprecia a algo, en función de que esté sumando o multiplicando, en el numerador o el denominador. Aunque ambos métodos funcionaban en la práctica para los problemas que se pretendían resolver, no eran rigurosos: el de Leibniz por lo convencional y la poco rigurosa elección de las reglas y el de Newton por la explicada falta de rigor en el desprecio.

Carnot, en sus *Réflexions*, puso voz a lo que pensaban los matemáticos, considerando a los *diferenciales* meras *variables auxiliares*, pero al aceptarlos, al usarlos: “Carnot abría a la

---

<sup>632</sup> El ejemplo que ofrece Deleuze es el del número de radios que hay en círculo. Afirma que es el doble de los que hay un semicírculo argumentando que siendo los dos una infinidad, una de ellas es el doble que la otra. en función del espacio ocupado por una figura Cfr. En medio de Spinoza p.348

<sup>633</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía Práctica*, Infinito, pags 100 y 101.

<sup>634</sup> Berkeley en 1734 publicó *El analista o un discurso dirigido al matemático infiel*, sosteniendo que el  $dx$  o el  $o$  de Newton eran una mera trampa, porque si no es cero la solución no es exacta y si es cero no puede usarse en una división. Newton era consciente y desarrolló tres aproximaciones, con los mismos resultados pero con diferente grado de rigor. La primera usaba infinitesimales, la segunda utilizando un cociente entre ellos, que en general es un número finito que puede ser sustituido por velocidades o fluxiones con el mismo ratio y para fundamentarlo desarrolló en último término la doctrina de la primera y última ratio.

<sup>635</sup> Hegel 1989, p. 258. El propio Leibniz era consciente de esa limitación. OU Mathematics Team 1974 Book III P.to

metafísica un camino que desbordaba el cuadro de su teoría”,(DR, 270) pues, como luego mostró A. Lautman, (1908-1944) hizo patentes los problemas de su naturaleza, de sus relaciones y de sus síntesis pues en problemas como la trayectoria de los graves, es necesaria al menos una *síntesis*, pues las determinaciones<sup>636</sup> de la trayectoria no son meramente geométricas (quantitas dimensionalis), ya que la solución depende de la masa del proyectil.<sup>637</sup>

Deleuze escribe:

No quiero hacer comparaciones arbitrarias<sup>638</sup>, pero creo que el siglo XVII tuvo algo que los matemáticos modernos redescubrirán con otros medios, con otros procedimientos. A saber, una *teoría de los conjuntos infinitos*... [donde] .. los infinitamente pequeños entran en conjuntos infinitos, y esos conjuntos infinitos no equivalen unos a otros, hay distinciones entre ellos.(EMS, 388)

La afirmación es cierta y un ejemplo claro el de los números surreales. Añade y quizás por mejor explicar, se equivoca o confunde.

Puesto que todo *conjunto infinito* excede cualquier número asignable de partes, [esto es verdad], no puede haber uno que tenga un mayor número de partes que otro, [parece contradecir la idea de los aleph pero puede referirse a que el conjunto de las partes del conjunto tenga el mismo número infinito de elementos. Todos éstos conjuntos son infinitos [esto es de nuevo cierto]. ¿Bajo qué aspecto se distinguen entonces? ...Puedo decirlo porque los *conjuntos infinitos se definen como infinitos bajo tales o cuales relaciones diferenciales*, [no sería correcta la lectura precipitada de que estas son las dy/dx]. “En otros términos, **las relaciones diferenciales** podrán ser consideradas *como la potencia* de un conjunto infinito.

### III

---

<sup>636</sup> En [KAN, parsim] desarrolla en detalle y con brillantez la diferencia del pensamiento de Kant y el de Leibniz en este punto.

<sup>637</sup> “Percibí que la sola consideración de la masa extensa aunque necesaria no era suficiente, que era necesario adicionalmente el uso del concepto de fuerza, que es totalmente inteligible, aunque cae en la esfera de la metafísica. En G. W Leibniz, “A new System of the Nature and te Communication of Substances, as well as the Union between the Soul and The Body”. Citado en (Châtelet, ibid p.23)

<sup>638</sup> Compréndanme, no quiero en absoluto decir, sería abominable querer hacerme decir que ellos previeron cosas que conciernen muy directamente a la teoría de los conjuntos en las matemáticas de inicios del siglo XX... Quiero decir que en su concepción de lo infinitamente pequeño y del cálculo diferencial... ellos liberan necesariamente -...- la idea de los conjuntos infinitos que se distinguen, pero no por sus números”.

En el siglo XIX Fourier, analizó la estructura de la recta real, un terreno donde crecían unas raras cepas, las series *infinitas* seguido por G. Cantor (1845-1918), que en su obra “*Fundamentos para una Teoría General de Conjuntos*” partió de la noción de la serie de los números naturales;  $0,1,2,3,\dots$  para formalizar la noción de *conjunto realmente infinito* con una teoría que su maestro Kronecker calificó de locura. Pensó que la noción de serie podía descansar sobre «el principio de agregar una unidad a un número ya formado y disponible». Luego afirmó:

[...] dada una determinada sucesión de verdaderos números enteros definidos, entre los cuales no hay ninguno que sea el mayor de ellos, [...] *se crea un nuevo número* al que se concibe como **límite** de aquellos números, esto es, se define como el número inmediatamente mayor que todos ellos.

Acostumbrados hoy a la idea, no parece extraña, pero para Kronecker era inconcebible que se pudiera “crear”, como Dios. Realmente es dudoso que por enunciación de la palabra “*larguirucho*” y no por cópula se pueda *crear*, no meramente *pensar en*, al niño más alto que cualquiera de los de cualquier aula. Creado ese número al que llamamos *omega*, se pueden crear otros y nombrarlos, eso sí con la misma cuestionada existencia.

$$0, 1, 2, \dots, \omega, \omega+1, \omega+2, \dots, \omega \cdot 2, \omega \cdot 2+1, \dots, \omega \cdot 3, \dots, \omega \cdot n, \dots, \omega \cdot \omega = \omega^2, \dots, \omega^3, \dots, \omega^n, \dots, \omega^\omega, \dots,$$

Podemos pensar en los números en términos de cardinales o de ordinales. Esta segunda opción fue la elegida por J. Conway en su tesis. El adulto escolarizado expresa la coincidencia entre los dedos de una mano y los vértices de un pentágono, usando primero una aproximación ordinal contando hasta que acaba su tarea con el número de orden 5 en ambos casos y luego identificando ambos conjuntos con 5, su común “cardinal”. Cantor creó sistemas para realizar éste proceso de comparar, utilizando en vez de los dedos que son pocos, los números enteros, que son más. Mostró que los conjuntos infinitos, *debían* mantener una correspondencia biunívoca *con una parte de sí mismos*, elevando a virtud lo que antes fue estorbo, y motivo de estupefacción. Cuando acabó de contar, en vez de decir, “cinco”, dijo  $\aleph_0$ -cero, quizás por justificación de estudios, mote en lo sucesivo *de los* números naturales y sus equiparables como el cinco lo es de las manos y los pentágonos. Todo conjunto cuyo cardinal sea éste es *numerable*. Más adelante, por el método de la diagonal (1873), mostró que el conjunto de los reales tiene una cardinalidad mayor que el anterior, como el número de lados los hexágonos tiene una cardinalidad mayor que los pentágonos, y concluyó que no todos los conjuntos infinitos son



numerables por ser algunos “mucho más poblados y densos”. Dio como nombre<sup>639</sup> al primer tipo más grande que los numerables  $\aleph_1$ , continuo, y demostró que dado un conjunto numerable, el conjunto “partes de un conjunto”, tiene ese cardinal. Ya hemos visto que Deleuze conoce este concepto y trata, distinguiéndolos de otros a los *infinitos no numerables*.

Pensó luego en pares de números, por ser útil ésta multiplicidad para tratar las coordenadas de los puntos de un plano, intentando comprender si el número de los puntos de un plano era del tipo numerable, del tipo continuo, no numerable, o de otro tipo distinto. Empleó para resolver el enigma la idea de que en cada número irracional es posible obtener dos números, uno con las cifras pares y otro con sus impares, asociando un número irracional a cada punto del plano con coordenadas que eran las dos partes encontradas y concluyendo, por sorprendente que parezca, que un plano, tiene el mismo “tamaño” que una recta o que un espacio, siendo poco claro, pero exacto, el decir con asombrosa conclusión: “Cualquier dimensión es isomorfa a cualquier otra y tiene el mismo número de puntos”. Cuando llegó a éste punto escribió Cantor (1875) en una carta a Dedekind “Lo veo pero no lo creo”. Estaba hasta tal punto sobrecogido que en la carta pasa del alemán al francés: “Je le vois, mais je ne le crois pas”, llegando a pensar<sup>640</sup> que era una inspiración divina de la que él era mero ejecutor.

La hipótesis de que entre el cardinal de los números enteros  $\aleph_0$  y el cardinal del continuo  $\aleph_1$ , no hay otros cardinales intermedios, como sucede con el cuadrado situado entre el triángulo y el pentágono, lo que hubiera sido molesto, pero no una desgracia, es la llamada *hipótesis del continuo*. Cantor nunca consiguió decidirla. Desde 1963 se sabe que es indecidible, pues depende de las hipótesis que se acepten. Además *se han encontrado otros infinitos mayores* que  $\aleph_1$ . Comprendió Cantor el continuo, mundo del total contacto, *potencia del continuo* que ponía en contacto todas las partes del universo, (MM, 471) aunque el esfuerzo le hizo caer en la locura.

Hemos abandonado párrafos atrás a Leopold Kronecker, maestro de Cantor, negando, en su ámbito, la existencia real del niño *Larguirucho* creado por la palabra y no por la cópula. Influenciado por Spinoza mantuvo el lema: “Dios creó los enteros y el resto es construcción de los hombres”. Pensaba que lo que no es dado, como los naturales o *que no se puede construir*

---

<sup>639</sup> El Aleph de “La esfera” de Borges no coincide con él siendo sus definiciones 1. Un lugar del espacio que contiene todos los puntos. 2. Un lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe. 3. Un objeto secreto y conjetural cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.

<sup>640</sup> Dauben F. J., *George Cantor, his Mathematics and Philosophy of the Infinite*, 1979, p.146

no existe y sus seguidores precisaron que tampoco existe lo que necesita para ser dicho un número inacabable de palabras.<sup>641</sup> Escribió “nosotros somos de una raza divina y poseemos... el poder de crear”, *pero con métodos constructivos*.

Su discípulo Cantor sostuvo la bandera del idealismo: “*La esencia de las matemáticas reside en la libertad puesto que los matemáticos pueden crear conjuntos meramente nombrándolos*. Como ejemplo: “Por el hecho de definir el conjunto de números cuyo cuadrado es menor que 2 y llamándole A, y luego el de los que son mayores y llamándole B *se trae a la existencia* el número irracional raíz de 2”. Nos puede parecer más razonable la postura de Kronecker pero el tiempo le ha dado la razón a Cantor frente a los matemáticos franceses, como C. Hermite o Poincaré, antiespiritualistas, que al revisar una traducción de éste señaló que los infinitos superiores “tenían un aroma a *forma sin materia repugnante* al espíritu francés”.

#### IV

Para debatir si para alcanzar el infinito, aunque fuera en el ámbito de los números bastaba nombrarlo o había que construirlo había que precisar qué es infinito. Cantor identificó tres contextos en los que surge el *infinito actual*: i) “Cuando es realizado en un ser independiente de otros mundos, Dios, al cual *llamo infinito Absoluto*; ii) en el mundo físico; iii) cuando la mente lo aprehende como magnitud matemática, número o tipo de orden.

Frente a los prestigiosos matemáticos franceses se situaron los matemáticos rusos a los que les parecía razonable que por nombrar algo, como un grupo o aleph, *surgiera a la existencia*.<sup>642</sup> Lo hicieron en un contexto de fe religiosa. Creyeron que Dios surge cuando se le nombra según la tradición del “Nombrar a Dios” (en: Name Worshipping), herejía ortodoxa, que incluso después del asalto de los marines de la Flota Imperial al monte Athos impregnó los departamentos de Matemáticas de Moscú y San Petersburgo. Si se podía crear a Dios, crear un número era cosa menor.

---

<sup>641</sup> Erret Bishop fundó en 1967 la moderna escuela constructivista que niega todos los argumentos no constructivos.

<sup>642</sup> Hay que recordar que en la tradición de Kant el existir no es mucha virtud, pero no deja de ser un peligro aceptárselo a quien quiera extrapolarlo.

Así estaba formado el frente de batalla en el Primer Congreso de Matemáticas de Zurich en 1897 y en el segundo de París tres años después, este último coincidiendo con el tercer Congreso de Filosofía. Borel (1871-1956), Henri Lebesgue (1875-1941) y Rene Baire (1874-1932) insistían ¿Podemos convencernos de la existencia de objetos matemáticos sin definirlos? Les faltó decir “*Solo nombrándolos*”. Al final se rechazó tanto el **axioma de elección**<sup>643</sup> como el uso de números transfinitos. Temporalmente la élite de los matemáticos franceses impuso el rechazo del misticismo de Cantor y coincidieron en que había tres dominios en los que podían pensar legítimamente, *lo finito*, *lo numerable* y *lo no numerable*, cada uno de ellos con sus celadas contraintuitivas.

El infinito había caído de nuevo en desgracia lo que parecía reivindicar, otra vez, el buen juicio de Hegel y además la noción de continuidad había perdido su condición de exigible para que a los matemáticos les parecieran las funciones interesantes. *Pero inopinadamente y por los trabajos de los matemáticos rusos se cruzó su destino con el de la libertad.*

Desde el siglo XVII los científicos habían buscado encontrar leyes expresables en funciones continuas, “smooth”, con derivada continua para resolver problemas de tangentes y sus inversos y con segunda derivada continua para obtener máximos y mínimos. Las adecuadas eran inicialmente las analíticas, expresables con una fórmula, pero Fourier mostró que se podrían expresar analíticamente, en series de funciones con infinitos términos, otras funciones hasta entonces rebeldes, que en los puntos singulares dan bandazos inesperados, y que debieron soportar ser llamadas por Ch. Hermite “monstruosas”. En el primer congreso de Matemáticas de Zurich (1897) N. Bugaev (1837-1903) defendió la *discontinuidad*, la real existencia en la Naturaleza de lo representado por esas funciones, para salvar el libre albedrío, temiendo que las regularidades de las estadísticas sociales de Quetelet, tantos crímenes por cada tantos miles de habitantes, pudieran ser torcidamente usadas, pues si todo es continuo, todo debe estar determinado.

Compartía su visión Pevl Florensky, el Leonardo Da Vinci de Rusia, tan religioso que se ordenó sacerdote, tan sabio que entendió la discontinuidad y tan honrado que murió fusilado y con Nikolai Luzin (1883-1950). P. Florensky aborreció el concepto de continuidad y la, en su

---

<sup>643</sup> Entre las críticas de Sokal a los pensadores franceses se encuentra la en su opinión injustificada tendencia a citar el axioma de elección, que él entiende como mero intento de deslumbrar al no especializado pero que vemos conecta con algo tan profundo como la aceptación o no de las Ideas.

*opinión infausta creencia, que afirma que para pasar de un punto a otro hay que pasar por todos los intermedios*, el truco de Leibniz para hallar la tangente, afirmando que “la cimentadora idea de continuidad había juntado todo en un monolito gigante”.

R. Dedekind<sup>644</sup> (1831-1916) consiguió “la [verdadera] definición de la esencia de la continuidad “el 24 de noviembre de 1858<sup>645</sup> y luego investigó *cómo hacer a los números tan continuos como la recta ideal*. “Encuentro ahora la esencia de la continuidad...en el siguiente principio, la noción de cortadura a la que nos hemos referido al conceptualizar la grieta.

Si se reparten todos los puntos de la recta en dos clases, tales que cada punto de la primera clase está situado a la izquierda de cada punto de la segunda clase, *entonces existe un único punto* que determina ésta partición de todos los puntos en dos clases, éste corte de la recta en dos partes<sup>646</sup>

Se abría con ello la posibilidad de tratar de forma rigurosa funciones continuas y discontinuas y de poder calcular integrales o definir métricas, como se venía haciendo con las funciones continuas ahora sin riesgo en los resultados y sin crítica en la fundamentación.

El narcótico del infinito griego no fue creado por la constancia de los aritméticos, sino que se destiló de la languidez de los geómetras, que por sus debilidades, por contemporizar con la apariencia, no fueron embarcados en la expedición de sus conquistadores. Los transfinitos creados por Cantor y las herramientas del análisis no estándar entregaron las soluciones que habían sido tanto tiempo buscadas para tratar adecuadamente al infinito y a los infinitesimales.

Llegados a éste punto hacemos estación y comprobamos que desde el primer tercio del siglo XX disponían las Matemáticas del arsenal de herramientas con las que piensa Deleuze. Pero hemos visto que Deleuze usa, además, la noción de falso infinito, que conviene explicar.

Deleuze llama a los mitos y a la religión, entre otros (Supra§5.1) falsos infinitos con una noción tomada de la *Ciencia de la Lógica de Hegel*, donde éste escribe.

---

<sup>644</sup><http://www.uv.es/~jkliment/Documentos/Dedekind.pc.pdf>

<sup>645</sup> “Considero a la aritmética en su conjunto como una consecuencia necesaria, o al menos natural, del acto aritmético más simple, el [de] contar, y el contar mismo [la acción de contar] no es otra cosa que la creación sucesiva de la sucesión in finita de los números enteros positivos, en la cual cada individuo *está definido por el que le precede inmediatamente*; el acto más simple [este acto simplísimo consiste en el] paso de un individuo ya creado a aquel que está a su vez por crear y le sigue inmediatamente”.

<sup>646</sup> “Me alegraría que todos juzguen el principio anterior tan evidente y tan concordante con sus representaciones de una línea; pues ni yo ni nadie está en condiciones de proporcionar ninguna demostración de su corrección. La asunción de ésta propiedad de la línea no es otra cosa que un axioma, en virtud del cual se reconocerá solamente para la línea la continuidad, por el cual pensamos la línea como continua. Si el espacio tiene una existencia real, entonces no debe ser necesariamente continuo; innumerables propiedades suyas permanecerían inalterables aunque fuera discontinuo. Y, desde luego, aunque supiéramos con certeza que el espacio es discontinuo”

El infinito, sin embargo, se tiene por absoluto sin cualificación... Pero incluso así el infinito no está totalmente libre de limitación y finitud; el punto principal es distinguir la genuina noción de infinito del mal infinito, el *infinito de la razón del infinito del entendimiento*.<sup>647</sup>

Estudiamos el falso infinito de la mano de Shakespeare. El Rey Lear se inicia con la escena de la capciosa pregunta del rey, en presencia de la corte, a sus hijas, conminadas a declarar cuánto le quieren para decidir a quién conceder la parte del león de su herencia. La primera de ellas Gonerila dice: «Cuanto digáis es demasiado y *aún irá más allá*», Regania, con vileza lo lleva más allá, a lo que se enfrenta Cordelia con la tautología y la ironía. No dice nada sobre el asunto, y parodia y critica el *falso infinito de la adulación, lo que está mas allá de todo limite*.

Hegel, como Cordelia, criticó el uso del *mal infinito, el del entendimiento*, para criticar a Fichte. Utiliza los términos *Echt* y *Schlecht*. Este último es un término coloquial usado para calificar lo que es de mala calidad, como un mal caballo. Algunos traductores consideran que sería más ilustrativo traducir la expresión infinito espúreo, de modo similar a como se llamaría caballo espúreo al burro, porque no sería un mal caballo sino otra cosa. Tendría el inconveniente de la pérdida de literalidad, la dicción de algo que no expresó literalmente Hegel, que lo calificado no es un infinito sino una simulación de él. Con todo no sería excesivo pues Hegel lo piensa:

El infinito así puesto contra lo finito, en una relación donde ambos son puestos como otros cualitativamente distintos, va a ser llamado el mal infinito, el infinito del entendimiento...<sup>648</sup>

Lo que establece la diferencia cualitativa que lo hace ser espúreo es el hecho de no ser más que la exposición de que no es finito.<sup>649</sup> No es tampoco plenamente infinita la circunferencia aunque no tenga fin.<sup>650</sup> Es mal infinito aquel que queda subordinado a la capacidad o incapacidad de alguien para ir más allá sin fin en el ámbito de lo infinitamente grande y en el de lo infinitamente pequeño. Este dudoso infinito era un motivo de inquietud para el idealismo alemán como lo muestra Hölderlin claramente en "*Hermócrates a Céfalo*".

Yo siempre pensé que el hombre necesita para su saber comparar su actuar un progreso infinito, un tiempo ilimitado para acercarse al ilimitado ideal... pero ello fue sin duda bajo ciertos presupuestos que quiero que

---

<sup>647</sup> (SL, 137)

<sup>648</sup> (SL, 139)

<sup>649</sup> (SL, 150-154)

<sup>650</sup> (SL, 149)

tengas en cuenta a su tiempo con todo rigor. Entretanto déjame preguntar si la hipérbola se une efectivamente con su asíntota....

Hegel diferencia constantemente el bueno: “El infinito en su simple concepto puede ante todo ser considerado como una nueva definición de lo absoluto”<sup>651</sup> y el malo: “Cuando se piensa en él con el instrumento de una serie que construida exclusivamente de elementos finitos, surge la duda sobre si es un mal infinito, (SL,146) porque: “Algo deviene otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente otro, y así sucesivamente hacia lo infinito”<sup>652</sup> y entonces:

El quantum se mantiene en perpetua oposición a su más allá. No importa en qué medida se incrementa el quantum, se encoje hasta la insignificancia.... Este infinito que está perpetuamente determinado como el más allá de lo finito va a ser descrito como *el mal infinito cualitativo*<sup>653</sup>

El infinito malo se expresa en la exterioridad, mientras que el buen infinito se expresa interiormente: el mal infinito es extensivo, el buen infinito es intensivo. El buen infinito no niega lo finito sino que lo asume en sí mismo.

La imagen del verdadero infinito es el círculo que se autolimita, como el pensamiento de Dios que se autolimita, a diferencia del Dios pensado como aquello que es más grande que cualquier cosa grande que pensemos.

Gilles Deleuze<sup>654</sup> utiliza esta noción. En su autopregunta ¿Para qué sirve la filosofía?, contesta:

Para erigir la imagen de un hombre libre y denunciar todas las fuerzas que tienen necesidad del mito y de la inquietud del alma para asentar su potencia[...]

para concluir: “El objeto especulativo y el objeto práctico de la Filosofía como Naturalismo, la ciencia y el placer, coinciden en éste punto: se trata siempre de denunciar la ilusión, el falso infinito, el infinito de la religión y todos los mitos teológicos eróticos oníricos en los cuales se expresa.(LS, 197).

Hemos expuesto la historia de bastantes conceptos, el infinito y sus tipos numerable y no numerable, el infinitesimal, el diferencial junto con la noción aceptada de que un número infinito como el  $\omega$  o un infinitésimo como el  $1/\omega$  pueden ser creados, para los matemáticos, con

---

<sup>651</sup> Hegel, *Logica*, Mandoloflo, p. 121

<sup>652</sup> Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, § 93, p. 196.

<sup>653</sup> SL. p. 228

<sup>654</sup> La apropiación, en el sentido noble de la palabra, de la ontología estoica ha sido muy investigada por estudiosos de Deleuze [Bergen, V.; 2001],[Beaulieu, A, 2005] [Bowden, S.; 2005] y por helenistas [Bénatouil,T.;2003] [Sellars; 2006.2007]. Las nociones estoicas tienen el máximo interés en el estudio del tiempo [Gonzalez. I.; 2015] mientras que las epicúreas en las nociones de falso infinito y la de infinita velocidad. En los nuevos usos del infinito y del infinitésimo esas apropiaciones son fundamentales.

la palabra y para los más exigentes de ellos como Kronecker si se ofrece el procedimiento de construcción.

Recordemos que Deleuze piensa en éstos problemas, pero persiguiendo otro objetivo: ¿Los infinitamente pequeños ¿son reales o ficticios?, está mirando al mismo lugar donde miraba Anaxágoras de Klozemene, aunque desde el comienzo, trata *también* de otra cosa, (DR, 269) *pues lo que mueve su pensamiento es la naturaleza sintetizadora de diferencia, que reúne.*

Llega el lector a pensar si no es mucho rodeo para esa pregunta, pero veremos que el problema es tan grande que requiere grandes remedios.

En el capítulo *Síntesis ideal de la diferencia* expone en detalle el problema: atribuye a Kant una solución incompleta *por no haber concebido la síntesis debida*, y se presenta como creador de una solución basada en una diferencia, madre de las Síntesis, con menos empirismo que la Crítica y menos dogmatismo que los postkantianos.

Para juzgar su pretensión necesitábamos dos cosas, comprender el concepto del infinito y la continuidad y el estado del arte en la época de S Maimon y la diferencia y sus tipos para poder intentar, por lo pronto, comprender cuales son las diferencias que separan y cuales las que reúnen, antes de ver si la joya encontrada cumple el propósito. Iniciamos la segunda parte de la tarea pensando en la diferencia y sus tipos para ver cual es el tipo que reúne.

## **5.2 LA DIFERENCIA Y SUS TIPOS**

El horizonte o el foco, el punto crítico *en el que la diferencia cumple la función de reunir*, en tanto diferencia, todavía no se ha asignado. (DR, 260)

Miguel Serrano, el diplomático chileno que frecuentó el círculo Eranos y que bien conoció a Jung y Herman Hesse, en *Nos*, narra la historia de la Caída de Lucifer. El ángel que más amaba a Dios, no pudo resistir que Dios se rebajase concediendo papel tan significado al ser humano. Cuenta que, arrojado a la eternidad en el infierno, soporta el alejamiento por el dulce recuerdo de Dios diciéndolo ¡Vete!.

Deleuze piensa también en una forma de separación que reúne. No es la de la nostalgia. Habrá que pensar qué es lo que hay que unir y cual es la función de reunir que la diferencia cumple. Este propósito obliga a comprender adecuadamente la diferencia, pues, aunque la obra de Heidegger abrió un camino a su actualización encierra defectos. José Luis Pardo ha mostrado algunos de ellos:

El principal defecto de las filosofías de la diferencia que pulularon durante el siglo XX, desde Levinas y Derrida hasta Enrique Dussel, fue que se conformaron con martillear propagandísticamente las palabras “otro”, “alteridad”, “diferencia” etc, pero sin tomarse la molestia de demostrar la realidad del significado de dichas palabras. En cambio, les bastó con haberlas definido por decreto y a punta de negaciones, negaciones de una identidad cuya definición tampoco les mereció la atención, pues supusieron que la alusión al mero nombre de Hegel completaba ostensivamente el significado de identidad. (Pardo. Op Cit, 80)

F.J. Martínez ha constatado sus limitaciones:

Ni siquiera hoy, Heidegger ha sido capaz de elaborar una teoría de la diferencia en la que ésta aparezca liberada de la sujeción a lo Mismo; la posición de Heidegger permanece ambigua, a pesar de que facilita los desarrollos de Derrida y de Vattimo, que dan un paso muy considerable en dirección de una filosofía de la diferencia en la que ésta se muestra de manera autónoma. (ERF, 48)

En la filosofía del siglo XX<sup>655</sup> surgió un interés filosófico repentino por la postergada *diferencia*<sup>656</sup> tras la publicación del texto de Heidegger *Identidad y diferencia* (1957), que fue recibido por los posestructuralistas como un nuevo modo de hacer filosofía positiva, *filosofía de la diferencia*. (ID, 7) Algunos de sus hitos fueron la publicación por Derrida de *La escritura y la diferencia* (1967) y once ensayos que versan sobre la escritura y su conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía (27 de enero de 1968) que tituló *La Difference*. Meses después se publicó *Diferencia y Repetición*, al poco el libro de Vattimo *Las aventuras de la diferencia* (1980) y más adelante el de Lyotard *La diferencia* (1983).

Deleuze, que elogia a Bergson por atender a la diferencia, se sumó a la tendencia con radicalidad y se puso como objetivo pensar la diferencia interna como tal, como pura diferencia interna y llegar al concepto de diferencia, elevar la diferencia a lo absoluto. (LID, 54). Amanda Núñez destaca que critica a Heidegger, en este aspecto, por su falta de radicalidad por no ser suficientemente univocista y por no distinguir adecuadamente la diferencia de la diversidad.

---

<sup>655</sup> J. A García González. La filosofía de la diferencia en la segunda mitad del siglo XX. *THEMATA*, n° 27, 2001.

<sup>656</sup> Salvo alguna excepción como la de Adelardo de Bath *De eodem et diverso* (cfr. García González; 2010). El problema tradicionalmente tratado era el de lo uno y lo múltiple o el de lo uno y lo otro. Hegel es una excepción y en su *Logica* trata de ambos cuando los une en la esencia, aunque en la *dialectica* se subordina a la unidad.



Por ello la filosofía de la diferencia nos parece mal establecida, en tanto uno se contenta con oponer terminológicamente a la banalidad de lo Idéntico igual a sí mismo, la profundidad de lo Mismo que, se supone, recoge lo diferente. Pues lo Mismo que comprende la diferencia, y lo idéntico que la deja fuera de sí, pueden ser opuestos de muchas maneras, pero siguen siendo siempre principios de la representación; [...] La verdadera distinción no es entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante [...] –y lo idéntico, lo mismo y lo semejante expuestos como segunda potencia, tanto más potencia por eso, girando entonces alrededor de la diferencia, diciéndose de la diferencia en sí misma. (DR, 384-385)

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso está dado. Pero la diferencia es aquello mediante lo cual lo dado es dado ... La diferencia no es el fenómeno, sino que está más cercana del nómeno que del fenómeno..... El mundo es siempre asimilable a un «resto», y lo real en el mundo sólo puede ser pensado en términos de números fraccionarios o incluso incommensurables. La *diferencia* en Deleuze es radical: “*Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona*. Toda diversidad, todo cambio, remiten a una diferencia que es su *razón suficiente*. (Deleuze, 1988, 357)

## I

Hacemos un excursus para señalar los antecedentes del concepto y precisar su contenido. Partimos del primer término del título de la obra de Heidegger, “Identidad”.

La afirmación: “*todo* es idéntico a sí mismo” no nace de la experiencia, pues ésta lo es de lo particular, sino que es una relación lógica, cierta por tautológica,<sup>657</sup> que en el ámbito ontológico se manifestó en el principio **ens est ens**. Aristóteles diferenció tres nociones de *identidad*<sup>658</sup> y *pensó la diferencia* como algo externo a ella, mediada por una negación y diciéndose ambas en sus formas formal y real. Los *idealistas postkantianos* hicieron de la *identidad* una categoría metafísica central siendo paradigmático los casos de Schelling en su segunda etapa y el de Hegel en la segunda sección de la “*Doctrina de la Esencia*”, donde la agrupa con la diferencia y la contradicción en la clase *esencialidades que constituyen la esencia de la cosa que está siendo pensada*, pretendiendo demostrar que la identidad no debe ser el punto de partida evidente *del pensamiento*, sino el de llegada.

Deleuze levanta la bandera de la diferencia pensando (contra Aristóteles) que la pregunta por la existencia en filosofía es siempre segunda. Quiere superar su noción vulgar, la que muestra la diferencia entre dos entes, por ejemplo, una estatua de Fidias y una mala copia,

---

<sup>657</sup>Heidegger (1957) enseñó que en  $A = A$  se manifiesta la igualdad (*Gleichheit*), pero no la mismidad (*Dasselbe*) y que se separa de la unidad (Einerheit), para acercarse a la reflexividad.

<sup>658</sup> a) unidad de ser, b) unidad de una multiplicidad de seres y, c) la unidad de un sólo ser tratado como múltiple, que es el caso que se aplica cuando se dice una cosa es idéntica a sí misma.

pues allí el juez solo observa lo material e inmediato de una relación externa. Superar la noción vulgar conduce a distinguir los muchos tipos de diferencia:

i) *Esencial/ contingente*. Para Aristóteles son *esenciales* las diferencias específicas, mientras que las que aparecen en individuos de la misma especie serían *contingentes*, lo que conduce a que no hay ciencia de los individuos; ii) *Entre entes/entre relaciones*; iii) *Formal- modal /real*. Duns Scotto había distinguió la identidad formal de la numérica, cósmica o real profesando que la diferencia entre la esencia y la existencia es formal o más precisamente modal, pero no real; iv) *Absoluta/Relativa*. La primera es la negación originaria de lo idéntico y es llamada por Hegel también *esencial* o *simple*. Es diferencia en-sí y para-sí, que es: «tanto ella misma como la identidad».<sup>659</sup> Es un concepto distinto al de Santo Tomas de Aquino (Infra) y muy distinto a la *mayor diferencia* (Infra); v) *Externa /Interna*. La diferencia externa requiere dos términos indiferentes el uno al otro y un tercero que juzga la existencia de la diferencia o semejanza utilizando un tercer elemento como referencia. Es la diferencia que reconoce Epicuro y Lucrecio Un caso extremo es la externa absoluta donde la diferencia se establece entre un contenido de la conciencia y los objetos físicos o en general entre dos ámbitos trascendentes (Santo Tomas); vi) *Discreta, de participación y de sentido*. Son las establecidas en multiplicidades de cada uno de estos tipos.<sup>660</sup>; vii) *Precursora-genética/ Estática*. Para explicar el acontecimiento, la aparición de lo nuevo, Deleuze no utiliza, evidentemente, al modo dialéctico, una negación anterior e interior, ineludible, sino que recurre a la esencia e *interioridad del movimiento* en cuyo seno surge el acontecimiento. La capacidad creadora del acontecimiento se encuentra en la repetición, en la insistencia de la *diferencia*. (DR, 68). La diferencia así entendida aparece como *precursora*, es genética y condición del devenir, siendo el “a priori” que se encuentra en el Comienzo, antes del Principio (Infra §Capítulo 6) frente a la diferencia estática, juzgada, cuyo tipos han sido arriba señalados; viii) *Conceptual /Pura* Kant en “La anfibología de los conceptos de la reflexión”, en la *Crítica de la Razon Pura*,

---

<sup>659</sup> Cf. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft...*, cit., vol. 6, pp. 46 ss.; cf. también *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, §§ 116 - 120. 13 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie...*, cit., vol. 8, § 120. Citado en MARÍA J. BINETTI *Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze* Δαιμόν. *Revista de Filosofía*, nº 45, 2008, 125-139

<sup>660</sup> En su interior la mínima contingencia es la “contingencia pura”. Surge la cuestión de como distinguir una cosa real de otra cosa real, dos “realidades”. Se podría utilizar el concepto de n\_ realidad, del que un ejemplo sería el plano, 2-real. Leibniz negó que la diversidad de posiciones y momento bastara para diferenciar un 1- real de otro 1-real. Su criterio es que tiempo y espacio son derivados, son la expresión de la diferencia intrínseca entre cosas. La “relación diferencia intrínseca” que existe entre realidades es de desigualdad.

estudia los cuatro tipos de pares que se usan para comparar unas *representaciones* con otras, esto es para comparar entre la diversidad y discernir en ellas tipos de diferencias y critica a Leibniz por enseñar que *cualquier diferencia es una diferencia conceptual*, pensando que ello suponía una errónea aplicación del principio de los indiscernibles. Enseñó que dos objetos pueden ser idénticos en sus *relaciones internas* pero diferentes por sus relaciones *externas*, en el espacio o el tiempo, con el ejemplo de las manos izquierda y derecha y afirmando que espacio y tiempo eran formas a priori de la intuición sensible, *irreducibles a las diferencias conceptuales*, *acusando a Leibniz* de comprender mal el espacio y el tiempo porque los reduce a conceptos, a meras relaciones lógicas.<sup>661</sup> Pensemos ahora en la *diferencia pura*. Entendemos, como los idealistas, dada la facultad de juzgar si A es A, si en lo dado se manifiesta alguna diversidad. Pero el problema no es trivial. ¿Es el mismo 3 el que resulta de sumar uno al dos que de quitar uno al cuatro? Aceptemos que sí. La temperatura instantánea dada en un proceso de calentamiento sea 0 C ¿Es la misma que en un proceso de enfriamiento? Algo más complicado pero aceptemos que sí lo es porque es un valor estadístico? ¿El estado de calma al que se llega al ceder la euforia es el mismo al que se llega después de ceder la tristeza? Si aceptamos las síntesis de la memoria no debe aceptarse. Todavía más complicado. ¿Tiene el mismo sentido la cruz colocada en una iglesia desacralizada para organizar un parador que una nueva cruz decorativa? Distinguimos una diferencia pura, estática, de la genética, mas densa, de mayor número de dimensiones.

La abundancia de tipos no hace más simple, sino todo lo contrario, pensar cual de esos tipos es la *diferencia que reúne*.

## II

Belén Castellanos<sup>662</sup> ha recordado que Deleuze destacó a Lucrecio por rescatar una idea de Epicuro, que fue el primero que trató lo diverso como diverso y enseñó que, aunque parezca

---

<sup>661</sup> A275-76/B331-2

<sup>662</sup> Belén Castellanos, *El inconsciente ontológico de Gilles Deleuze*, p. 217

que las cosas diversas entre sí, parezcan independientes, la apariencia oculta una íntima relación entre ellas, de otro tipo, pero tan íntima como la que dice ens est ens.

Si algo es igual o no a otro algo, éste no le atañe ni al uno ni al otro; cada uno de ellos se refiere solamente a sí, es en sí y por sí mismo lo que es; la identidad o la no identidad en tanto igualdad o desigualdad es la perspectiva de un tercero, que cae fuera de ellos.<sup>663</sup>

Existen muchas formas de pensar en la diversidad como *subordinada a la unidad*: a) Por *participación*, como en Platón o Santo Tomás o *emanada* como en Plotino<sup>664</sup>. Su origen puede ser postulado como en Hegel o buscado al modo de Fichte, donde el pensamiento retrocede para encontrarla.

El filósofo reconoce una *distinción inmediata* que aflora al presenciar la diversidad. Si pensamos al modo de Epicuro y Lucrecio cada uno de los términos que participase en la relación de distinción, es de por sí, aquello que cada uno es y la diferencia surge por referencia a otro y es extrínseca.<sup>665</sup> Razonando sobre ello Deleuze indica: “La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es lo dado mientras que la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado” (DR, 333), o sea que la *diferencia es la causa de que lo diverso sea diverso* y añade: “La expresión *diferencia de intensidad* es una tautología. Toda intensidad es diferencial.... Nosotros llamamos disparidad a ese estado de la diferencia infinitamente desdoblada... la disparidades la razón suficiente del fenómeno”.<sup>666</sup>

Mientras que las pretensiones de los diversos deben ser juzgadas por un juez, porque ambos tienen pretensiones, la diferencia no es juzgada sino estimada y no por un tercero sino por *su otro*. Cuando el barco está en el mar no hace falta convocar al filósofo para que juzgue la pretensión del barco de flotar y de la gravedad de hundirlo. La diferencia se sirve sola. El elemento exterior ha sido internalizado y la diferencia aparece entre las dos caras del punto donde actúan las fuerzas. Cada opuesto tiene en sí mismo la relación con su otro momento.

---

<sup>663</sup> Lógica. Libro II, p. 369 (w. 6, 48)

<sup>664</sup> Lo Uno hace el ser, por tanto no es, es superior al ser”. EMS, p. 26 yss. Deleuze tiene una aproximación completamente distinta a la de Plotino, lo ha puesto de manifiesto Campillo, al que se refiere, Alejandro Vazquez Ortiz: Las tres hipostasis dentro del pensamiento de Plotino. *A Parte Rei*, 63, mayo 2009, pero en todo caso es valorado. Enéadas. Ojeemos la Enéada IV, libro V. Verán una especie de prodigioso curso, discurso, o meditación sobre la luz. Texto admirable, prodigioso” También “Plotino es hostil a los estoicos, se dice platónico. Pero presentía la especie de inversión del platonismo que estaba haciendo

<sup>665</sup> G. Hegel Enc §117

<sup>666</sup> Ibid, p. 333

Mientras que Deleuze piensa en las intensidades como fundamentos y en los devenires como expresiones, Hegel piensa en la Idea y en su movimiento lógico. Los puntos de vista, de inflexión, desde los que miran la realidad son muy distintos.

Hegel ve una *oposición* cada vez que el intelecto absolutiza ya sea la semejanza, convirtiéndola en identidad, ya sea la desemejanza, convirtiéndola en diferencia, mientras que Deleuze piensa en fuerzas que combaten y en devenires que *convergen*. *Oposición estática frente a convergencia dinámica*.

Deleuze reprocha a Hegel lo contrario de lo que Hegel le hubiera reprochado a él si hubiera tenido ocasión: i) Que *subordina* la diferencia a la negación; ii) Que subordina la “Identidad de identidad y diferencia”, colocándola en una senda... trazada por la identidad (DRI, 44-50) con un destino fijado (NP, 157); iii) Que pensara en la identidad y diferencia no como dos categorías independientes entre sí sino como dos lados, *dos momentos de una actividad de un proceso*.

Argumenta que: “La contradicción busca la Idea por el camino de la *mayor diferencia*” (DR, 260) y añade que la oposición no es una *diferencia en sí*, sino el resultado de una operación intelectual, la absolutización de la desemejanza (obtenida en la intuición) de una diferencia externa.

Su expresión, en la notación propia de las matemáticas, para el caso de la intensiva es:

$$\bar{d} = \lim_{w \rightarrow 0} d = \lim_{w \rightarrow 0} \frac{\Delta \text{diverso}}{\Delta w} = \frac{d(\overline{\text{diverso}})}{d(w)} \quad (5.1)$$

Sostiene una concepción de diferencia genética, que debe ser impulsada por algo, si no es causa primera, como puede ser la voluntad, y su efecto, lo diverso, se observa en relación con algo, por eso se dice que fluye, siendo uno de los casos particulares, aunque radical, la que se manifiesta en el flujo del tiempo. En el ámbito de la Física, los instantes del tiempo sin excepción fluyen y por eso la fórmula de la velocidad instantánea, la análoga a 5.1 incorpora el tiempo a su denominador. Puesto que deseamos generalizar es conveniente sustituir el tiempo por un flujo más genérico, para el que hemos utilizado ( $w$ ), recordando *weg*, camino.

En lo dado aparece la diversidad. Si pensamos en la experiencia de Marcel, la relación entre cualquier magdalena en cualquier otro desayuno y *esa magdalena* hubiera sido para el personaje de Proust una mera diversidad, las dos magdalenas no sabían igual, Deleuze reconoce **la diferencia** despojada de la alteridad que por tanto es más interna, más radical. Si pensamos en los ejemplos de Deleuze de lo dado Marcel observa lo lo diverso y alcanza a comprender la **diferencia**.

(Magdalena Cambray; MagdalenaDeOtrosDesayuno) → DIVERSO<sub>M</sub>

DIVERSO<sub>M</sub> ⊗ M → **DIFERENCIA**

### III

Deleuze escribe contra ciertos usos de la analogía relacionados con la trascendencia, señala que el empleo de la analogía que combate no proviene explícitamente de Aristóteles, sino que aparece como tal en la escolástica - de lo cual quizás el ejemplo más importante sea Santo Tomás, Suma teológica, I, q. 13 – pero que en lo fundamental surge de la posición de Aristóteles respecto de la relación distributiva entre el ser y los géneros (ibídem., p. 68n). Platón había utilizado en *El sofista* un *sistema dialéctico* para ordenar lo diverso hasta encontrar los *géneros*, y en su interior las especies, basado en la progresiva división *dicotómica* de la realidad. Lo recuerda Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* citando la metáfora de cocinero, para defender que hay que dividir la realidad según sus *articulaciones*, esto es funcionalmente y en base a lo exterior. Si se trata el ser como un género al cual pertenecerían las especies, identificadas por su *diferencia específica respecto a otras especies, como en “animal racional”*, sucede que no se puede predicar el género de las diferencias específicas (no podemos decir que la diferencia específica 'racional' en la especie "animal racional" sea ella misma un animal, pertenezca al género de los animales. Del mismo modo tampoco se puede decir que ciertas perfecciones estén en el mismo sentido en Dios que en las criaturas, ya que

esto sería tanto como igualarlas a Dios, ni se puede decir que están en sentidos distintos, pues entonces no sería posible ningún entendimiento de Dios.

Cuando Deleuze aborda el método dialéctico, en su continuado rechazo de la dialéctica, le reprocha que haya desviado la atención, que podría haber prestado, a las *diferencias de naturaleza internas, centrándose en las diferencias encontradas en la alteridad*.

Nos hallamos ante una ciencia que las ha sustituido por diferencias de grado y por una metafísica que las ha sustituido más específicamente por diferencias de intensidad". (ID, 47)

Reprocha al método dialéctico el que entienda como diferencia, sea entre las magdalenas, o entre los animales la diversidad apreciada por el sujeto, al comparar la magdalena que acaba de tomar con la de otro establecimiento u otra marca u otro momento acentuando o la inteligencia de su adversario con la del perro Rin Tin Tin. Por este camino se encuentra la *diferencia externa* entre ésta y otra, con lo que presta menos atención a la diferencia interior, a qué hace que sea diferente, por ejemplo, para nosotros y no para otros, el día que sabemos que vamos a morir frente al día en que creemos que vamos a vivir.

El género se determina sobre lo ya diferenciado. A Deleuze le interesa el primer término de sus triadas, como es lo indeterminado. Para tratar "lo indiferenciado" desarrolló ideas de Spinoza.<sup>667</sup> Se trata de un término de la mayor importancia en Deleuze. Usa el término diez veces en *Lógica y Sentido* en el sentido de "abismo o fondo indiferenciado", en expresiones como en: un *fondo indiferenciado*, sin-fondo, no-ser informe, abismo *sin diferencias* y *sin propiedades* tratando un problema esencial que es el de la fundamentación. Establecemos correspondencias entre pares: lo Uno y lo múltiple, lo Idéntico y lo diferente, *lo indiferenciado* y *los diversos*. Con similar razonamiento al utilizado para tratar la primera de ellas, con la creación de la *multiplicidad*, se puede trabajar con la *diferencialidad* y a la *diversidad*.

Leemos el capítulo 1 de *Diferencia y repetición, La diferencia en sí misma*, donde se reproduce, mutatis mutandi, la idea, mirando desde el lado opuesto a la diferencia.

La indiferencia tiene dos aspectos, el *abismo* indiferenciado, la "nada negra", y la "nada blanca", *la superficie*...en la que *flotan* las determinaciones no ligadas. (DR, 61).

---

<sup>667</sup>Toscano cita a F. Botturi como el autor de un provocador análisis de la filosofía de Deleuze como filosofía de la indiferencia.

Con la terminología que proponemos, que acentua la distinción entre lo estatico y lo dinámico

El único momento de la presencia... la *diferencia* es ese *estado* en el cual puede hablarse de la determinación. La diferencia *entre dos cosas* es solamente empírica y las determinaciones correspondientes extrínsecas. (DR, 61)

<u>De un lado</u>	<u>Del otro</u>
La cuerda del monocordo	Los armónicos vibrando
Lo Uno (multiplicidad)	Lo multiple
Un objeto A	Un objeto B
Lo diverso de AB (diversidad)	Lo diverso de BC
A <b>dx = diferencia</b>	NO A = (B,C;D....)
La <b>diferencia</b> en A (diferencialidad)	La <b>diferencia</b> en B

Busca Delezue un fundamento y por ello busca algo más preciso que las metáforas y se acerca a las Matemáticas enseñando que el principio de una *filosofía general diferencial* (DR, 261) debe ser objeto de una exposición rigurosa y no debe depender en absoluto de lo infinitamente pequeño. Tiende un puente a las Matemáticas:

Oponemos **dx** a No-A como *símbolo de la diferencia* [anticipa que no usará el denostado dx en su sentido matemático en [DR, p. 260] frente al de la contradicción, como la *diferencia en sí misma* frente a la negatividad...

Cada tipo de **multiplicidad** (hay tres) se **diferencia** de un modo distinto. Las multiplicidades discretas varían numéricamente, se diferencian de si, cuando su número aumenta o disminuye. Las intensivas *al diferenciar\_se*, las de sentido *se* y *son diferenciadas* en la *diferencia sentida*. Con ello la diferencialidad es un operador entre **diferencias** y éstas toman la forma de multiplicidades.

En el devenir que fluye es distinguible su efecto en la superficie, como nada blanca, no hay nada pero llega la razón, y denominamos nada negra a su correspondiente en el abismo del fundamento, que como tal abismo es inalcanzable, pero cuyo devenir es intuible, como la del



artista de las marionetas que estudia Deleuze por las proporciones en las distancias, por las convergencias, por el *ritmo interno de las invariancias*.

Cuando todo queda paralizado quedan, en el fondo, esperando a romperse, esperando la Palabra, las simetrías.

### **5.3 EL ASALTO DE LA SINTESIS. LA DIFERENCIA QUE REUNE**

Abordamos, ahora que disponemos de las categorías necesarias, en principio, el objetivo anunciado por Deleuze, en cuya persecución ha realizado tan extraña pirueta, *la síntesis de lo diferente, la síntesis que reúne*.

El contexto de la cuestión radica en que Deleuze pretende superar, aquí también, el pensamiento de Kant. En una frase muy recordada, contenida en *Negociaciones*, explica que su libro (1963) sobre Kant,<sup>668</sup> «Es un libro sobre un enemigo». (Deleuze, 1995, 6). No empaña éste hecho su admiración por el pensador alemán al que, dentro de lo que considera su error de base dualista, califica como un explorador con una prodigiosa capacidad para crear conceptos, que dejó una obra incompleta en parte por realizar una Crítica demasiado respetuosa.

Funciona como una especie de máquina de pensar, una especie de creación de conceptos que es propiamente espantosa “un mediador, un gran explorador, uno de los que ha descubierto «el prodigioso dominio de lo trascendental», aunque no lograra culminar su propósito. (Deleuze, 2008, 19)

Parece que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso. Y esta oposición entre el proyecto y los resultados (y aún más entre el proyecto general y las intenciones particulares) se explica fácilmente. Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. (...) Kant no realiza su proyecto de crítica immanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna. (Deleuze, 1971 127- 129)

Entre los errores que le reprocha se encuentran la errónea concepción de la Idea y su concepto de *esquema*, un tipo de síntesis que Deleuze critica con ayuda de insignes aliados, entre ellos S. Maimón.

---

<sup>668</sup> Deleuze reprocha a Kant tres identidades necesarias para desarrollar su Metafísica especial, Dios el Mundo y el Alma

### 5.3.1 BUSCANDO ALIADOS

Los idealistas alemanes expusieron hasta el agotamiento que la obra del maestro de Königsberg no estaba acabada y llamaron la atención sobre la grieta interior de su sistema y los fallidos intentos del maestro por enfoscar la fachada aplicando materiales de un lugar en otro para superarlo.

Deleuze parte de una crítica a Kant: “El *campo trascendental no debe ser calcado a partir de lo empírico como hizo Kant*”. (DRL, 328).

Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica; la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica. (DR,209)

En el contexto de ésta crítica al dualismo kantiano, entre los años 1960 y *El Pliegue*, alaba sistemáticamente la figura de S. Maimón.<sup>669,670,671</sup> señalando que fue un “gran, gran filósofo” capaz de pasar de una filosofía trascendental a una genética.

Aunque es relativamente desconocido, se ha sostenido que la crítica de Maimón es el núcleo de las críticas posteriores de los postkantianos. Propuso una modificación fundamental de la CRP, superando la dualidad kantiana de concepto e intuición (DR, 264), que dejaba una *relación exterior* entre lo determinable y la determinación, para mostrar que el concepto pensado permite una verdadera *génesis* de la experiencia y el pensamiento.<sup>672</sup> Se ha dicho también que leer a Schelling, Fichte o Hegel sin haber leído a él es tan incompleto como haber leído a Kant sin haber leído a Hume (Beiser, 1987, 286). En él encuentra munición contra el dualismo kantiano y un punto de apoyo a la construcción de su alternativa monista, a la síntesis

---

<sup>669</sup> En el año 1960 y en un curso sobre Bergsonismo le llama Anti kant

<sup>670</sup> Cfr. (1) Conferencia en École Supérieure de Saint-Cloud, 14 March 1960. Trans. Bryn Loban. Substance, Issue, 114, 36:3 (2007, 72; 77; 78). (2) [Nie] (3) “The Idea of Genesis in Kant’s Aesthetic” (“L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, 1963) ID (1953-74). Ed. David Lapoujade. New York: Semiotext (e), 2003, 61. (4) [DR, parsim] (5) Conferencia en Vincennes, 14 marzo 1978, <http://www.webdeleuze.com/sommaire.html>. (6) [PLI, parsim].

<sup>671</sup> Deleuze por lo general cita el libro *La filosofía trascendental de Salomon Maimón* de (1929) de Guérault como *La doctrine de la science chez Fichte* (1930). La influencia por tanto en la visión de Deleuze sobre el pensamiento postkantiano de la obra de Guérault es muy destacada y fue reconocida en su artículo de 1969 “Método General de Guérault para Spinoza”

<sup>672</sup> Deleuze conocía el pensamiento de Maimón a través del libro de M. Guérault (1891-1976), historiador, profesor de la Sorbona y sucesor de Gilson en el Collège de France, *La Philosophie transcendental de Salomon Maimón* (1929). En la actualidad la figura de Maimón está siendo recuperada, con un renovado interés, que se manifiesta en la compilación de textos editada por Gideon Freudenthal (Freudenthal, 2003). En lo que respecta específicamente al análisis del pensamiento maimoniano en la obra de Gilles Deleuze, se puede consultar los artículos de Graham Jones (Jones, 2009) y Daniela Voss (Voss, 2011).

kantiana realizada con el esquema.<sup>673</sup> Con todo son explicables los motivos [Voss, 2011,62] por los que éste filósofo, activo y brillante no ha sido luego reconocido. Señalamos primero sus méritos.

Salomón Maimón (1753-1800) fue un racionalista radical, un crítico agudo, estudioso del Talmud, sin estudios universitarios, un exiliado que se expresaba en mezcla confusa de idiomas (lituano, hebreo, polaco) y que fue introducido precariamente por Mendelssohn en la comunidad filosófica.<sup>674</sup> Sentía la necesidad de basar el conocimiento humano en la pura comprensión, en el entendimiento, alejándolo cuando fuera posible de la sensualidad que compartía el ser humano con las bestias. En abril de 1789, Marcus Herz, un alumno de Kant, le envió una copia del manuscrito *Ensayo de una filosofía trascendental*. Kant respondió: “Una ojeada al trabajo me ha hecho darme cuenta de su excelencia y que ninguno de mis críticos me había comprendido tan bien a mi y a mis cuestiones como el Sr Maimón lo hace, y que muy pocos hombres poseen tanto acumen para tan profundas investigaciones como el”. También fue muy elogiado en una carta de Fichte a Reinhold porque ofreció sólidos argumentos<sup>675676</sup> para la creación *de una* alternativa a la filosofía trascendental, Koalitionssystem<sup>677</sup> que incorporaba elementos de Spinoza Hume y Leibniz, como Deleuze. Su obra tuvo una influencia profunda en los idealistas que recogieron sus argumentos contra las fragilidades de la filosofía

---

<sup>673</sup>Al hablar de derechos y pretensiones, los juristas distinguen en un asunto legal la cuestión de derecho (quid iuris) de la cuestión del hecho (quid facti). De ambas exigen una demostración y llaman a la primera -la que expone el derecho o la pretensión legal deducción. Nosotros nos servimos de multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados a asignarles un sentido y una significación imaginaria por el hecho de disponer siempre de la experiencia para demostrar su realidad objetiva. Pero hay también conceptos usurpados, como, por ejemplo, felicidad, destino, que, a pesar de circular tolerados por casi todo el mundo, a veces caen bajo las exigencias de la cuestión quid iuris [...]. La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos la llamo, pues, deducción trascendental de los mismos y la distingo de la deducción empírica. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad. Crítica de la razón pura, Analítica trasc., cap. 2 (Alfaguara, Madrid 1988, 6ª ed., p. 120-121).

<sup>674</sup> Cfr. Daniel W. Smith, Op. cit. p. 126

<sup>675</sup>Cfr. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason*. Harvard University Press (1983).

<sup>676</sup> Salomon Maimon, *Essay on Transcendental Philosophy*, trans. Nick Midgey, Henry Sommers Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz (London, New York: Continuum, 2010 [1790], p. 41

<sup>677</sup> Defiende que: i) Las categorías no pueden ser aplicadas al resultado de la pretendida intuición empírica pues al derivarse de principios lógico solo pueden aplicarse a los objetos del pensamiento. Con ello la teoría de Kant es un pensamiento formal que proporcionaría el fundamento epistemológico (Erkenntnisgrund) aplicable a posibles objetos de la experiencia pero no un fundamento real (Realgrund). Kant debería probar al menos la posibilidad de la realidad objetiva de las categorías. En resumen cuestiona que las categorías puedan determinar la intuición ii) Es imposible para la intuición sensible distinguir partes de un todo continuo y homogéneo, sea el espacio o el tiempo, lo que explica con el argumento de un río que no es distinguible si no es en relación con las orillas o el sueño sin relación a las agujas del reloj. Pues la síntesis es unidad de la diferencia sobre la base de algo puramente homogéneo imaginado como el espacio no es posible sintetizar cosa alguna ii) Incluso si así fuera sería algo sintetizado y no algo dado a priori como sostiene Kant.

trascendental. Entre ellas: i) Su noción del sujeto trascendental en la que coincidía con Jacobi; ii) el reproche de haber ignorado las exigencias del método genético; iii) el conceder como dados los hechos de la razón y de la moral y luego deducir sus condiciones incurriendo en un círculo vicioso.

Pensó que el problema general (Aufgabe) de la Razón Pura es responder a la pregunta. ¿Como son posibles los juicios sintéticos a priori? y por esto afirma Deleuze que Maimón fue el primero en preguntarse una cuestión clave:

¿Cómo es posible que conceptos a priori del entendimiento como los de causa y efecto puedan proporcionar las determinaciones para algo a posteriori?.(Maimon, 2010, 4)

Su conclusión, así lo expone Voos<sup>678</sup>, es que es necesaria una síntesis, pero no la propuesta por Kant, con su esquematismo, sino *mediante la síntesis de dos términos pensados, ya que no se debe afirmar que sea posible sintetizar la intuición sensible y el conocimiento.*

Presentamos ahora las razones de Kant. Este, una vez despierto del sueño dogmático, tuvo que enfrentarse a los argumentos de Hume, que después de sostener que todo conocimiento procede de los sentidos negaba, por ejemplo, base a nuestra creencia en la causalidad. Kant contrargumentó que, aunque todo nuestro conocimiento nace *con* la experiencia no nace *de* la experiencia y que ciertos aspectos de la realidad, universales y necesarios son *a priori* y pueden decirse de los objetos de la experiencia. Lo explicó con nociones matemáticas, por ejemplo con el caso  $7 + 5 = 12$ <sup>679</sup> o con el ejemplo utilizado en la Introducción a la segunda edición de *La Crítica de la Razón Pura* donde piensa en el concepto de recta como: “el camino más corto entre dos puntos”.

Maimón rebatió esas ideas explicando que los términos, *recta*, y *corto* se refieren a una realidad *exterior al sujeto*, la línea, consistiendo el problema en determinar cómo los dos términos, *necesariamente*, en el juicio que, aunque sintético es a priori, encuentran en la realidad su correlato, con lo que es una recta, sin necesidad de ser verificados empíricamente midiendo todas las trayectorias posibles entre esos dos puntos. Argumentó que Kant, tras pensar en el juicio, realizaba dos preguntas: la primera ¿Quid facti? ¿Es real o ilusorio? En el caso de

---

<sup>678</sup>Daniela Voss. Maimón and Deleuze: the viewpoint of internalgenesis and the concept of differentials. *PARRHESIA NUMBER 11*, 2011, pp. 62-74

<sup>679</sup>Friedman Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1992.

ser real hace la segunda: *quid iuris?* ¿En qué se fundamenta que sea real? ¿En qué se fundamenta su correlato con la realidad?, y concluye que Kant realizó una buena pregunta a la que dió una respuesta fallida porque su solución para justificar el correlato *necesario*, se basaba en la existencia de un tipo de síntesis, el *esquema*, que haría de puente entre los conceptos a priori y la intuición, la línea más corta y el concepto, la circunferencia pensada y la intuida sensiblemente, entre los *productos de dos facultades heterogéneas*. Justificó esa síntesis en la *Critica de Razón Pura* reprochando a Leibniz que lo resolviera usando dos aspectos de una única facultad cognitiva, el entendimiento, con la consecuencia de tener que admitir entre las cosas solo diferencias conceptuales, y propone en su lugar la *síntesis trascendental de la apercepción* mediante la que entendimiento y sensibilidad (heterogéneos) ofrecen conocimiento cierto con validez objetiva actuando en conjunción (A271/B327).

Maimon critica una enseñanza que sintetiza lo determinable (el espacio) y la *determinación* (el concepto) por medio del *esquema* mediador. No acepta que, a partir de un término, por una operación *externa*, quede construido *el segundo, con lo que la solución consiste evidentemente en encontrar un sistema por el que los dos términos se determinen entre si recíprocamente*.

Cree que la solución verdadera del problema consiste en afirmar que *la Idea sea la síntesis de relaciones diferenciales*: “*La Idea aparece como el sistema de ligazones ideales, es decir de relaciones diferenciales entre elementos genéticos Recíprocamente diferenciables*”.

Kant se defiende reprochando a Maimón su concepto de *intelecto intuitivo* como el originador (Urheber) de las formas sensibles. A estas alturas la batalla nos es conocida. Kant enrocado en sus facultades y sus adversarios enrocados en sus intuiciones. Kant aceptando lo sensible, Maimon viéndolo engañoso. Sucede en filosofía como en el ajedrez, las batallas entre adversarios con enroques opuestos no son de desgaste, son batallas de sacrificio de peones donde la mayor ventaja es llegar antes. El que quisiera ganar tenía que sacrificar algo de sentido común.

Analícemos la partida y sus estrategias. En primer lugar la variante<sup>680</sup> más simple. Pensar en una recta y concluir que es el camino mas corto entre dos puntos.

La opción de Kant es recurrir a la intuición sensible, pero podría suceder que *nuestra intuición nos engañara* y tomáramos como recta lo que es un círculo de gran tamaño y con más razón si el concepto es más sutil, como el de causa de un suceso, pues pudiera no existir mas que casualidad o correlación.

Es lo que piensa Maimon que argumenta que el *entendimiento* no puede admitir con certeza más que lo que ha puesto él, que las Ideas son *inmanentes a la experiencia* y que pueden ser alcanzadas por el entendimiento *sin recurrir a la sensibilidad*. En *Ensayo sobre Filosofía Transcendental (1790)*<sup>681</sup> sostiene que es el entendimiento el que pone las Ideas, dicho en otras palabras que es la facultad de las Ideas. Defiende que algo **asaltar**á al entendimiento, que al entender lo diverso (ser corta) / (ser recta) lo reconducirá a la unidad. El entendimiento puede captar la noción de recta por su definición, lo que es ax aequo y también el entendimiento puede deducir, que el camino que los une es el más corto, aplicando los axiomas de Euclides y luego deduciendo que la suma de dos lados de un triángulo es mayor que el tercero, por lo que se puede pensar que la extensión de las líneas necesarias para alcanzar triangulando la distancia entre dos puntos es mayor que si se emplea una sola. Si era complejo el problema de conexión entre entendimiento e intuición, entre experiencia y entendimiento, lo es más. (Voss, 2015, 60)<sup>682,683,684</sup>

---

<sup>680</sup> Debe destacarse que el caso planteado es el simple, el matemático, en el que el pensador es capaz de crear su propio objeto, la recta, siendo el problema más recio en el caso en que los objetos nos sean dados en la experiencia.

<sup>681</sup> Se trata de un comentario a la Crítica de la Razón Pura de Kant, y toma la forma de comentarios y notas.

<sup>682</sup> Abadi, D. “La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze”. *Estudios de Filosofía* (2016) 53, 183-205. Surge con ello una fragilidad del pensamiento de Maimon. Afirma que del mismo modo que el concepto de recta puede ser producido por el entendimiento (finito), los objetos temporales de nuestra percepción son producidos por el entendimiento (ahora infinito), pero sólo de mayor tamaño que el anterior, homogéneo, aunque por nuestra finitud no seamos capaces de concebir el modo de su producción. En el caso de un círculo la completitud del concepto (infinitos puntos equidistantes) no puede darse en la intuición (pues solo podremos verificar empíricamente muchos puntos pero no infinitos) por lo que la completitud solo puede comprobarse formalmente pero no materialmente. Con ello es la idea del entendimiento la que hace de puente entre lo finito y lo infinito. Con ello resuelve el problema utilizando en vez de las categorías en un análisis que si bien es materialmente incompleto es eficaz porque es pensable a través de las ideas.

<sup>683</sup> Piensa que *identidad y la diferencia* son conceptos relacionales (Verhältnisbegriffe), “formas universales de pensamiento” por las que el entendimiento trae unidad a la multiplicidad y que son las categorías más fundamentales y además, transcendentales, porque son precondiciones para pensar en cualquier multiplicidad. Kant aplicaba las categorías a los objetos de la experiencia. Maimon busca algo más general, los conceptos de reflexión, identidad y diferencia, formas universales del pensamiento.

<sup>684</sup> Voss, D. (2011) Op. Cit. Al estudiarlos cree M Gueroult que oscila entre dos posturas: a) La primacía de la identidad, como sostiene Gueroult que sucede en la Filosofía de Fichte donde la diferencia funciona como regla de limitación b) aquella en la que identidad y diferencia aparecen como conceptos relacionales (Verhältnisbegriffe) de modo que uno no puede ser pensado sin el otro. Y considera la primera como principio productivo y positivo. Además quiere probar que tienen un estatus transcendental porque son precondiciones necesarias de cualquier síntesis.

Aun siendo el caso más simple parece evidente que a la postura kantiana se le podrían poner objeciones en geometrías no euclideas y no siendo claro el espacio tiempo euclidiano, hay dudas de que el entendimiento sensible lo sea tanto que permita a simple vista diferenciar una recta de una geodésica mirando a la Luna. La misma objeción se le podría poner al ejemplo, propuesto por Deleuze en Vincennes, en relación con el juicio referente al valor de dos rectos de la suma de los lados de un triángulo.

Lo verdaderamente importante no son los ejemplos, las variantes de las posibles futuras partidas-discusiones sino reconocer en Maimón la virtud de no aceptar sin una explicación convincente una síntesis de productos heterogéneos de la intuición y el entendimiento y que maniobrara para ofrecer una alternativa, la de dos productos del entendimiento, perdonando su enseñanza de que el entendimiento humano sea un entendimiento enriquecido, no una facultad más entre otras como pensó Kant, sino un *modo de un entendimiento divino*. Su confianza en el entendimiento no debe ser juzgada como expresión de una mentalidad racionalista o empirista. Maimón rechazaba recurrir a la sensibilidad, necesitarla, por su esquema judío de pensamiento, encontrando prometedora la idea de que se pueda crear el concepto de algo sin pagar el peaje de la intuición de lo sensible, del cuerpo falible, casi pecador. Pensó en el problema de determinar magnitudes extensivas (espacio y tiempo) *a partir de la relación* entre magnitudes intensivas en vez de a base de intuiciones, de la pecadora carnalidad. Como tiene que fundamentarlas, paga el precio de llevar el *fundamento intensivo al preconsciente*.<sup>685</sup> Era inevitable para fundar basarse en algo situado al otro lado de la grieta.

Deleuze que encuentra en el maestro de Königsberg “un forzamiento fantástico”, por su defensa de los *juicios sintéticos a priori*, cuyo mero concepto califica Deleuze como “un verdadero monstruo”, encuentra este sabio paseante por los fundamentos intensivos del preconsciente un aliado.

---

<sup>685</sup>Como Martial Guérout explica: “There are therefore differentials of consciousness which are neither objects of intuition, nor of consciousness, but the generic (and genetic) elements of the intuitions of this consciousness” (Guérout, Philosophie Transcendental, 60).

## II

Después de haber descrito sus críticas estamos en situación de entender como y por qué en su citado Ensayo, para solucionar el paso entre la *intuición pasiva* y el *entendimiento activo* propone algo tan inesperado como *un paso al límite al modo newtoniano*. Pues no basta con decir que hay un paso al límite, debe explicarse la operación que lo realiza.

Spinoza tuvo una vez más razón cuando<sup>686</sup> señaló que la buena definición debe serlo de la esencia de la cosa y no a través de sus propiedades supuestas, por lo que no se debería postular la existencia de aquello que se define sino que debería ser posible deducir esa esencia a partir de la definición. Puso como ejemplo de mala definición la tradicional del círculo, dada por la propiedad de que el radio a partir de cualquiera de sus puntos tuviera la misma longitud, lo que da por supuesto que existe una figura con tal propiedad. Una buena definición debe proporcionar un *método de producción* de esa figura, se requiere una explicación genética.

En el caso general, Spinoza quiere evitar la utilización de conceptos que no respondan a una realidad objetiva, conceptos tales que la síntesis que encarnen sean meras palabras, pero que no representen a la cosa en sí misma. Maimón no lo discute (KAN, 35): “Es evidente que un concepto no da la regla de construcción”. Se ve abocado a señalar como se construye esa síntesis.

Concibe el entendimiento como activo, generador, tras la síntesis, de un concepto, detenido, pasivo. La espontaneidad del entendimiento, alcanza su límite y lo hace tomando elementos de Kant, aunque sea para alcanzar distinta conclusión. Este, en *Anticipaciones de la percepción*, había enseñado que todas las *intuiciones* son *magnitudes intensivas, grados* y que no pueden ser *divididas* en unidades, sino expresadas como *suma de infinitesimales*, en términos de Deleuze *diferenciadas*. La conciencia se diferencia continuamente de sí, impulsada por una actividad inconsciente, que puede llamarse deseo. En la conciencia, por ese impulso aparecen representaciones, que son detenciones. Para hacer aparecer las *intuiciones* en la conciencia, es

---

<sup>686</sup> Cfr. Benedict de Spinoza, *On the Improvements of the Understanding, The Ethics and Correspondence*, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1955, *On the Improvement of Understanding*, , pp. 34-5. En la p. 20 las condiciones de una buena definición.



necesario algo, sintetizarlas. Por analogía con (5.1). El problema es isomorfo con el del paso de una multiplicidad discreta a una continua.

La imaginación tiene que sintetizar (integrar) diferenciales, para producir un objeto finito de una determinada magnitud, como el geómetra en el método de exhaustión sintetizando rectángulos obtenía un área. Maimón piensa por analogía y supone que es la facultad de la imaginación la que *integra* esos elementos del entendimiento, producidos por la actividad inconsciente de un Yo pasivo, con lo que se acaba fundamentado todo en una intensidad oscura e inconsciente. La intuición aparece como una máquina de efectuación, una máquina integradora, una máquina de realizar exhaustiones, un geómetra diría que calcula áreas bajo la curva, con los elementos diferenciales que suministra el entendimiento dando lugar a los conceptos.

En la concepción de Maimón, recordamos que un judío culto y lector de la Torah, el ser humano finito, para poder realizar esa síntesis, en el tiempo, debe recoger activamente diferenciales de la realidad y reproducir parte del proceso que se da plenamente en Dios. En términos matemáticos la afirmación de Maimón, se corresponder con aquella que afirma que Dios tiene acceso a la síntesis de toda la realidad, en una integral indefinida.

$$T = \int_0^{\infty} dR \quad (5.3)$$

Mientras que el ser humano

$$\text{Concepto} = \int_a^b dR_{Yo} \mid [a, b] \subset \text{Entendimiento}$$

Maimón no acertó, cree Deleuze porque aceptó lo trascendente, el entendimiento divino como supuesta base trascendente de una supuesta unidad en el entendimiento de sensibilidad y entendimiento, en un sujeto concebido de modos substancialista, aunque forme parte de una valiosa tradición, viera el problema existente en Kant y avanzara en su solución. Le reprocha que entienda la solución de la ecuación diferencial resuelta por la existencia de Dios y que luego la instancie en el caso particular, reclamándole que demuestre la solución. Con juicio de profesor no valora en el alumno que se encomiende al cielo para entregar la respuesta al problema.

De una cierta forma todos los postkantianos han intentado elucidar el misterio de este arte oculto (esquemización) atendiendo al cual determinaciones espacio temporales dinámicas tienen el poder genuino de dramatizar un concepto, aunque ellos tienen una naturaleza totalmente diferente de la del concepto.<sup>687</sup>

Con todo le elogia que haya tenido la genialidad de detectar el fallo en el razonamiento de Kant, el enseñar sin justificación bastante la síntesis de elementos heterogéneos, pero le critica no haber encontrado la buena solución

Por lo tanto, en Kant, la diferencia sigue siendo exterior y, como tal, impura, empírica, suspendida de la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante. La genialidad de Maimón consiste en mostrar hasta dónde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental: los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados, es decir, que la misma determinabilidad debe ser pensada como yendo más allá de sí misma para alcanzar un principio de determinación recíproca. (Deleuze, 2002, 264-265)

Y concluye:

El punto en el que la diferencia cumple la función de reunir, en tanto diferencia, todavía no ha sido asignado. (DR, 260)

### **5.3.2 LAS IDEAS COMO MULTIPLICIDADES PROBLEMATICAS**

Maimon introdujo en Filosofía *el diferencial* con tres sentidos distintos: i) último fundamento del conocimiento basado en la sensibilidad; (Maimon 2010, MW II:32); ii) puro producto del entendimiento (*Verstandesidee*); (Maimon, 2010, MW II:75); iii) Concepto límite entre sensibilidad y pensamiento “(Maimon, 2010, MW II:192)<sup>688</sup>

Deleuze mira a Maimón, valora los esfuerzos con los que los postkantianos han “intentado elucidar” la cuestión que Kant mal resolvió con el esquematismo, y quiere construir una nueva vía de acceso con aportaciones de Spinoza, Lautman y Simondon al tiempo que repudia los dudosos apoyos del “entendimiento divino”.

---

<sup>687</sup> *Método de dramatización*, 94-116

<sup>688</sup> Cfr. *Essay on Transcendental Philosophy* (Maimon, 2010. Cfr: Writing Sample Infinitesimals and Differentials in *Salomon Maimon's Essay on Transcendental Philosophy*, B Tyson Gofton, University of Toronto.

Busca noticias útiles en la historia esotérica de la filosofía diferencial, (DR,262) recordando a otros exploradores y encontrando aciertos<sup>689</sup> entre los conocidos errores y los bastantes desvaríos de Hone Wronski<sup>690</sup> (1776-1853)<sup>691</sup> y haciendo accesible la pesadez de las historias de Jean Bordas Demoulin (1843).<sup>692</sup> Tras hacerlo, critica la estrategia de Maimón:

Pero esa objeción sólo vale en la medida en que las Ideas, según Maimón, tienen por facultad el entendimiento; del mismo modo que, según Kant, tenían por facultad la razón, es decir, de todas maneras una facultad que constituye un sentido común, él mismo incapaz de soportar en su seno la presencia de un núcleo donde se quebraría el ejercicio empírico de las facultades conjuntas. Es sólo en esas condiciones que lo impensable en el pensamiento, o el inconsciente de un pensamiento puro, debe realizarse en un entendimiento infinito como ideal del saber, y *que las diferenciales están condenadas a devenir simples ficciones, si no encuentran, en ese entendimiento infinito, la medida de una realidad plenamente actual.* (Deleuze, 2002, 291-292)

No acepta que las Ideas, sintetizadas, puedan serlo por una facultad o por otra, por algo común y construye una solución con tres piezas (de nuevo tres piezas): i) Las Ideas no pueden tener como fundamento una facultad única, ni al entendimiento ni la razón (ni Maimón ni Kant), pues ello daría a tal facultad una primacia ontológica sobre las demás y no sería tal facultad sino otra cosa dotada de un poder de unificación sobre las demás.

---

<sup>689</sup> La primera obra de Deleuze fue una introducción, escrita a los veintinueve años, bajo seudónimo, a una edición del texto del esoterista Johann Malfatti de Montereaggio, médico de Beethoven y de la familia Bonaparte *Mathesis: Estudios sobre la anarquía y la jerarquía del conocimiento con especial referencia a la medicina*, París, Griffon D'Or, 1946, que tituló "*Mathesis, ciencia y filosofía*". Fue eliminado luego por Deleuze del catálogo de sus obras lo que parece dar la razón a Dosse de que fue un trabajo realizado por necesidad "algo de dinero" (BC, 133).

<sup>690</sup> Notable filósofo polaco que recorrió Europa defendiendo al final una filosofía mesiánica. Encarcelado por no revelar a un banquero, su protector, la verdad del Absoluto, tras convencer juez de conocerlo y por enviar cartas a los príncipes con modelos matemáticos sobre cómo realizar el gobierno. Encontró "casi" la solución de los problemas que abordó, como su teoría del desarrollo en serie, mejorada por Banach. Hoy recordado por lo que otro descubrió y bautizó en su homenaje. El wronskiano.

<sup>691</sup> Francis Warrain (1867-1940) fue editor en Francia de las obras de Wronski citadas por Deleuze en *Diferencia y Repetición*. Escultor, matemático, y difusor del pensamiento esotérico, expandió las ideas del polaco con obras metafísicas, caracterizadas por un vitalismo que se centraba en la idea de una "vida no orgánica" caracterizada por *el pulso de la diferenciación*, por vibraciones (diferencias repetidas). Su pensamiento fue heredero del *martinismo* de Wronski y Malfatti que a su vez se conecta con Jacob Boehme, al que se le ha considerado la fuente del retorno del gnosticismo a la modernidad. Mark Bonta ha mostrado la resonancia de Deleuze con Boehme.

<sup>692</sup> Gilles Deleuze, hasta el año 1968 estudia y enseña Historia de la Filosofía. La estudia y crea conceptos con propósitos de perversión, que no de inversión. Es el propio autor el que sugiere esta provocativa denominación para lo que es y debe ser la Filosofía en la actualidad "¿Cómo vamos a llamar a esta nueva operación filosófica... Quizás podamos llamarla perversión?". Utiliza para ello un término que había utilizado previamente al pensar en Masoch, lo que en aquel caso concreto es lógico, pero en general menos. Eric Alliez en "*Gilles Deleuze. Una vida filosófica*" ha explicado que la historia de la filosofía que realiza Deleuze consiste en una virtualización de los planteamientos de otros, en *el descubrimiento de potencialidades*, que les permiten actuar en nuevos escenarios. Para él, pervertir no es siempre invertir, como cuando usa el término relacionándolo con el platonismo, sino abrir un camino hasta ese momento insospechado, en el que gracias a una dura crítica, se pueden descubrir máscaras, que labradas por el personaje que puja en cada filósofo, tienden a producir una cifra, un concepto.

Después de primer texto sobre Hume "*Empirismo y Subjetividad*", publicado originalmente en PUF en 1953, dedica muchos trabajos a filósofos clásicos, Kant (1963) Spinoza (1981), Leibniz (1988), Nietzsche, Bergson, hasta el punto de que casi una tercera parte de su obra está dedicada a la Historia de la Filosofía. En su necesidad de respiro intelectual elige entre los antiguos a Lucrecio y los estoicos y busca para sus monografías, detalladas pensadores, brillantes en extremo, sutiles como Duns Escoto, pero alejados de la tradición clásica alejándose sistemáticamente del racionalismo y acercándose al empirismo.

Utilizando la propia imagen de Deleuze, la historia de la filosofía juega un papel en sus libros que es aproximadamente similar al del **collage** en la pintura donde se traen elementos dispares y se trazan líneas "que atraviesan la historia sin quedar confundidos con ella". Deleuze usa en su collage incluso el cálculo diferencial

Piensa entonces que es la *diferencia misma* (objeto diferencial) quien toma sobre sí el principio de síntesis con lo que no se remitirá entonces a una facultad en particular y elabora el concepto de Idea como *multiplicidad virtual*.

*Ofrece un método constructivo, de producción, basado en la diferencia misma que es un componente del tipo de acontecimiento en que surge el tipo de multiplicidad virtual tridimensional que se entiende por Idea.*

En términos de nuestra codificación frente a las alternativas:

$\otimes R (\bullet; \bullet) \mapsto \text{Idea},$

$\otimes E (\bullet; \bullet) \mapsto \text{Idea},$

Elige:

$\mathbf{d} (\bullet; \bullet) \mapsto \overline{\{\text{Idea}\}}$

y postula que la Idea debe tener necesariamente tres *valores* y que Kant cometió el error de considerar la relación entre los tres *extrínseca* (*externa*).

Profundizaremos en ese concepto de Idea que ahora se presenta como *multiplicidad* y pensamos en su forma pues hasta ahora habíamos considerado otro tipo de multiplicidades.

A la pregunta primera de la filosofía, Platón responde, de forma teórica, que el ser es la *Idea*. (ID, 17) Lo que gana en estabilidad lo pierde por reduccionismo pagando el precio de situar de un mismo lado la verdad y la inmovilidad, lo que es un ideal propio de las Matemáticas. A continuación, en vez de explicar la diferencia entre el ser y el ente, centra su atención en responder a la pregunta por la diferencia entre tipos de entes, acabamos de ver que no es una diferencia pura, sino *lo diverso*, pues su propósito no era distinguir el ente de lo que no es ente, sino el ente de lo que lo es solo en apariencia. Se comprenden bien sus motivos utilizando la terminología de Deleuze. Al juez le interesa distinguir más al pretendiente frente al usurpador que al pretendiente frente al que no comparece para exhibir su derecho. Explicó la conexión entre Ideas y problemas entendiendo las Ideas como *esencias trascendentes* y cada una de ellas como respuesta a un problema particular: ¿Qué es esto?

Kant piensa desde otra perspectiva, en las Ideas en la conciencia. Como pensaba en la mente como si fuera una gavilla de facultades, tuvo que asociarlas a la facultad que les fuera propia y las considera *problemáticas*. (DR, 257). Piensa en la diferencia de aproximación entre la Filosofía y las Matemáticas. En éstas, como sucede al construir una figura geométrica, se realiza el universal (el triángulo) en lo particular, éste triángulo, mientras que filósofo pretende seguir el camino opuesto, partiendo de lo contingente para acceder a lo universal. Puesto que en las Matemáticas se usa *la locomotora razón* “de acuerdo con los conceptos” (A723/B751), es razonable pensar que es la misma locomotora la que hace el viaje de vuelta en la Filosofía donde *la razón se usa para construir conceptos*” (A724/B752).<sup>693</sup>

### III

En la primera clase de su curso de Vincennes Deleuze se fija en la locomotora, en la razón. Su uso es legítimo cuando los problemas en que consisten las Ideas *tienen un valor objetivo* y escribe: A Kant le gusta decir que la Idea tiene un valor objetivo e indeterminado a la vez. (DR, 259).

No está de acuerdo y propone usar la triada que venimos destacando, que es necesario un tercer momento. Reflexionamos sobre la idea exponiendo: i) Su solución, ii) Sus motivos, iii) Sus nuevas ideas.

#### Solución propuesta

INDETERMINADO  $\mapsto$  DETERMINABLE  $\mapsto$  DETERMINACION

*Profesa que la Idea* tiene tres momentos, en vez de los dos señalados por Kant: a) Indeterminada en su objeto, determinable en relación con los objetos de la experiencia y,

---

<sup>693</sup>Schelling lo criticó (Voss, 2015, p. 9) negando la diferencia pues cree que solo se basa en el universal que uno y otro utilizan

además, lleva en sí misma el ideal de *una determinación infinita*, en relación con los *conceptos del entendimiento*, lo que codificamos:

$$\{\text{objeto}\} \otimes \mathbf{S} \mapsto \{\bullet|V\}_{Y_0} \otimes \mathbf{E} \mapsto \overline{\{\mathbf{Idea}\}} \equiv \text{IDEA} \quad (5.1)$$

Destacamos los elementos de la notación. Ya hemos visto que la **Idea** es entendida por Delezue como una multiplicidad virtual. La idea apunta, se refiere, a un objeto, sea el círculo. El objeto aparece no aparece como abstracto, como un elemento de un conjunto abstracto, en cuyo caso nuestra codificación lo expresaría así ( ) sino con forma { }, pero distinta a la de la multiplicidad, sin la grieta interior. La sensibilidad puede operar sobre éste cosa, el borde una lata que *parece* un círculo o ésta línea que *parece* una recta. Dicho de otro modo el operador  $\otimes \mathbf{S}$  exige un objeto formado { } y no uno abstracto ( ).

Al operar,  $\otimes \mathbf{S} \{ \}$  sobre el objeto genera una vivencia de él, que si pasa a la conciencia es una representación, (del No \_Yo diría Fichte), pasa a aser algo determinable, y material para una síntesis posterior que puede realizar el entendimiento en el proceso de determinación.

Estableció una correspondencia con tres momentos del Cogito: el Yo como existencia captada incluso cinestésicamente, el tiempo como la forma bajo la cual esa existencia pasa a ser algo determinable { | } por el entendimiento y el Yo\_existo, como determinación en la conciencia de un Yo, con lo que la expresión anterior la convierte en el caso particular, por analogía en:

$$\{Y_0\} \mapsto \{\bullet| \text{"Yo pienso"}, \dots \}_{Y_0} \mapsto \otimes \mathbf{C} \overline{\{ | \text{"Yo pienso"}, \text{"yo existo ...} \}_{Y_0}} \quad (5.2)$$

Existe un Yo rasgado por el tiempo, alguna facultad o característica de ese yo capta lo indeterminado y ese Yo, quizás el Yp de Fichte aparece ahora como determinado, con forma que permite ser objeto de una operación del Yo empírico.

En su concepcion “El Cogito remite a un Yo fisurado resquebrajado de un extremo a otro por la forma del tiempo que lo atraviesa”, término central en (5.2), producto determinable,

“Pero así como la fisura reúne y articula inmediatamente lo que distingue, *la fisura retiene aquello que fisura...*”

¡ La grieta retiene lo que fisura pues hace dos partes, unidas por ser partes, de lo que era un mero monton!

### Sus motivos

Parte del conocido reproche a Kant:

Es lo que no aparecía con suficiente claridad en Kant.: *dos de los tres momentos* son según él, son de carácter extrínsecos (si la idea es en sí misma indeterminada, no es determinable sino en relación con los objetos de la experiencia y *no lleva en sí misma el ideal de la determinación* sino en relación con los conceptos del entendimiento). (CR, 260)

Reclama, más inmanencia. Tiene Deleuze una confianza en la inmanencia solo comparable con los de quienes leen con fe las rayas de la mano, que reflejan lo que somos, parece, por ser inmanentes. No es rechazable, pero conmueve. Critica en Kant un avance sobre el dualismo cartesiano, aunque no suficiente.

Toda la crítica kantiana se reduce a objetar contra Descartes que es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado. La determinación “pienso” implica evidentemente algo indeterminado **soy** pero nada nos dice todavía como este indeterminado es determinable por el pienso..... Kant agrega entonces un tercer valor lógico; lo determinable o sea la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación. (DR, 110)

Califica las Ideas así alcanzadas por el argumento de Kant como *problemáticas por considerarlas diferenciales del pensamiento*. (DR, 259) y cuando se pregunta: *Puede la intuición ( al modo de Kant) construir conceptos?*, pensando en la intuición en términos de Kant, no la robustecida por superpoderes como la de Jacobi ni la de Maimon, concluye que no es posible.

(Dado)  $\otimes$ INTUICION  $\rightarrow$  |CONCEPTO} (5.3)

Kant había propuesto que a partir de la *intuición empírica*, sensible, de la redondez de una bandeja, tocándola, se puede alcanzar, mediante la *intuición formal*, el *concepto* geométrico

de circunferencia.<sup>694</sup> Su solución consistía en que el Yo, que tiene intuición sensible, determina el objeto, mediante sus formas a priori, aunque no pueda conocer la cosa en sí y que por ello puede la conciencia acceder a la forma verdadera de lo determinado, aunque no pueda saber cosa alguna del origen, de la materia indeterminada. Deleuze tiene razón al pensar que la solución es débil.

Si en una operación genérica de *determinar*, que en vez de un Yo la hiciera un pastelero, se modelara la materia indeterminada, la masa del hojaldre, con un molde que bien pudiera tener la forma de un cuadrado o un triángulo, si luego, ya en la estantería, buscara un fundamento, jamás le sería posible saber el origen de la materia, si era de un bloque u otro de la masa plegada, aunque si identificara su forma, por ejemplo, la triangular. En términos kantianos podríamos saber la forma con la que el tiempo ha rasgado al sujeto, pero no alcanzar las cosas en sí.

Desde la perspectiva contraria, si nos situamos en la materia, si hacemos Filosofía de la Naturaleza, no hay forma de anticipar desde allí la forma en que quedará representada en la conciencia de un sujeto, que hará el pastelero con la harina Ni desde un lado ni desde el otro. Se podría postular un tercer factor, *la armonía preestablecida*, que explicara por qué lo que tiene un origen es modelado como cuadrado y lo que tiene otro como triángulo, pero la armonía es un recurso de la filosofía trascendental, una trazabilidad, que no acepta Deleuze.

### Sus nuevas ideas

Pretende con la noción de *relación diferencial*, solucionar la cuestión. Puede parecer extremado este recurso a las matemáticas. Los idealistas, y Maimon específicamente, pensaron que los ejemplos matemáticos son indispensables en los tratados especulativos, y que el que no los proporciona, cuando son requeridos, levanta la sospecha de que él mismo no comprendía. Parece Deleuze recordarle cuando recurre a la correspondencia con las Matemáticas para tratar el acontecimiento en el que se produce la génesis del concepto.

En *Diferencia y repetición* había expresado y codificado la discrepancia con Hegel, como hemos explicado, situando de un lado la diferencia en sí misma y del otro la

---

<sup>694</sup> CpR. A137/B716.



*Differenzphilosophie*, la contradicción, el No-A. Ahora hace un salto prodigioso al utilizar al poner en correspondencia el dx con la Idea, platónica, leibniziana o kantiana: *el problema y su ser* y señalando que dx es a la vez *indeterminado, determinable y determinación*. (DR, 261)

Se reconoce a los grandes pintores por sus recursos característicos, la nacionalidad de los músicos por su compás y a los filósofos por el número de sus términos.

Si los bailarines dan pasos en series de tres, sincronizados con el compás ternario y el primer paso coincide con la negra de cada compás, el compositor casi seguro que piensa en Polonia, como sucede en el acto tercer de Eugenio Oneguín. Flota en el aire el viento de la polonesa. Cuando se resuelve una oposición con una solución verbalizada con el sufijo –ad, como multiplicidad y tres momentos, el aire es deleuziano.

Su astucia aquí es esa, solo que no se ha traducido, lo que honra al traductor, pero despista al lector como *diferencialidad, que es más certera, sino como diferencial*. Se paga el precio de que hace la *diferencia y el diferencial no unívocos*, pero el filósofo está acostumbrado a dejar a sus seguidores la obligación de pagar algunos peajes en éstas aduanas semánticas.

Debemos resolver si la condición de *Idea problemática* que encierra esta triple condición, esta multiplicidad virtual, este dx con tres términos es un *flatus vocis, o no*.

Deleuze hace una declaración de fe en su dignidad ontológica.

Jamás lo creyeron: “Es un error ligar el símbolo de la dx a la existencia de los infinitesimales, pero también es un error negarle todo valor ontológico o gnoseológico en el nombre de una recusación éstos”. “Mas aun, no es que lo oculto tenga algún valor, sino que: “En las antiguas interpretaciones del cálculo diferencial, tildadas de bárbaras o precientíficas, hay un **tesoro** que deber ser desprendido de su ganga infinitesimal”. Un infinitamente pequeño no es un término, puesto que *no se puede llegar a él*, puesto que no hay fin”.<sup>695. 696</sup>.

Leer en un filósofo que previene contra la lógica de la representación, que la proposición dx ES la idea, es sobrecogedor. Sigamos los pasos del monstruo concebido, huellas misteriosas que no garantizan su existencia.

---

<sup>695</sup> Descartes en su *Géometrie* (1637): “Me atrevería a decir no sólo que es el problema de geometría más útil y general que conozco sino que haya deseado conocer”

<sup>696</sup> Su requisito para la continuidad era “Cuando la diferencia entre dos instancias en una serie dada... puede ser disminuida hasta que es menor que cualquier cantidad dada, la diferencia correspondiente en lo que es buscado... debe convertirse en algo menor que cualquier cantidad dada”(Leibniz 1969,351)

#### IV

Existen cantidades fijas de la *intuición*, quanta, que toman siempre valores particulares, quantum, como la medida de un segmento  $x = 7$ , y cantidades variables, como los conceptos del *entendimiento*, sean  $x$ , (quantitas) que representan genéricamente a cualquier posible quanta, como la  $x$  del algebrista a cualquier cosa  $o$ , podemos establecer la correspondencia, la Idea de Kant con un problema.

Capta el entendimiento que la diferencia entre dos quanta ( $x, x'$ ) es tan pequeña como se desee si la intuición es fina y capta el entendimiento su quantitas  $dx$ .

Pasamos al ejemplo matemático. Si razonamos con la expresión  $ydy + xdx = 0$ <sup>697</sup> debemos pensar que  $dy/dx$  el cociente de dos quantitas queda sometido a un fuerte yugo cuando se la somete a la igualdad, cuando se expresa:

$$dy/dx = (-x/y) \quad (5.4)$$

Se aplica, piensa Deleuze, un rigor similar cuando se somete al yugo la idea. Ese animal ES un lobo, pues con ello se somete a una relación a la determinación devenir *eso*, “devenir lobo”.

Pensamos a continuación en *la determinación recíproca* entre dos Ideas, como antes hemos pensado entre dos variables, y en la existencia después de un igual de una determinación. Puede ser considerada como una relación de Ideas (*indiferenciés*) (Recordamos que con ello se cambia de plano).

Expresándolo por analogía donde  $dx$ <sup>698</sup> es un Idea y  $dy$  otra, de la relación recíproca sometida al yugo de la determinación:

---

<sup>697</sup>,  $ydy = -xdx$ . Integrando en los dos términos  $x^2/2 = -y^2/2 + c$  (constante arbitraria) que es la ecuación de una circunferencia.

<sup>698</sup>Aprecia un error en Newton, el de tratar el  $dx=0$  como un cero y quitarlo en las sumas y el de Leibniz en tratarlos como un individual y no como un símbolo de la variabilidad, con excesiva dureza pues no son errores sino usos válidos, que quedan cuestionados solo cuando el concepto se enriquece y se le lleva más allá del punto en que le situaron los creadores del Cálculo.

$$\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y} \quad (5.5)$$

En el ámbito matemático la solución al problema es:

$$x^2 + y^2 = R^2 \quad (5.6)$$

Destacamos que en el ámbito matemático la solución de una ecuación diferencial es otra ecuación, no un valor concreto, no un quanta, es, en términos de Newton una fluxión y en lo filosófico una nueva idea, que en términos de Deleuze es una nueva multiplicidad. La tesis de Deleuze es que **dx** o **dy** están totalmente indiferenciados (*indiferenciés*) en lo particular. Hasta ahí nada que objetar.

La expresión  $dy/dx =$  no garantiza que se puede encontrar una solución. Hay ecuaciones diferenciales sin solución, y la relación entre dos ideas problema abre la posibilidad de que exista un concepto que sea su solución.

Mientras que en la lógica de la representación se produce una identificación con algo o alguien, con la Idea, ésta persona ES Sócrates, en la concepción que subyace a la determinación *recíproca*, de la que el ejemplo numérico es  $dy/dx$ , la igualdad, la identidad, ya segunda ahora a la diferencia, se establece con un devenir, con una curva, con un concepto determinado, *con algo infinito*, sin que esté garantizado el éxito, como no está garantizado que se encuentre la solución de una ecuación diferencial.

Con razón se pregunta: siendo  $dx$  e  $dy$  indeterminados, ¿Bajo qué *forma* la *relación diferencial es determinable*?

Propone una respuesta: “Ante todo lo es [determinable] bajo forma cualitativa”, sustentándose en Maimón. Como dijo Benjamin Disraeli, el primer ministro inglés: “Un buen principio no es poco pero tampoco es mucho”. Nos indica que, caso de ser posible, lo será bajo forma cualitativa. Algo es algo.

## V

Habilitado y legitimado el concepto diferencial, pasa a ser utilizado en sintagmas como “inconsciente diferencial”, en “*El método de dramatización*”. (ID,61). *Se enseña que el afuera, en nuestro caso concreto, el de la Idea problemática, es necesariamente inconsciente*, (DR, 291) o en otros términos que su fundamento, que está afuera es inconsciente (recordamos que no es exactamente el inconsciente freudiano) sino lo que es causa dinámica de lo que está en la conciencia.

Puesto que en el fondo de todo el debate aparece la sombra de Kant debemos ponerlo en relación con el intelecto *intuitivo*, que Kant rechazó como *absurdo*. Maimón se dio cuenta que los diferenciales matemáticos no pueden ser captados en la intuición sensible, y eran calificados por sus contemporáneos como evanescentes, pero que *su relación*, la que expresa la pendiente de la tangente, la inclinación por el contrario, sí. Con ésta metáfora en la cabeza pensó en reducir lo dado (Ej: la tangente el área, un pensamiento) a *relaciones* entre (Ej; diferenciales como dx o pensamientos). Su analogía, (recurso que perturbaba mucho a Deleuze cuando no le favorecía) le conduce a pensar que de modo análogo a como la tangente, en el ámbito de las matemáticas, queda completamente determinada, la creación de una *relación recíproca* determina completamente una Idea.

Sobre ésta base Maimón rechazó la idea kantiana de “*condicionamiento externo*” entre los conceptos y la intuición. Puede apreciarse que teniendo mérito la idea de Maimón, y siendo ingeniosa, es lógico que no convenciera a todos, incluso los que tenían ganas de convencerse, porque el salto categorial es excesivo. Deleuze, que tenía más ganas de engendrar un monstruo que de salvar al pensador judío se carga de argumentos contra Maimón con menos caridad que razón.

Que el pensamiento, encuentre algo en sí, que no puede pensar, que es a la vez lo impensable y lo que debe ser pensado, lo impensable, y lo que no puede ser sino pensado, eso solo es incomprensible desde el punto de vista de un sentido común<sup>699</sup> o de un ejercicio calcado sobre lo empírico. (DR, 291)

Muestra a continuación una alternativa a considerar a las ideas como meras ficciones, como meras abstracciones. Las asigna el estatuto ontológico de *Ideas virtuales* apoyado en un concepto de Marcel Proust y no ligadas a una facultad particular.

Las *Ideas* son *multiplicidades virtuales*, problemáticas, formadas por relaciones entre elementos diferenciales, mientras que las *intensidades* son *multiplicidades implicadas*, envueltas, formadas a base de relaciones existentes entre elementos asimétricos.<sup>700</sup>

Tampoco esta solución es inmediatamente comprensible. Nos esforzaremos por salvar la proposición. Se intuye el peligro de la presencia de la falacia *oscuris per oscuris*, tanto más si nos adentramos en la nada negra diría el escéptico. Pero proseguimos.

Deleuze dirige su mirada sobre dos planos, el de las Ideas, (*multiplicidades virtuales*) y el de sus fundamentos (*multiplicidades implicadas*). Tenemos en cuenta que las filosofías diferenciales piensan con distintos nombres en un *afuera intensivo*, para sus explicaciones genéticas para interpretar el hecho de que Deleuze piense un Afuera “prefilosófico” (QPH?, p. 45ss), en el “caos” del puro acontecimiento, en el que la filosofía debe adquirir su consistencia sin inutilizarlo mediante abstracciones, sin convertirlo en una trascendencia (*ibid.* /46) y también en el «Afuera», tras cuyo plegado se constituye un interior coextensivo,<sup>701</sup> y también en un “afuera absoluto”, “lo infinitamente pequeño de cada intuición sensible y de sus formas que *proporciona* la materia (Stoff) para la forma en que el sujeto surge”.

Pues bien, el resumen de su razonamiento es que el afuera que proporciona la materia para las relaciones recíprocas está formado por multiplicidades implicadas, que son una denominación de las intensidades: “la intensidad está implicada en sí misma, a la vez envolvente y envuelta” (Deleuze, DR, 309).

Realiza la afirmación en un contexto donde se opone lo posible a lo real, siendo su proceso de surgimiento la *realización*. Para explicar la génesis utiliza la noción de lo virtual,

---

<sup>699</sup> El juicio tiene dos sentidos; el sentido común (como sentido de la distribución) y el buen sentido, como sentido de la jerarquía Cfr, DR, p. 69 “El juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y solamente dos; la distribución que asegura con la repetición del concepto y la jerarquización que asegura por la medida de los sujetos”

<sup>700</sup> DR: 34-35

<sup>701</sup>cf. Foucault /p. 125-158

cuya operación propia es la *diferenciación*. Construye una explicación al devenir utilizando las nociones de *virtual*, *implicación*, *diferenciación*, *diferenciación*, *realización*, *producción*, *determinación completa*, *determinación recíproca sobre objetos completos y sobre objetos enteros*.

*Hacemos base antes de asaltar la cumbre de la diferencia para evitar resbalar en el hielo de lo virtual. Si no se llega a la diferencia pura pisando roca hay que saber lo que se pisa.*

### **5.3.3 EL GLACIAR DE LO VIRTUAL**

Hemos hecho base, como los alpinistas, para recuperar fuerzas y aclimatarnos a la falta de oxígeno, aunque exista, pues no es fácil subir a donde suben los filósofos de la diferencia acostumbrados al enrarecimiento que supone la *virtualidad* frente al ser. Pues Deleuze concede importancia radical a lo virtual, trata lo virtual como un campo y piensa en cada uno de sus puntos como indivisibles con la categoría de multiplicidad es conveniente justificar por qué lo hace antes de tratar esa síntesis que une.

Los filósofos griegos pensaron en el cambio y con especial atención en el cambio entre una cosa, que es, una bellota, y otra un roble, como una relación entre términos actuales. Bergson en *Datos inmediatos* reprochó al finalismo y al mecanicismo el empleo de esa misma forma de pensar, como una relación entre términos actuales en vez de cómo la realización de una virtualidad. En los capítulos segundo y tercero de *Materia y Memoria* elaboró su concepto de *virtualidad*. Nos trasladamos a éste ámbito.

Enseño en éste texto que existe en el ser humano una “pura memoria”, el registro pasivo y total de lo que sucede y, además una “memoria habito” que recupera contenidos, a la que calificó como *memoria virtual*,<sup>702</sup> acentando el hecho de que no tiene residencia en una estructura concreta cerebral.

Sobre ésta base lo virtual es descrito por Deleuze, utilizando una expresión de Proust en *Bergsonismo* como “real sin ser actual, ideal sin ser abstracta.”

---

<sup>702</sup> Ansell Pearson 2001. *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. London: Routledge.

Nuestra exposición podría en este momento diferenciarse de muchas maneras. Las líneas (no de fuga sino de investigación) que conducirían más lejos serían las que incorporaran la noción de virtual que Deleuze elabora apartir de Imagen-Tiempo después de conocer y elogiar la monumental tesis de Simondon, pero hemos elegido no utilizar todos esos recursos sino solamente los utilizados en *Diferencia y repetición* pues con ellos construyó la noción de Idea que estudiamos.

El mundo deviene y en ese proceso la *realización* de una virtualidad es, al mismo tiempo, una *diferenciación*, es decir un proceso de producción de *series divergentes*.

La esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de haz, creando por su mero crecimiento, direcciones divergentes. (ILD, 39)

Acumuló Deleuze, siempre lo hacía, inesperados materiales para tratar lo virtual: a) La teoría de las envelopped expressions, que el Renacimiento heredó del Neoplatonismo; b) Los infinitesimales de Leibniz y c) Teoría de la variación intensiva desarrollada por Geoffroy Saint Hilaire.

Con ellos se puede pensar la actualización de *lo virtual*, aunque lo hizo Simondon, en este caso pensando en algunas propiedades del fondo suyacente que él entiende como energético metaestable y donde pensó en *cristales*, quizás precursores de los cristales de tiempo.

Escribe Deleuze que la *actualización* de lo virtual es *genuinamente creativa*<sup>703</sup> porque supone la elección de concretas *líneas de diferenciación* lo que permitirá, si es el caso, establecer un puente con los idealistas alemanes a través de la libertad y abre paso a que concibamos su naturaleza como vibración pues sitúa en el núcleo del acontecimiento la posibilidad de la doble legalidad, la de la naturaleza y la que resulta de la libertad, la producida por la elección.

Actualizan por invención, crean en estas condiciones lo representativo, físico vital o psíquico del nivel ontológico que encarnan» (B, 101-103) y también el Todo debe *crear* las líneas divergentes mediante las cuales se actualiza (B, 106)

---

<sup>703</sup>B, en, 98; DR; en 212

Lo virtual es un campo problemático no uniforme y sus determinaciones “pertenecen a la existencia actual”. Se expresa como un sistema de “*relaciones diferenciales*”, “encarnando tanto en las especies como en las partes orgánicas que la componen y la diferencia de otras especies.” (DR, 209). Este campo problemático se debe considerar previo a cualquier multiplicidad de lo dado.

Deleuze piensa en el *devenir puro* en la *Lógica del sentido*, con el estudio de cómo Alicia crece, reflexionando sobre cómo se vuelve mayor de lo que era, aunque al tiempo se hace más pequeña. Los griegos pensaron con atención en el crecimiento “φύειν”, no como aumento cuantitativo ni como evolución, ni como momentos sucesivos de un devenir, sino como un surgir con un término que expresaba el ir hacia atrás en si mismo: “que se abre a la presencia de eso que se demora” (APH, 63) como sucede con el crecer de la noche, que es presentimiento, en reposo, del día.

Pensamos en recorridos, en líneas de estados de cosas, cuyos sucesivos momentos indexaremos con  $w$  (con referencia ya utilizada (al: Weg= camino) con el sentido con el que el geómetra denomina al recorrido seguido por un punto en la curva que lo aleja de otro  $s$ .

Podemos parametrizarlo. Pensemos en una relación entre lo virtual y lo actual, por ejemplo  $V = f(A)$ , como relacionaría el físico la velocidad con la distancia recorrida en la pista por un avión al despegar.

Puede el físico hacerlo expresar la relación así, directamente, o parametrizando, poniendo todo en función de una tercera cosa, del tiempo y expresando la velocidad del avión como  $V = V(t)$  y el espacio recorrido como  $E = E(t)$ , las dos en función de una tercera. Utilizamos ésta estrategia y relacionamos virtual y actual con una variable de actualización a la que llamamos  $w$ , porque ayuda a pensar con el aire ternario de Deleuze.

$$\begin{aligned} \{ |dy/dx... \} &= \phi\{w\} \\ \{ |y, x... \} &= \xi\{w\} \end{aligned} \tag{5.7}$$

Así los infinitesimales  $dy/dx$  son considerados *multiplicidades virtuales de las* que en cada ocasión es una actualización, por diferencia pura. “Esta *diferencia pura* no tiene una



identidad fija. Es una continua variación de relaciones, más que cualquier tipo de objeto sustancia o cualidad”.<sup>704</sup>

Situamos algebricamente los conceptos:

De un lado, afuera, lo VIRTUAL. ACTUAL	ACTUALIZACION	Del otro lo
Sistema de relaciones diferenciales		Relacion expresada
Multiplicidad implicada		
Multiplicidad virtual lo dado	w	Multiplicidad de
{ dy/dx)	Δ	{y, x ..}
Campo problemático	Diferencia pura	

En el mundo físico, en lo dado, hasta que se produzca el colapso térmico, el mundo deviene, existe cambio, lo que supone que la diferencia pura  $\dot{\Delta}$  es distinta de cero, lo que en términos de ecuaciones diferenciales no es poco y en términos de Deleuze inmenso pues sujeta el campo problemático al yugo de la determinación. En notación propia de la geometría diferencial, siendo V el campo de lo virtual es el caso que:

$$\dot{\Delta} \neq 0$$

La determinación es ese punto preciso en que lo determinado mantiene su relación esencial con lo indeterminado, esa línea rigurosa abstracta que se alimenta del claroscuro. (DR,62)

Deleuze ha convertido la austeridad matemática, para algunos la belleza suprema en poesía, como lo hizo Artaud en literatura al pensar en LA crueldad.

---

<sup>704</sup>James Williams, *Companion*, 37

Lo expuesto aquí no pasa de ser una mera conexión entre conceptos. Necesita un desarrollo mayor, lo que será realizado en el próximo capítulo y usado para elaborar un concepto coherente de Dios. No avanzamos más pues lo único que queríamos recoger es que lo virtual es tratado por Deleuze como un *campo* tal que en cada uno de sus puntos, sus soluciones son entendidas como diferenciaciones.

## II

Cerraremos este apartado detallando alguna noción relevante relativa a las multiplicidades implicadas, a las intensidades. En Mil Mesetas (1980), Deleuze y Guattari adoptaron el lenguaje medieval de la intensidad<sup>705</sup> y se refieren en *Memorias de un teólogo* a Duns Scoto y su concepto de *hacceidad*. Si acudimos a la Meseta 10 encontramos un problema que fue tratado por Oresmes usado para explicar cómo los individuos son sistemas de intensidades. En *¿Qué es la Filosofía?* retoman de nuevo a Oresmes, para tratar la descomposición en intensidades y extensidades pero solo para rechazarlo, y recordar las enseñanzas de Bergson:

Las intensidades están siempre cubiertas por una cualidad que las aliena o las contradice, allanando y homogeneizando sus diferencias constitutivas. (DR, 136)

---

<sup>705</sup>Gilles Châtellat (1944-1999) alumno la ENS y luego profesor de Matemáticas en París VIII, en su explicación de la representación de las magnitudes intensivas por Oresmes, usa el tríptico *quantitas materiae* (M,d,V), que relaciona magnitudes *extensivas*, masa y volumen con la densidad *intensiva*. Si lo relacionamos con lo que estamos analizando estable una *relacion* entre tres términos extensos y una determinación *intensiva*. Recordamos la pregunta de Deleuze y su autocontestación *¿Bajo qué forma la relación diferencial es determinable?*. Se responde a sí mismo: “Ante todo lo es [determinable] bajo forma cualitativa”. Se barrunta la posibilidad de aplicar la correspondencia entre los dos problemas. Oresmes a su vez utilizaba una idea de Gilles de París, que usó el término *quantitas virtualis* para abordar la transustanciación. Si los accidentes son concebidos como capacidad potencial de adherirse a un sustrato, la transustanciación podría ser analizada por la teología racional. Con ese propósito distinguió *quantitas virtualis* y *quantitas dimensionalis*, tratando por ejemplo los grados de rarefacción. Sobre estas ideas, pro olvidándose de esos problemas teológicos medievales, Oresmes, que no por ser obispo dejó de tener otros intereses, construye el tríptico (M,d,V), para mostrar la relación entre masa y volumen, extensiva y la densidad, intensiva donde la primera es *quantitas materiae*, y *d* la magnitud intensiva expresiva de la relación donde la primera extensión envuelve la última<sup>705</sup> y como en nuestro caso la idea, problemática, envuelve a la solución. La idea aprovechable de Gilles de París era que en la materia del pan o del vino, como en toda materia terrena hay cantidades y relaciones. Unas son determinadas y otras indeterminadas. La materia, que precede al volumen, como sujeto y además tiene precedencia ontológica, *pues permanece constante, mientras que la segundae, volumen, tiene variación*. Apreciamos de nuevo el fondo clásico en el que se da un privilegio a la inmovilidad, a la que se concede dignidad ontológica frente a la variación que se asocia a la sospechosa apariencia. Si se piensa entonces en la elasticidad a la masa y en la densidad “Uno se da cuenta de que alguna noción metafísica superior, la de sustancia acción o fuerza debe ser añadida; y que estas nociones significan que todo lo que sufre una acción debe pasar alactoy todo lo que actúa debe sufrir alguna reacción”.

Aplicaremos esos conceptos al caso que nos viene ocupando, la síntesis criticada en Kant. Las cantidades *fijas* de la *intuición son tratadas como quanta* mientras que los conceptos del entendimiento son tratados como *cantidades variables (quantitas)*. Pues bien,  $dy/dx$  la determinación recíproca es una relación del tipo *quantitas* y **no** cociente de dos quanta (DR, 261) lo que supone que es tratada como *intensidad, como multiplicidad implicada*.

Las cosas alcanzan un equilibrio, las cabezas de los pilares en laguna, como lo alcanzan las Ideas al ser sintetizadas. Alcanzan un *equilibrio dinámico, son devenires, como las soluciones de las ecuaciones diferenciales son ecuaciones, frente al reposo, al estatismo*, entendido como la “serenidad de lo idéntico”. Es distinto el reposo del ente, al eterno reposo de lo abstracto, al de los objetos de las matemáticas, *del equilibrio de lo que deviene*, del reposo de la misma naturaleza de la φύσις que no significa ausencia de movimiento *sino el recogerse en su venir, que es la venida a la presencia*.

El movimiento galileano, el no acelerado *es un movimiento reposado*, como un pase de pecho en el toreo, que es reposo, aunque parezca movimiento y es el movimiento *del desengaño*, aunque parezca el movimiento de un engaño.

#### 5.3.4 TOLLERE FILIUM

Todo lo que sucede en el instante presente es existente y posible y es lo virtual de alguna futura actualización a través de alguna línea posible de diferenciación. Toda actualidad se puede poner en correspondencia con un punto del camino  $\omega$  que parametriza su línea de diferenciación.

Todo se puede poner en esa relación. La palabra *relación* tiene su origen etimológico en el latín *refere* (*relatum*) e indica el traslado o referencia de una cosa a otra conforme a un tipo de conocimiento. En Aristóteles es una de las categorías, posterior a la substancia, lo que es razonable pues exige primero el ser al que referir.<sup>706</sup>

---

<sup>706</sup>. La Escolástica hizo clásica la distinción entre la relación real (*relatio realis*) y la racional (*relatio rationalis tantum*) y distinguió en la relación por el *esse in* y el *esse ad*. *El primero indica que es la relación en si misma*, entendida como un accidente en la substancia, lo que es aplicable entre entes. En la Trinidad por el contrario se trataba de relaciones subsistentes. El *esse ad* indica la relación con el término. Más exactamente se habla de *relacion prediamentalis* (accidental y extrínseca) y *relatio transcendentalis* (relación esencial de una cosa con otra), de una cosa con otra. La relación viene a explicar la Trinidad en Dios. Los términos con los que se contraba para pensar la Trinidad en tiempo de Agustín eran los de persona y relación. Agustín pensó que persona (substancia individual) era menos adecuada. La categoría de relación explicaba mejor a Dios. Santo

No todas las relaciones posibles son en el presente posibles. Dos estados de cosas posibles, no hace falta que lo sean simultáneamente, como lo son Adán pecador, el Cesar que cruzó el Rubicón y Abel superviviente, pueden o no ser compuestos composibles de un mismo mundo. Diremos que dos estados de cosas pertenecen *al rizoma actual* del mundo si existe al menos un camino entre ellos en un grafo cuyos arcos sean sus relaciones de composibilidad para el mundo actual y diremos que están en el mismo rizoma *ontológico actual* si existe al menos un grafo cuyos arcos sean sus relaciones de antecendencia.

Todas las cosas que existen están en el rizoma ontológico existencial actual al que llamamos mundo actual, pero puede, o no, que estén en el rizoma actual de un mundo futuro.

Diferir, del verbo latino *differre* tiene dos sentidos: i) la acción de un yo pasivo que deja pasar los instantes. En este sentido existe un *diferir puro*, que describe la acción del mero dejar pasar los instantes del tiempo; ii) descripción de un no ser idéntico, de quien algo difiere, que es diverso.

Sobre ello se pueden pensar construir otros sentidos como *diferir absolutamente*, que significa *diferir de\_si*, fundamento del primero de los sentidos cuando es percibido por un Moi.

Jacques Derrida a partir del año 1967 utilizó el neologismo *différance* pensado sobre el usual *différence*, entre los que no existe diferencia fonética. Al utilizar el nuevo término quiso remarcar la primacía de la escritura sobre la palabra, siendo pieza fundamental en su crítica del logocentrismo y una muestra de la importancia que concedió a las aporías. Utiliza ésta herramienta para criticar todas las teorías del lenguaje que implícita o explícitamente se sitúan en la tradición que dignifica el logos, como son la contenida en el Evangelio de Juan o en la teoría lacaniana del *falo* o la del *nombre del padre*. No es éste el lugar para tomar partido en el debate entre Derrida y Lacan, pero sí para reflexionar sobre el primero de los aspectos y sobre la utilidad de la herramienta y otras similares.

---

Tomás conecta las dos visiones pensado en Dios como relación real y subsistente (S. Th 1 Q 30, a. 1). EN su esquema existen dos procesiones, dos procesos vitales inmanentes: generación y espiración, las relaciones son cuatro, dos para cada procesión paternidad y filiación, espiración activa y pasiva. En Dios las procesiones son naturales y reales

“Nido”, para el pensamiento estoico es un lekton que surge a la existencia en la proposición, “Este grupo de ramas es un nido” y que se puede someter, entonces, una vez convocado, a una lógica de verdad entrando a comprobar empíricamente si allí hay huevos. El conjunto de letras *n( )do* puede ser entendido como la virtualidad, no actualidad de un lektón. Por su evolución, por el proceso del hablante, pueden surgir los lekta *nido* y *nudo* incluso de forma sucesiva. Un matemático lo podría parametrizar con *w* como antes hemos hecho expresando que para  $w = w_1$  toma el valor nido y para  $w = w_2$  el de nudo.

Deleuze piensa en *Différence* como una virtualidad de otro tipo, porque con su construcción el autor sitúa la *e* y la *a* en un modo *determinación recíproca* y *no sucesiva* como se aprecia si se formula así:

$$\text{Diffé}(-)\text{nce} / \text{Diffé}(\text{--})\text{nce} = e/a$$

Sobre esta sutileza Deleuze construye una *determinación recíproca*.<sup>707</sup> Recordarnos que detrás de todo

existe la voluntad de pensar en una intensidad y no en dos quanta estaticos

$$dt/dc = d(\text{Diffé}(\text{t})\text{ion}) / d(\text{Differ}(\text{c})\text{ion}) = t/c$$

Solo a través de la igualdad y mediante la determinación del par del segundo término, se cualifica la intensidad y se encuentra una solución, sentido, a la expresión que contiene la ironía muda.

Más paradójica, más gustaria a un estoico y más gustaría a un estoico si supiera cálculo diferencial pensar en:

$$d(n(a)do)/d(n(i)do) = a/i$$

$$d(n(i)do)/d(n(u)do) = i/u$$

---

<sup>707</sup>Cfr. Lo hace en *Bergsonismo* y en *Diferencia y repetición*. Vid. *Deleuze Dictionary Revised*, Alain Parr

$$d(n(o)do)/ d(n(u)do) = o/u$$

Pues frente al caso propuesto por Deleuze con dos variables vemos que es posible construir determinaciones recíprocas múltiples anidadas. Además de determinaciones recíprocas como:

$$dy/dx = -y/x$$

se podrían plantar sistemas del tipo:

$$\frac{\partial a}{\partial i} = -i/a$$

$$\frac{\partial i}{\partial u} = -u/i$$

$$\frac{\partial o}{\partial u} = -u/o$$

Deleuze recurre a esa *ironia muda*, porque es útil y porque a los literatos franceses gustan de éstas diversiones pero, si se acepta el juego con la misma seriedad con que lo usa el profesor de la Sorbona, se puede realizar, creando *determinaciones recíprocas parciales*, en correspondencia con las derivadas parciales e introduciendo el salto entre la *diferencia absoluta* y la *relativa*.

No nos alejaremos, por motivos de tiempo por el camino, aunque parece prometedor y retornamos al propósito de Deleuze y su uso del más simple diferencial.

Pensemos en la ecuación (5.6) aquella cuya solución es una circunferencia y leemos a Deleuze “La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. *La estructura es la realidad de lo virtual*”. (DR, 315).

Lo actual tiene un modo de realidad y lo virtual otro. Sus estructuras son distintas. Por otra parte lo virtual solo llega a estar completamente determinado cuando se somete al yugo de la igualdad con el segundo término.

Volvamos a (5.5): “Llamamos *differentiation* a la determinación del contenido virtual de esa idea: hemos llamado *différenciación* a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas”.

En la labor agrimensora que hemos realizado en el apartado anterior poniendo unas cosas de un lado y otras de otro, la *differentiation* que lleva de lo virtual a lo actual refleja el paso del afuera de la intensidad al lado de la derecha de lo dado, mientras que la *diferenciación* es la actualización, en especies en el lado de la multiplicidades implicadas. Expejos del paso de lo fluyente a la *fluxión* y de la *fluxiones*.

Así pues, hemos de distinguir la estructura total de un dominio dado, como conjunto de coexistencia virtual, y las sub-estructuras que corresponden a las diversas actualizaciones en ese dominio. De la estructura como virtualidad hemos de decir que es aún indiferenciada (*indifferenciée*), aunque sea absoluta y totalmente distinta (*différentiée*). De las estructuras que se encarnan en tal o cual forma actual (presente o pasada), hemos de decir que se diferencian (*différencient*), y que actualizarse consiste para ellas solamente en diferenciarse (*se différencier*). La estructura es inseparable de este doble aspecto o de este complejo que puede designarse con el nombre de *différent (t/c)iation*, en donde la relación «t/c» constituye la relación fonológica universalmente determinada. La diferencia es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación. La diferencia “entre” dos cosas es solamente empírica, y las determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue –y que, sin embargo, aquello de lo cual se distingue no se distingue de él–. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. (...) La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral. Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión “hacer la diferencia”. (Deleuze, 2002, 61)

Moisés Barroso Ramos reemplaza el ejemplo del relámpago por el de las corrientes marinas, que creemos ilustra de un modo más intuitivo lo que se quiere mostrar:

Una corriente marina se distingue del océano porque la corriente tiene una individualidad, pero el océano no se distingue de la corriente, sino que la acompaña, como diferencia de su diferir, como multiplicidad diferencial. En realidad, en relación con esa multiplicidad diferencial, en relación con el océano infinito de la sustancia inmanente, las diferencias formadas no son nada, las corrientes no son nada o, más bien, sólo son singularidades, flujos heterogéneos en movimiento que coexisten en la multiplicidad intensiva, por más que podamos darles nombre: corriente del Golfo, de Canarias, Labrador, Falkland. Las corrientes son circuitos de intensidad en el océano, pero el océano es la multiplicidad intensiva de todos los circuitos. (Barroso Ramos, 2002,60)

Lo expresamos con el lenguaje de las Matemáticas. Dadas dos ideas **dx** y **dy** constituye el pensador un *campo problemático* esto es piensa en el *campo de sus relaciones* y en las posibles soluciones y realiza dos actos. Sobre el plano de inmanencia determina el campo problemático por sus relaciones en la forma general:

$$\frac{dy}{dx}$$

Por la operación de diferenciación establece las determinaciones debidas que caracterizan la solución a su problema,

$$\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y}$$

A partir de este momento ya estamos en condiciones de saber si existe o no una solución, pues el problema puede no ser resoluble. Si lo es, (su solución lo será otra ecuación), será el caso de la de una circunferencia, pertenece a una familia de soluciones. Si es el caso se habrá recorrido con éxito el camino de la différentiation.

Con ello, con dos conceptos, elementos del entendimiento, se entrega el *pretendiente a ser* solución, a una familia de adopción, a una *gens*. Tiene que ser de la gens circunferencia y no la gens de las espirales. En la différentiatio se establece la singularidad. En el ámbito matemático conduce a una decisión del tipo  $x^2 + y^2 = R^2$ .

Cuando se ha identificado la singularidad, cuando lo diferenciado es diferenciado, es el momento del *dies lustricus* en el que el filósofo, o el pensador como padre del concepto singular, tras lustrarlo, lo eleva (*tollere filium*), le da nombre y lo reconoce.



## CAPITULO 6. EXISTENCIA E INEXISTENCIA DE DIOS

Abordamos ahora otro objeto tradicional de la Metafísica especial. Dios. Schelling, utilizando recursos muy propios de una lógica de la representación, pensó que no había mejor pretendiente que Dios, nadie con más dignidad para ser el Comienzo. Comenzaremos nosotros indagando el objeto, el *quid facti*, de ésta pretensión de Dios, para luego pensar en su concepto.

### 6.1 EL COMIENZO, EL PRINCIPIO Y SUS TIPOS

No hay que confundirse. El principio es la diferenciación del comienzo y el **comienzo** es la virtualidad del principio y el principio es la diferenciación del comienzo.

En el capítulo III de *Diferencia y repetición*, se trata ésta idea problemática, la del comienzo: “Considerado con justicia como muy delicado, pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos”. (DR, 201). Se trata, efectivamente, de un problema que más que arduo es delicado, en el que la mayor dificultad no consiste en el hecho de que los filósofos hayan elegido distintos comienzos, o que no tengan el mismo concepto *de principio* (QPH?, 21) sino que, incluso, no coincidan en la diferencia entre comienzo y principio.

Al abordarlo recordamos que M. Antonioli nos ha puesto sobre aviso:

Deleuze no cesa de repetir que no se pueden tomar las cosas sino por el medio, denunciar la ilusión que se oculta en toda idea de un comienzo sin presupuestos. Se podría casi esbozar una historia de la filosofía a partir del problema del comienzo. ¿Qué se llama comenzar en el pensamiento? (Manola Antonioli, 1999, 13)

Mientras que los idealistas alemanes necesitaban encontrar un principio para sus sistemas, Deleuze no comparte la ansiedad y parece recordar la estrategia de Engels<sup>708</sup>: “En la construcción de una teoría los principios no son el punto de partida de una indagación sino los resultados finales”, lo que no es un oximorón creado por divertimento, sino el acertado reflejo de una filosofía devenir.

---

<sup>708</sup> Aleksandrov A.D et als; 1977

Procuraremos precisar los conceptos, tal como los usamos. La etimología de origen, comiento, remite al término latino *origo*, a brotar. La de primero a primus (como primus inter pares). Utilizando la idea del apartado anterior situamos de un lado, del afuera al comienzo, de donde brotan las cosas, del lado de lo virtual y el principio del lado derecho, del lado de lo actual. A su vez en el lado de la izquierda diferenciamos el **comienzo**, intensivo, de su diferenciación en un comienzo con singularidades y estructura propia de un principio concreto. Del **comienzo** brota una por diferenciación, en el lado de lo actual un principio. El principio surge por la *diferenciación* de lo virtual, que puede ser la parte virtual de un estado de cosas.

La tarea del filósofo puede ser la búsqueda del principio, o bien la búsqueda del **comienzo**, o, como máxima dificultad, la que planteó Fichte un principio/comienzo genético, necesario. En todo caso deberá establecer antes de nada un campo problemático seguido por el estudio de la *diferenciación* si es un filósofo de la diferencia o del comienzo si es un esencialista.

El pensamiento de Deleuze es, como el de Nietzsche, “un pensamiento genealógico que busca no tanto el origen, el **comienzo**, como lo busca la policía, sino la procedencia (*Herkunft*) o la emergencia (*Entstehung*), es decir el surgimiento de los acontecimientos de manera discontinua en un campo de fuerzas dado, al que transforman y modifican”. (F.J. Martínez, 2015, 28).

Como fondo para plegar su pensamiento hemos elegido en esta ocasión el de Schelling. Conociendo su formación no extraña su estrategia, comenzar por Dios, aunque una vez que buscamos a Dios apuntamos a un **comienzo**. Construyó su búsqueda sobre el barro de un: “si...” “Sería Dios el que tendría *el más indiscutible derecho a que se comenzase por él*”. El pensador exhibe ante el filósofo juez la pretensión del Altísimo. ¡Todo comenzó por mi! ¡Comienza tu por mi! Deja con ello abierto el camino a que, si es el caso, sería la ciencia de Dios, la teología, entendida como el pensar representativo acerca de Dios, la que ayude a responder a las preguntas: ¿De qué es principio el comienzo que supone Dios? ii) ¿Qué existía más allá del principio; nada o caos?

Deleuze profesa que no *hay verdadero comienzo filosófico, ni un comienzo absoluto que sea el fin del camino*. Argumenta a favor del abandono de las jerarquías y de una aproximación rizomática en la exploración de los conceptos y se inclina por relacionar los fenómenos con las fuerzas que chocan en el fondo, en vez de optar por una tipología como la de Aristoteles, (basada

en la dudosa noción de diferencia específica) o por una genealogía que pudiera alcanzar por error una participación en lo trascendente.

Nos parece obligado para realizar bien el pliego, delimitar el concepto de comienzo y reflexionar sobre éste *indiscutible* derecho, esto es, antes de pensar en la Idea-problema de Dios en Deleuze hacer estación en el comienzo.

## I

No es evidente que en toda investigación filosófica haya que preguntarse por el comienzo ni siquiera que exista un verdadero comienzo filosófico. El pensador *es llamado*, escucha un *grito siempre en medio* de un viaje, siempre en medio de una senda, mientras busca otra cosa y puede responder a la llamada recorriendo el camino de la epistemología o el de la ontología, dirigiéndose, con cada una de esas posibles elecciones hacia un lugar distinto, como sucede al elegir andén.<sup>709</sup>

Hegel, en la Fenomenología recogió y compartió la idea de Aristóteles de que los fundamentos ontológicos se encuentran en el sentido inverso que los epistemológicos y en *La Ciencia de la Lógica* dice:

El progreso en Filosofía es más una retrogresión y fundamentación por medio de la cual obtenemos el resultado de que *aquello con lo que se comenzó* no es algo arbitrario sino verdad y de hecho la primera verdad ... El avance es un retroceso hacia el fundamento, a lo que es primero y verdad<sup>710</sup> (las cursivas son nuestras)

Puede dudar el filósofo, tras la llamada, como el turista en el metro de Londres, entre las líneas posibles y en ellas entre los andenes, salvo que sea un habitual convencido, un especialista en uno de los recorridos.

Ante un desafío inesperado, como el guante recogido para valorar la descripción de Dios como bogavante, observa su plano y la gran guía de viajes que es la Historia de la Filosofía. Recuerda los comentarios de casi olvidados viajeros y puede y debe pensar que, a diferencia de

---

<sup>709</sup> «El verdadero comienzo está necesariamente fuera-del-concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad. Podremos prever ya que esta realidad pondrá en juego algo muy distinto de una "realidad exterior" (un acontecimiento, un devenir). F. Zourabichvili: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 17. Trad. Cast. p. 27

<sup>710</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pp. 70-71

lo que sucede a un matemático, ningún filósofo, jamás, habrá comenzado su indagación en su misma estación, y que los más cercanos han utilizado otro *concepto*, porque éstos, como los ríos, están en movimiento, y que es posible que ni siquiera hayan compartido la misma noción de lo que es un *principio*. (QPH?, 21) Si se pregunta cual es el comienzo para discernir la oportunidad de pensar en Dios como un bogavante se encontrará en una posición comprometida.

Debe, si quiere alcanzar su destino, dominar su inquietud, que es la forma briososa de la indolencia, el vicio de la sinceridad del que dice lo primero que se le ocurre, del que parte en el primer tren que llega, para transformarla en brío que es la forma reposada y sabia de la inquietud. *Al tren de la Filosofía hay que subir con brio, no con prisa.*

Debe calmarse porque la actividad de buscar *un* principio le es natural pues como dijo Ortega<sup>711</sup> los filósofos [son] “los hombres de *los* principios”, (Ortega y Gasset, 1958, 3) Con el uso que hacemos de los conceptos es más cierto que los filósofos han sido los hombres de los principios, pero que leyendo a Hegel tendrían que haber sido los hombres y las mujeres de los comienzos.

Quienes verdaderamente son los hombres del principio son los cosmólogos, que cuando abandonan su especialidad para transitar por la filosofía o la teología, como hace S. Hawking ponen en valor su silencio. A lo largo de los siglos, en oasis, en caravasares del pensamiento, se han contado los viajeros, filósofos, teólogos, cosmólogos, historias, intentando buscar la compatibilidad entre sus noticias sobre el principio (*Berseshit*) y sobre el comienzo.

En Deleuze existe, muy acentuada, una continua y tensa búsqueda de lo genético, tan acusada como fue en los exploradores ingleses la inquietud por encontrar las fuentes de los ríos. Aunque respetable, es contingente y modelada por la cultura de su época. Puede el filósofo mirar atrás para buscar el principio o hacia abajo para buscar el fundamento, que es lo que hacia Deleuze. Ni todas las culturas mantienen vuelta la cabeza al pasado ni todos los filósofos la bajan para atisbar en lo más oscuro el fundamento.

---

<sup>711</sup> Cfr. Reconoce Deleuze en Ortega la sutileza en el análisis de los principios y cita en *La evolución de la teoría deductiva*, la idea de principio en Leibniz. Se expone que Leibniz ama los principios y que es el único filósofo que no cesa de inventarlos.

La cultura hindú pensó en el comienzo sin confianza y la china sin admiración. Roberto Calasso<sup>712</sup> recuerda en *El ardor*, que ni en el *Veda*<sup>713</sup> ni en los Upanishad, ni en el Vedanta Sutra, que constituye lo “sruti”, lo escuchado, existe una afirmación taxativa ni siquiera sobre el principio pues, pensando con juiciosa reflexión (las itálicas son nuestras) los rishis pensaron:

Después de todo ¿Quién sabe? ¿Quién puede decir de dónde vino todo esto? ¿Y cómo ocurrió el suceso? *Los propios dioses vinieron tarde*, luego de la Creación, así que: ¿Quién sabe de dónde surgió ésta? Quizás ni siquiera él lo sepa.<sup>714</sup>

La cultura china se sintió más interpelada por el cambio que por el comienzo o el principio: “El pensamiento chino no se caracteriza por concebir la creación a partir de un comienzo absoluto con un principio conocible, sino por un proceso continuo sin principio ni final”. Por esa causa, a diferencia de los griegos, no concede tan distinto valor al original frente a la copia. Las enseñanzas platónicas no hubieran sido bien acogidas ni en el período de *Las Primaveras y los Otoños*, ni en el de los *Reinos Combatientes*. Los sabios valoraban en los objetos de arte su belleza actual, en los lienzos su realidad viviente, procesual y no su pasado y mucho menos sus pretensiones. Durante siglos, a la vista de una seda, quienes la han valorado y disfrutado han utilizado sus sellos, imprimiéndolos sobre la obra de arte con tinta roja, o firmándola con breves poemas, lo que en Occidente sería maldad de grafitero. Se ha venido realizando con ocasión de momentos vitales muy distintos, tanto en despedidas como en reencuentros, ayudando con ello a la obra a vivir, a vivir más. Los ilustrados chinos han sabido territorializar, en el estado de cosas de la obra de arte su admiración, *una forma sentimental de lo expresable*, haciendo realidad cotidiana la fijación de nuevos sentidos en sus superficies, haciendo existente lo subsistente, mediante un refinado arte de la reunión.

Pensaban los letrados que una obra paralizada, detenida, congelada en su origen con la firma del pintor, aislada por una barrera de cristal o encerrada en un museo, es una obra fallida, como una criatura enjaulada. Mientras que el artista occidental, realista o abstracto, mimético o conceptual, quiere producir algo *original*, que se convierta en el futuro en una conmemoración de su autor, el oriental quiere alcanzar el fundamento de la producción de lo *bello*. Aquel quiere producir algo *verdadero* y rechaza, al modo de Platón la copia, por lo que cierra su obra con la

---

<sup>712</sup> Orientalista y mitólogo. (Nacido en 1941). Editor y escritor. Ha publicado entre otras *K* y *Las bodas de Cadmo y Armonia*.

<sup>713</sup> Veda significa *saber*, literamente conocimiento. Tiene su origen en el término indoeuropeo “wed” que significa ver.

<sup>714</sup> RIG VEDA X. p. 129

firma y su propietario la encierra. El oriental quiere captar y producir algo bello, *la bella diferencia*, que confía a su propietario para que la permita devenir. Los primeros defienden su obra de las pretensiones de la apariencia, los segundos convocan a la palabra del poeta para que deje en su superficie, ya existente, el sentido de la admiración producida. Mientras que el arte occidental ha estado dominado por la separación, que es el sello del diablo, por la fuerza tanática de la techné, el arte oriental lo ha estado por la fuerza erótica, libidinal, de la reunión.

Solo hemos encontrado una excepción en Occidente a la preferencia ciega por el original y se encuentra en el pensamiento de los místicos barrocos. Cuestionada Santa Teresa por el temor de sus confesores a que sus visiones fueran del demonio, disfrazado piensa, ¡Es el barroco!, que *el demonio es un gran pintor* y que si hace una pintura la hará perfecta. Sea lo que se le presente *será maravilla la imitación*, hasta el punto que no niega la posibilidad de que la belleza de la imitación puede ser superior a la del modelo. ¡Jamás la pintura recibió un elogio tan extraordinario”.<sup>715</sup>

Emanuele Severino<sup>716</sup> en *La tendencia fundamental de nuestro tiempo* ha atribuido el origen de ésta fascinación por la *creación* en Occidente, no a la influencia del Cristianismo y de su Dios creador, como pudiera pensarse, sino al pensamiento griego, que quedó fascinado por la polaridad destrucción/creación. Creían los griegos que lo nuevo, dado que no está presente en la existencia antes de ser creado, y que por ello no forma parte del devenir, sino que este supone un *triunfo sobre él*. También existe el camino inverso que hace posible que el ser llegue a no ser. Escucha el filósofo, como la comadrona, el grito de lo viviente en la creación y, piensa el teísta en el comienzo con confianza, como el padre confiado en el origen, y, como a él, si duda, le amargan las comprobaciones.

La *génesis*, Deleuze es un pensador genético, es el acontecimiento prodigioso anterior a la existencia de algo. Este acontecimiento tiene dos afueras, dos articulaciones. Una de ellas pivota sobre el *comienzo*, oscuro, caótico, abismal. Coexisten en él, virtualmente encerrados, muchos principios posibles, tantos como relaciones de orden sea posible crear sobre sus

---

<sup>715</sup> Guido Ceronetti. *Teresa de Jesus entre Cielo y Tierra Cuarto centenario*. En *El monóculo melancólico*. Barcelona. Acatilado. 2013.

<sup>716</sup>Cfr. Emanuele Severino, *La tendencia fundamental de nuestro tiempo*, Editorial Pamiela, 2017. El filósofo, nacido en 1929, realizó su tesis sobre Heidegger y la metafísica. Enseñó en Milan y en 1970 la Congregación de la Doctrina de la Fe proclamó la oposición entre su pensamiento y el catolicismo. Enseñó desde entonces en la Universidad Ca' Foscari de Venecia.

elementos constituyentes y como se puedan considerar, externamente, a partir de su despliegue y el otro afuera está abierto a una criba.

La agitación de la criba, el sorteo, es una de las formas por las que surge un principio. En la Naturaleza hay cribas como la del sorteo del Gordo y otras como las del sorteo del Niño, que se realiza por bombos múltiples desde 1966. El primero de los casos es ejemplo de una criba simple, *sin reposición* y el segundo una criba múltiple, *con reposición*, para dar lugar a un número premiado actual, componente de una serie, o *tirada*. Son dos modos de diferenciación del comienzo por azar que cada año, se diferencian. En la lotería de Navidad los números extraídos son únicos a diferencia de lo que sucede en la del Niño en que pudiera suceder que un número fuera agraciado con dos premios. En ambos casos el principio es posterior temporalmente al **comienzo**, la pobreza del Ministerio y al *principio*, la voz de autoridad. El orden de la multiplicidad discreta creada no tiene por qué ser temporal, pues para muchos de los yoes empíricos, los sensatos, no los que hacen cola para entrar al salón de Loterías, el primer premio no es el primero que sale.

El principio, la primera extracción de la primera tirada surge por la decisión de la Autoridad, garante de la legalidad, que, con la palabra, hace aparecer un *primer elemento*, lo que supone que son condiciones previas esos elementos y la legalidad, temporal o estimativa que hace al orden reconocible.

Existen más motivos del señalado para que no en todos los casos sea equivalente ser principio y ser primero, ser el primer término de una serie, entre otras cosas porque el concepto “principio” ha sido concebido de muchos modos y en algunos casos de forma muy original, como sucedió en Leibniz.<sup>717</sup> Para éste, los principios son determinaciones, señalamientos de clases de seres. Por ejemplo, la utilización del principio de identidad nos permite conocer la clase de los seres idénticos y su grito “nos señala que están ahí, aunque sean incognoscibles”. *Desde la perspectiva del filósofo a los comienzos se les ve venir como a los frutales cuando crecen y a los principios se les ve irse, como a los gastadores en los desfiles.*

El *Comienzo Absoluto*, como la Dirección General del Juego, en el prosaico ejemplo, es la virtualidad pura y absoluta de todos los principios, la más pura y perfecta de las posibles,

---

<sup>717</sup> Cfr. El pliegue. p. 62 “Leibniz tiene una concepcion especial de los principios, una concepcion verdaderamente barroca, que nos recuerda fue estudiada sutilmente por Ortega”.

pues es el lugar donde están incluidas todas las líneas posibles de evolución, todos los juegos y cribas autorizadas, los juicios de Dios. Cada principio es la manifestación de la convergencia entre una serie de actualizaciones y una serie de legalidades reconocidas, y su aparición constituye un acontecimiento, con dos afueras, los correspondientes a las dos series.

### **6.1.1 LA BUSQUEDA DEL PRINCIPIO EN EL IDEALISMO**

El idealismo alemán dedicó un esfuerzo, que hoy nos sobrecoge, a la comprensión y definición del comienzo (Schelling) y de los principios (Fichte), y del final que hay en los principios (Hegel) recorriendo desde lo dado, con constancia germánica, la dirección epistemológica y la ontológica, según los casos. Un ejemplo paradigmático es la espeleología filosófica de Fichte, que partía de lo dado, de lo claro, de aquello en que existía acuerdo, de las afirmaciones que nadie en su sano juicio podía cuestionar, para descender, amarrado por la soga de la deducción hacia la materia, la cosa (Ding) a la que le corresponde ser *oscura*.<sup>718</sup>

Schelling, que habla de la *materia* como *lo más oscuro* de todas las cosas, lo que implica aceptar la existencia de grados de oscuridad hasta la máxima claridad, en el prólogo (SIT, 9) al *Sistema del Idealismo Transcendental*, se impuso como objetivo *poner en claro* aquello que tiene dos características: i) Ser lo *primero* y ii) Ser *necesario*. Busca, entre los muchos principios, aquello que, siendo lo primero, sea *necesario, que merecerá verdaderamente el nombre de principio*, pues ser lo primero es condición necesaria pero no suficiente para ser un principio. Este paso cauteloso, éste avanzar poniendo el principio fuera de toda duda era imprescindible en su concepción de la Filosofía como Ciencia. Aunque no compartimos su objetivo, valoramos su propósito de *no facilitar a la prisa ventaja en el reino de la Metafísica*.

---

<sup>718</sup> Todas las cosas tienen en común un substrato común primordial al que Aristóteles llama húlē (próton hypokeímenon) y ese algo es ousía. Esa húlē en virtud de su propia naturaleza es desconocida (ágnatos, oscura). La ousía es a un tiempo húlē y morphé. En todo lo que llega a ser hay un principio dúnamis y un final entelécheia y los llamamos principio y final y no comienzo y llegada porque en el primero ya existe el orden que permitirá reconocer al segundo como continuación a y antecedente del tercero.

Este intercambio entre la húlē y la morphé, la dúnamis y la entelécheia se hace posible como resultado de una transformación más grave: de ser nociones hermenéuticas que funcionan en el marco de una oposición y que valen solo como recursos para interpretar lo que ya se encuentra ahí, adquieren valor sustantivo por separado. Así el significado de húlē dejara de estar vinculado a morphé para funcionar independientemente y de este modo perderá su papel por el otro término: sujeto y objeto por ejemplo se vuelven nociones intercambiables sin conexión con la cosa EPI, p. 161



Es natural que con la primera constitución del sistema se eliminen todas las investigaciones que *descienden* hasta lo particular y que se ponga en claro y fuera de toda duda sólo *lo primero, lo que es necesario, los principios*. (SIT, 3)

Aunque recuerda el derecho de Dios a que se comience con El, adopta otra estrategia y alejándose de Hegel, que describe un *comienzo muy abstracto, un tipo de ausencia, una falta*, intenta describir un principio minimalista partir de la afirmación de un vacío que se mueve por la fuerza del deseo, de la voluntad, por el hambre de ser. Se acerca con ello a un fondo de fuerzas, de intensidades.

Todo **comienzo** consiste en una ausencia; la potencia más profunda que se ancla a todo, es el no ser y su *hambre de ser*.<sup>719</sup> (*La negrita que expresa dinamicidad es nuestra*)

El no\_ser movido por la fuerza del deseo es el *fundamento del comienzo*<sup>720</sup> donde comienza a fluir el devenir.

El ser se manifiesta como movimiento *que da vueltas en torno de si mismo* desde la plenitud hasta la más extrema enajenación y desde éste a la plenitud consumada en sí misma. Dándole una vuelta no solo justificada sino necesaria, la frase especulativa dice así acerca del comienzo: El resultado es el comienzo. (ID, 119)

El ser se manifiesta como devenir, como movimiento, pero un *movimiento circular que da vueltas en torno de si mismo*, lo que no es lo mismo que ser en un tiempo curvado. En la percepción de los sabores del té y de la magdalena, citados en *Por el camino de Swann*, entre los ofrecidos por la madre y la tía Leoncia, lo que se ha curvado para el protagonista es el tiempo, y en el peor de los casos la espalda o el ánimo, pero no el ser, de hecho, la agudeza de la observación de Proust radica en que el tiempo se curva, pero el ser no. Es una idea sorprendente, pero fecunda la *del ser como movimiento circular*. Nos lleva, a pensar en el plano del movimiento, uno que alcanza las profundidades y quizás otros en la superficie. En el primero habrá diferenciación de singularidades en el campo de intensidades virtuales.

Intentando explicar la naturaleza del principio y de su fundamento, Slavok Zizek, destacó la importancia del *“principio en\_si*.

La mejor forma de representar la contribución materialista es mediante la tesis fundamental, según la cual, para decirlo sin vueltas, *el verdadero Principio no está al principio*: hay algo previo *al principio en si*, un

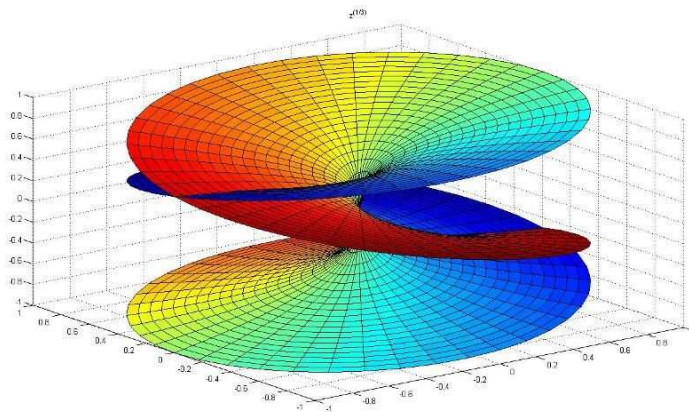
---

<sup>719</sup> Schelling SW, parte 2 Vol 1, p. 294 citado en MQN, p. 23

<sup>720</sup> Cfr. L.L Pardo APD, p. 21 “La historia de la filosofía nos enseña que la filosofía es pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador”

movimiento rotatorio cuyo círculo vicioso se ve interrumpido, en un gesto análogo al del nudo gordiano, por el propio principio, este es por el acto primordial de decisión. (ERI, 27)

Con el mero propósito de ilustrar los razonamientos y especialmente “lo rotatorio” se muestra la forma de una superficie de Riemann, en la figura 6.1, que es generada por un proceso del tipo del descrito, desde otra perspectiva por Schelling y Zizek y que es la forma matemática que responde a la noción de “movimiento en espiral” con el que muchas veces se describe el pensamiento hegeliano.



**Figura 6.1 Superficie de Riemann**

En la dicción de Schelling *el ser se manifiesta como movimiento* circular, en la gráfica, rotación alrededor del eje z. En la lectura de Zizek se acentúa que el *rotar* queda alterado por el acontecimiento de la decisión, que genera la creación de una “rampa”, la que hace avanzar la superficie descrita desde las profundidades y que corresponde al momento lógico hegeliano del *Aufhebung*. De pasada puede recordarse que Zizek, con visión materialista, rechaza la consideración de la materia como principio.

Por eso no se puede incluir a la materia entre los principios como hizo Aristóteles. Ella misma es algo que ha llegado a ser y es lo primero efectivamente real, pero a su vez vuelve a *rebajarse* inmediatamente a potencia para otra cosa *efectivamente* real.<sup>721</sup>

No compartimos la conclusión de Zizek. Como hemos expuesto la realidad es esquifada y una de sus caras, se articula con la criba, con lo virtual y no compartimos el término rebajarse, sustituiríamos su expresión por “[ ] pero a su vez vuelve a diferenciarse a virtualidad para otra cosa efectivamente real”.

Schelling imagina que el “principio\_en\_sí” se separa “de sí”, donde apreciamos una resonancia cabalística, y crea un MA en términos de la filosofía nipona, operación que requiere toda filosofía del devenir y adquiere una *distancia* respecto de sí. Abre un espacio que permite que pueda aparecer\_se (ante\_sí) y con ello establecer una semilla, *el primer lugar de un orden posible con lo que se diferencia el verdadero principio de lo que antes solo parecía principio*.

## II

Deleuze, tras su peregrinar nómada, como un viajero del Grand Tour, (DR, 61) profesa haber encontrado un comienzo, al que ha encontrado varios aspectos.

En el *comienzo* hay indiferencia plena y *todo queda* disuelto. (resuena Schelling en la disolución y Hegel en la falta de determinación) y *otro* donde las determinaciones no están ligadas “como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazos sin hombros, ojos sin frente. (DR, fr 43)

Mientras que en Hegel el Ser: “Tiene que ser absoluto y no debe *pre\_suponer* nada,<sup>722</sup> en Deleuze: “*El ser puro no es un comienzo...* más que por el hecho de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto”.<sup>723</sup>

Deleuze busca el **comienzo** *más alla del ser*, a diferencia de los idealistas y por ello no mira lejos hacia atrás sino que baja la mirada (en la dirección de la *diferenciación*) a la superficie. Recordamos la dicción de Deleuze: “La indiferencia tiene dos aspectos (en el sentido de imposibilidad de encontrar diversidad): el abismo indiferenciado, la nada negra...[ ] pero también la nada blanca...en que flotan *determinaciones* no ligadas. Lo indeterminado es

---

<sup>721</sup>Cfr. Leyte EPI, Nota 16. Citando a Leyte. *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo, 1999.

<sup>722</sup> Hegel, *Logica*, Mondolfo, p. 91

<sup>723</sup> DR; fr 169.

totalmente indiferente pero las determinaciones flotantes no lo son menos unas respecto de otras”. Ya fue señalado el sentido dinámico de lo totalmente indiferente en el abismo inalcanzable por la razón.

No ha sido el pensador francés el primero de los que al mirar al comienzo lo ha visto poblado de determinaciones no ligadas. El Rigveda (10,129) dice: “En la era primitiva de los dioses el ser nace del no ser (*asat*, lo no manifestado)” y en el Śatapatha Brāhmaṇa se explica, conciliadoramente, con el sufijo agregado iva, “*por así decir*”. La traducción de Louis Renou (1896-1966) dice: “Ni el no ser existía entonces, ni el ser [entonces]... ¿Qué era lo que se movía con potencia?”“El universo no era más que una ola indistinta (*apraketaṃ salilām*), que es la ola en la que *flotan las determinaciones no ligadas, como tablas esperando ser organizadas*”<sup>724</sup>

Recibe el lector la impresión de que el concepto de *determinaciones no ligadas* flotaba en las aguas filosóficas de París en la primera mitad del siglo pasado y que las tablas de ese naufragio fueron aprovechadas por muchos.

Describe el filósofo, con bellas palabras, una nada negra (donde no llega la luz de la razón), el fondo de la laguna, lugar del batir las corrientes y de los vertidos, último grado de la oscuridad, de lo incognoscible y otra nada blanca, donde llega la luz de la razón, pero donde solo hay reflejos, como en los paisajes de agua de Monet, con determinaciones ordenadas en mera yuxtaposición y.. y...y, como las pinceladas sobre el lienzo, como lo la descripción de la llegada al jardín del castillo en los versos de *El corneta* de Rilke o en su texto *Las mañanas venecianas*. Se levanta el poeta y ve un lugar en que el cielo, que es su Afuera, siente la caricia del mar, la ciudad en que la ciudad empieza a ser, sin llegar a ser nunca (*sich bildet*), como el ser hegeliano, pero más humanamente. *El viento acaricia a la ciudad para que vuelva a ser*, ella, otro día:

Cada mañana tiene que mostrarle primero  
Los ópalos que ayer llevaba, y filas  
De reflejos se alejan del canal  
Y traen a la memoria las otras ocasiones  
Solo entonces se admite y se recuerda a si misma

---

<sup>724</sup>Cfr. Se puede consultar además de los textos de los Vedas los comentarios de R Calasso en sus textos, Ka, El ardor, etc

Los teólogos cristianos, eran más severos que Rilke. Miraron al comienzo y al principio con otros ojos, pues para su Dios todo es posible, incluso la creación desde la nada, no meramente desde *lo indeterminado*. Pensando que Dios precede a la creación del todo lo material, la Idea de la creación debía estar en la mente de Dios, todopoderoso. La Idea de la Creación sería la parte virtual del Cosmos en Dios. El Dios cristiano no crea todo lo que es posible, no crea unicornios, aunque hubiera sido posible, sino que con sus juicios hace pasar a la existencia líneas a partir de virtualidades, lo que conduce inmediatamente a la irreverente, pero no descabellada idea, de que Dios creó este mundo porque fue lo primero que se le ocurrió, del mismo modo que dijo ¡Hágase la luz!, pudiendo, así lo enseñaron los teólogos musulmanes no decir nada o decir otra cosa en primer lugar. El amor de Dios, que dió forma a su Idea, no creó al ser humano redimido sino al ser humano libre, paria en la tierra de la libertad, cuyas decisiones doblan al azar en virtualidad como la misericordia dobla a la vara de la justicia.

Resumimos lo avanzado señalando que se ha concebido el *principio*<sup>725</sup> de muchos modos: i) *lo que es sólo en sí*, lo que acentúa su diferencia frente a *la realidad*; ii) el primero de elementos ordenados extraídos de un comienzo, que han dejado de ser un en sí para ser para un otro. En este caso se supone que hay una realidad ordenada, subordinada a un orden, (*rita le llamaron los hindúes*); iii) lo inicial y necesario, que debe ser *posible* y habitar con otros principios posibles en el comienzo; iv) lo dotado de voluntad de ser encarnado en el salto de lo posible a lo real, que se realiza sólo si existe la potencia para ello.

Cada una de estas concepciones conviene en el contexto de una filosofía y no supone sorpresa alguna encontrar en las definiciones de los idealistas y de Deleuze, términos como virtual, real, posible, orden, ser.

Pero, al plegar, hay uno en los idealistas que llama la atención. *Rotación*.

Si en una carta en inglés aparece *squire* hay que sospechar que ha sido escrita por un señor mayor propietario de alguna finca rústica, chapado a la antigua. Cuando un filósofo explica el origen utilizando el término rotación, hay que sospechar que recuerda sus lecturas sobre el hermetismo, que está chapado a la hermética.

---

<sup>725</sup> Hegel, LDFHU, p. 68

La combinación de devenir y círculo es extraño que surja si no es por influencia de los pensadores herméticos alemanes y de la Cábala. Exploramos en la siguiente sección esta idea, ésta noción que nos propone una propiedad de la estructura del negro abismo.

### **6.1.1 PENSAMIENTO HERMETICO**

Schelling conoció bien el pensamiento gnóstico desde la redacción de su tesis sobre el gnóstico Marción, aunque las noticias disponibles sobre los gnósticos, Basíledes, Carpócrates, Marción o Valentín le llegaron, como a todos, distorsionadas por provenir, casi exclusivamente, de sus feroces enemigos. Los más recordados son Justino Mártir (c. 100/114-162/168), cuyo antiherético Syntagma, denominado así por Focio en el siglo VIII, se perdió por completo, aunque no sus efectos, Ireneo de Lyon (140/50-200), Hipólito de Roma (170-236) y con más peso Tertuliano de Cartago (c.150-c.225), Clemente de Alejandría (140/150-211/15) y Orígenes (muerto c. 253-4), quizás el pensador y escritor griego más importante de la iglesia. La teología dogmática construyó con detalle los argumentos para repudiar las ideas de los “hijos de Satanás” influyendo en la formación de los estudiantes de teología, por la vía de lo que debían rechazar.

Deleuze, por su parte, estuvo interesado por las obras de Johann Malfatti de Montereeggio (1775-1859), Hoëne Wronski (1776-1853) y Francis Warrain (1867-1940), que impulsó el retorno del gnosticismo, como Kerlsake hace notar. Se distingue de otros filósofos franceses de su generación por el mero hecho de referirse a ellos, pero para nosotros el dato tiene más importancia porque éste hecho tiende un puente entre su obra y el pensamiento de Schelling.

Resuena en las obras, como en la de los idealistas una voz antigua, como sucede en el lenguaje de Deleuze, por lo que haremos un excursu para identificarla, porque dado que Deleuze y los idealistas cultivaron el pensamiento hermético, pudiera ser que nuestro pliegue fuera, al final, el de la Cábala sobre sí misma, con lo que habríamos encontrado inútiles concordancias.

Es manía antigua la búsqueda de lo primigenio, y más allá de ello, el principio de los principios, el *principio en sí* e incluso lo que pudiera haber más allá y no meramente lo que es el principio de éste o de lo otro.<sup>726</sup>

Isaac Luria (1534-1572) fue uno de los pensadores más eminentes del misticismo judío y el fundador de la escuela cabalística de Safed, así llamada por la ciudad en la que vivió sus últimos años. Allí transformó la Cábala y la hizo accesible a los exilados sefarditas, que, habiéndose dirigido de España a los Balcanes, se desplazaron luego a Galilea porque querían encontrarse cerca del lugar en que llegaría el esperado Mesías. En su obra, realmente no escrita por él, sino compilada por sus discípulos a partir de sus lecciones, crea una nueva mitología que respondió a las necesidades psicológicas de ese pueblo perseguido. La Cabala luriana ofrece una respuesta al dilema entre la trascendencia y la inmanencia. Desarrolla la doctrina del *Tzimtzum* (replegarse) que contiene el concepto del Ein Sof (sin fin, sin límite) descrito como la luz infinita, indiferenciada de Dios, *previa a la Creación*, manifestación de su *esencia*, que se retira, se exila de Sí, por su *deseo*, "contrayendo\_se" para dar lugar a un "espacio vacío" (הלל הפנוי -Jalal hapanui). (Es notable para el lector deleuziano que *jalal* sea en hebreo raíz de *acontecimiento*, y que queden así conectados el deseo, el acontecimiento y el *repliegue* inicial de la materia).

Apreciamos en este primer acercamiento a la Cábala tres nociones que ya hemos encontrado en los idealistas y en Deleuze: i) un fundamento anterior a la Creación, que por ello no pudo suceder en el tiempo; ii) un retirarse de sí para dejar hueco, encontrado en Schelling; iii) la idea de contracción que es usada por Deleuze; iv) la idea de una emanación de algo a partir de otra cosa, que es la esencia de Dios.

La narración de la Cábala explica que, al intentar Dios cerrar el vacío creado, al intentar el repliegue, los vasos que transportaban la luz se rompieron y sus destellos cayeron en el Abismo, con lo que solo una parte de la luz pudo volver a Dios, y parte de ella quedó donde no

---

<sup>726</sup> La indagación por el principio de lo uno o de lo otro tuvo un fuerte auge en los siglos XVIII y XVIII. Lavoisier en Química, Descartes en Astronomía y otros buscaron los principios, cada uno en su disciplina, como lo hicieron los lingüistas que, especulando con la existencia o no de una primera pareja, buscaban una lengua perfecta original y originaria. Era el espíritu del tiempo, que leemos en Goethe, que viaja a Italia acompañado por el libro de Linneo y busca ese origen en los paisajes, en las plantas las formas primigenias: «En presencia de tantas formas nuevas y renovadas se ha apoderado de mí la antigua manía de que a lo mejor sería capaz de descubrir bajo esta multitud de variedades la planta *primigenia*. ¡Es forzoso que exista! ¿Cómo reconocería yo que ésta o aquella forma es una planta si no estuvieran todas hechas de acuerdo con el mismo modelo? Goethe, 2001, p. 283

debía, como el pueblo sefardita que había abandonado España, siendo el caso que la Shejinah, su Presencia, vaga perdida en el mundo.<sup>727</sup> Esa luz fundamental y fundamentadora no se considera en la Cábala un «ser», ya que, siendo auto-contenida y auto-suficiente, no pudo estar limitada por la propia existencia, que es la que limita a todos los seres. Era un No\_Ser, previo al Ser y efecto de la esencia de Dios, de la que se creó *un* principio, aunque no límite o fin. Misterios del principio sin fin o del fin sin principio.

Los clásicos sostuvieron tres respuestas posibles al problema del principio temporal, que es un problema menor comparado con el principio de los principios: i) Platón creyó en un origen temporal del mundo; ii) Aristóteles pensó que el mundo, aunque finito en el espacio era infinito en el tiempo y; iii) Los estoicos creyeron en el eterno ciclo de la *ecpirosis*.

Hoy en día los cosmólogos se debaten entre dos opciones: a) No existe el tiempo, y todavía menos su principio, sostenida por una minoría y b) Existe el tiempo y hubo un origen del espacio\_tiempo, solución que se puede calcular, aunque no sea simple.<sup>728</sup> Algunos dogmáticos creyeron saberlo con precisión, basándose en la Revelación,<sup>729</sup> creyendo como algún Obispo poder calcular el día y la hora.

El pensamiento occidental ha asimilado, por influencia de la teología católica, la idea de un mundo con principio y por influencia de los cosmólogos la de un mundo con principio y sin final, como sucedió tras los trabajos de Lemaître con la idea del big bang, y también por influencia de los físicos la de un mundo con principio y final, pero la noción de un final sin principio sigue moviendo al asombro. "... 5,1,4,1,3. ¡Listo! –exclama el demacrado anciano. – Pareces exhausto, ¿Qué has estado haciendo? “Recitando de atrás para delante la completa expresión de  $\pi$ .” Con esta paradoja Wittgenstein en forma de broma filosófica, reformula la primera paradoja conocida en la *Historia de la Filosofía*, formulada por Anaximandro pues someter al pensamiento algo que no tiene principio raya en la contradicción, es paradójico.<sup>730</sup>

Sea como fuera para poder relacionar el comienzo, el principio temporal, el principio de los principios y Dios es necesario precisar el concepto de Dios. Ha llegado en el momento de

---

<sup>727</sup> Karen Armstrong. *Los orígenes del fundamentalismo*. Barcelona. Tusquets, 2004.

<sup>728</sup> El consenso para quienes aceptan la teoría del Big Bang es de unos 13.800 m de años. No obstante, ni todos lo aceptan ni es claro el efecto del hecho de que, aunque ninguna información pueda superar la velocidad de la luz es el caso que la propia trama del espacio tiempo puede expandirse a mayor velocidad

<sup>729</sup> El Obispo Usher lo fechó en la madrugada del 23 de octubre del 2004 a de C. Algunos han llegado a decir que fue en el atardecer del sábado anterior de ese día, que quizás por celebrarlo fue domingo.

<sup>730</sup> Sorensen, R. (2007), *Breve historia de la paradoja*. Ensayo Tusquets



abordar el concepto de Dios, un objeto tradicional de la Metafísica especial, que Deleuze describe de forma sorprendente.

## 6.2 LAS CARENCIAS DEL CONCEPTO USUAL DE DIOS

Deleuze no estuvo especialmente interesado en la religión. Se refirió a la función sacerdotal solo para denigrarla, en lo que consideró su forma actual, la del psicoanalista, pero no despreció el tratamiento de las cuestiones religiosas en Filosofía e incluso, influido por Nietzsche y Jean Pierre Vernant (1914-2007),<sup>731</sup> quizás el mejor helenista francés en el siglo, valoró a la teología como un medio de creación fantástico.<sup>732</sup>

... si los filósofos nos hablaron tanto de Dios, *no lo hicieron sin una intensa risa*. No era una risa de incredulidad sino un disfrute del trabajo que estaban haciendo. No sólo no es hoy inútil, sino que, en el pasado, Dios y el tema de Dios fueron la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación en la filosofía, es decir los conceptos de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas. (Deleuze, 2008, 23)

Enseña que el motivo de que se mantuviera el interés filosófico en Dios durante tantos siglos no se debió tanto a la presión del entorno, sino a “la del disfrute del trabajo que estaban haciendo”.<sup>733</sup> Hasta los siglos XVIII y XIX los teólogos trabajaron en un ámbito donde el problema era personal, cultural, social y políticamente relevante. Los filósofos se dejaban literalmente quemar por sus ideas. Con el calor de las luces de la Ilustración, lo que había sido el vino burbujeante de la teología escolástica se convirtió en vinagre. Las figuras más brillantes del idealismo alemán evolucionaron desde la teología hacia la filosofía. Se interesaron por las

---

<sup>731</sup> Nietzsche en *Genealogía de la moral*, mostró cómo los primeros filósofos usaron la máscara de la religión para pensar con un método y un propósito completamente distinto al del mito del oriental. Vernant, que eligió como lección inaugural en el Collège de France el tema *Religion grecque, religions antiques* fué titular de la cátedra de religiones comparadas, le ofreció nuevas aproximaciones hacia los orígenes de la Filosofía.

<sup>732</sup> J. P. Vernant. (1914-2007). Catedrático del Collège de France Fue un infatigable investigador del mundo griego y del antiguo Oriente. Cfr. *El antiguo Oriente entre nosotros*

<sup>733</sup> Es común encontrar pensadores interesados por la teología por la naturaleza de los problemas que plantea. J. L. Borges en una entrevista a Rita Guibert, concedida en Harvard, Cambridge, en el año 1968, tras ser preguntado por sus *inspiradores* contesta: “Creo que mis inspiradores han sido los libros que he leído y los que no he leído también. Toda la literatura anterior (...) He dedicado, por ejemplo, muchos años de mi vida al estudio de la filosofía china, especialmente el taoísmo, que me interesa mucho, y también he estudiado el budismo. He estado también muy interesado por el sufismo. De modo que todo esto ha influido en mí, pero no sé hasta dónde. He estudiado esas religiones, o esas filosofías orientales como posibilidades para el pensamiento o para la conducta, o las he estudiado desde un punto de vista imaginativo para la literatura. Pero yo creo que eso ocurre con toda la filosofía. Creo que fuera de Schopenhauer, o de Berkeley, yo no he tenido nunca la sensación de estar leyendo una descripción verdadera o siquiera verosímil del mundo. *He visto más bien en la metafísica una rama de la filosofía fantástica. Por ejemplo, yo no estoy seguro de ser cristiano; pero he leído muchos libros de teología (...) por los problemas teológicos. Todo eso me ha interesado, pero como una posibilidad para la imaginación*”. Rita Guibert, «Borges habla de Borges», en Jaime Alazraki (ed), *Jorge Luis Borges*, p. 335

ideas herméticas, por la curiosidad,<sup>734</sup> que es adecuada compañera solo en tramos del trayecto del pensador, o por mera inquietud estética y social, porque el pensamiento *teológico*, el apologetico, les pareció acartonado y dejó de satisfacer sus proyectos de vida.

Aunque convalece de una larga enfermedad la teología no ha muerto. Son varios los motivos: para unos, que mantienen su fe, es conocimiento necesario, indagación sobre un Dios que no quiso transmitir sus ideas con categorías griegas y cuya buena nueva siguen recibiendo con alegría. Para otros, que han perdido la fe, es un problema que les da esperanza. Reclama Deleuze a los filósofos si no alegría, al menos disfrutar, al menos la risa que causa el placer intelectual al lector de Nietzsche: “Quienes leen a Nietzsche sin reírse mucho y con frecuencia, sin sufrir de vez en cuando de ataques de risa, es como si no lo hubiesen leído”.<sup>735</sup> Para pensar en Dios miraremos a Schelling y luego a Deleuze y pensaremos en el concepto de Dios con esa alegría. Es un sentimiento que al tratar este, como otros muchos objetos, en la Metafísica se ha perdido. Los hombres de fe,<sup>736</sup> pocos, han intentado *conciliar* Filosofía y fe revelada, pero lo han hecho con un fondo de resignación.

*Por los motivos que expondremos el concepto usual de Dios, el recogido en los catecismos, es insatisfactorio. Nos proponemos como objetivo encontrar un concepto coherente de Dios, no por interés teológico sino por mostrar la utilidad de la notación que proponemos, en un ámbito desafiante, en el límite, y lo hacemos con el espíritu al que invita Deleuze.*

### **6.2.1 LAS CARENCIAS DE LA DEFINICION TRADICIONAL**

La Metafísica pensó encontrar en Dios una solución al problema del Todo, en el ámbito del fundamento, y filósofos y teólogos intentaron describirlo nombrando sus atributos: omnipotencia, omnisciencia, inmanencia, suprema bondad, trascendencia y necesidad (ens necessarium), con mejor intención que estrategia. Tuvieron que concluir la existencia imposible de un ser que los poseyera todos, porque se contradicen entre sí y lo inadecuado de atribuirle solo algunos, porque con ésta opción no se da solución al problema del Todo. En los intentos

---

<sup>734</sup> Glenn Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 2001. Este, en el ámbito anglosajon han continuado las investigaciones de los pensadores alemanes: Ernst Benz, Robert Scheneider y Laurence Dickey.

<sup>735</sup> Gilles, Deleuze, “*La isla desierta y otros textos*2, Barcelona: Pre-textos, Barcelona, 2005, p. 331-2.

<sup>736</sup> Schelling, independientemente de su formación, cuando llega a Munich se encuentra tan interesado por el misticismo católico, que inquieta a Goethe e incluso escribe una carta desmintiendo a su madre, devota luterana, su conversión.

de describir a Dios con adjetivos aflora la miseria de la expresión y la realidad de su naturaleza. Es imposible teselar su superficie con adjetivos, afortunadamente, porque lo exacto es objeto de cálculo, pero no de adoración. Dios como fundamento, debe ser el lugar de donde convergen los pliegues y donde surgió el primer repliegue de todos los repliegues. Allí la voluntad de ser avanza, pero no como pensó Hegel al modo de las norias sino que los bueyes que arrastran el carro del Tiempo avanzan al modo del bustrofedón. En dos sentidos.

Si fuéramos aristotélicos nos preguntaríamos por la existencia de Dios y luego por la esencia. Para los ateos la respuesta a la primera pregunta es no, por lo que carece de sentido preguntarse por la esencia. Podría parecer de sentido común que, a diferencia de ellos, los teólogos coincidieran en que Dios existe. No es el caso. Hay teólogos como Don Cupitt, teólogo, pastor anglicano, profesor en Cambridge, bien conocido en Inglaterra por una serie de televisión en la BBC en los años 80 y por su libro *The Sea of Faith* [El mar de la fe] al que le resulta incomprendible considerar la idea de Dios como aplicable a una entidad realmente existente. Cree en Dios, como en el socialismo, como una construcción social, que causa luego efectos, pero que no supone que esté realmente encarnado. En su texto *Taking Leave of God*<sup>737</sup> sostiene la idea de que su aproximación no realista es kantiana, pues considera a Dios un ideal al que solo podemos referirnos en términos simbólicos. Desde esta perspectiva,<sup>738</sup> inaceptable para la teología convencional y para la mayoría no existe problema de coherencia alguno.

Somos mayoría los que creemos que demostrar la necesidad de la existencia de Dios es imposible. Incluso Santo Tomás, que escribió las cinco vías, capilla, dentro de una catedral, si lo hubiera visto posible, le hubiera dedicado más de un par de páginas en la Suma Teológica. A pesar de ello los teólogos que se encuentran en esta circunstancia quieren crear al menos una mínima base a la reflexión y utilizan ideas como la de Wittgenstein. Frente a los no realistas que creen que lo que no es empíricamente comprobable solo es gramática, pensando al modo de Wittgenstein, sostienen, desde una teoría de la verdad *como coherencia* que Dios, *dentro del marco de las creencias del sujeto religioso*, existe. Esta es la enseñanza,<sup>739</sup> por ejemplo, de Peter Vardy, presidente de la Sociedad para el Estudio de las Religiones de Londres.

---

<sup>737</sup> Don Cupitt, *"Taking Leave of God"*, 2º ed, Londres, SCM, 2001

<sup>738</sup> Don Cupitt, *"The Sea of Faith"*, 2º ed. Londres, SCM Press, 1994

<sup>739</sup> Peter Vardy, *"The Puzzle of God"*, Londres: Fount, 1999

Para los teólogos creyentes cristianos, estos discursos de quien realmente hablan no es del Dios de la Biblia sino de otras cosas. Un ejemplo paradigmático de quienes adoptan una postura teológica convencional, realista, es Richard Swinburne, titular de la cátedra Nolloth de Filosofía de la Religión Cristiana de Oxford, que ofrece una *definición tradicional de Dios* (la cursiva es nuestra):

Tomo la proposición ‘Dios existe’ (y su equivalente ‘Existe un Dios’) como lógicamente equivalente a ‘existe necesariamente una persona sin cuerpo (p.e. un espíritu) que necesariamente es eterna, *perfecta, libre, omnipotente, omnisciente, infinitamente bueno, y creador de todas las cosas.*’ Uso ‘Dios’ como el nombre de la persona que corresponde a esa descripción.<sup>740</sup>

Haremos una primera pregunta al modo idealista: Si Dios existe... ¿Es posible tener de El un concepto coherente? Lo hacemos porque las definiciones tradicionales de Dios no son coherentes

La estrategia de alcanzar el concepto de Dios por acumulación de propiedades ha sido refutada por los ateos militantes, como el ex predicador Dan Barker, que ha mostrado, sin esfuerzo, elocuentemente, la *incoherencia* de éste tipo de “noción de Dios”, aunque con menos rigor que los filósofos, como Herman Philips, que en *God in the Age of Science?*<sup>741</sup> profesa que la noción de Dios es incoherente y además que, incluso si fuera coherente, no supondría evidencia sobre su existencia. El problema más habitual al que se enfrentan las definiciones clásicas, por atributos, es el de la justificación del mal, que lleva a sus autores a desarrollar teodiceas. Necesitan emplear ingentes recursos en una apologética que no obtiene entre sus oyentes reconocimiento pues los dos argumentos<sup>742</sup> con los que construyen sus tesis son: a) que Dios tiene derecho a infligir sufrimientos y que b) lo malo es el precio para que exista un bien mayor, hoy no son admisibles. La coherencia no es meramente un atributo deseable, en este ámbito es necesario.

Siendo justos, la pretensión de alcanzar una definición del concepto de Dios por enumeración de sus atributos, es un optimismo modernista y no describe cabalmente los esfuerzos desarrollados por los teólogos durante milenios, pues ellos han aceptado las vacilantes declaraciones de los místicos, el Dios de Eckhart o de San Juan de la Cruz.

---

<sup>740</sup> Richard Swinburne, *The existence of God*, Clarendon Press, 2004, p. 7.

<sup>741</sup> Herman Philips. *God in the Age of Science*. Oxford University Press, 2012.

<sup>742</sup> Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford Clarendon Press, 1977.

La modernidad se puede entender por tanto como la ruptura de esa distancia [la del tránsito del sujeto al predicado] o si se quiere como la posibilidad – no hace falta que de facto se haga efectiva – de que los predicados agoten al sujeto y nos lo den a conocer, lo que supondría que sujeto vendría a ser solo la suma de esos predicados que, por otra parte, son infinitos. (EPI, p. 87)

Deleuze aborda, de pasada, *el problema de la existencia* de Dios y encuentra *una sola tesis común a Spinoza y a Leibniz*, su común exigencia, para la prueba ontológica de Dios, de cumplimiento de la doble condición de tener que demostrar que la existencia es posible (definición real) *y que no implique contradicción, que sea coherente*. Nos interesamos en concebir una definición coherente, que ofreceremos a quien tenga la certeza en su existencia o razone desde la posibilidad, partiendo del hecho no solo de que las definiciones tradicionales basadas en atributos son incoherentes sino que no pueden dejar de serlo.

Las soluciones paliativas a la incoherencia de las definiciones basadas en atributos han consistido en: i) Intentar mostrar que las incoherencias alegadas son meramente aparentes, ii) Analizar si los atributos divinos propuestos<sup>743</sup> son singular o mutuamente incoherentes, y iii) por último, pero no por ello menos importante, revisar el concepto de Dios.<sup>744</sup>

Los dos primeros caminos son estériles. No puede el pensador basarse en la Revelación, ni siquiera en el ámbito del cristianismo. Lee una Biblia, que no es un libro de filosofía y es infradeterminativa con respecto a los atributos por lo que: i) Elige un conjunto de ellos, por lo que la definición creada no puede garantizarse que sea “la mejor noción posible de Dios”; y ii) Acepta una idea de Dios, su Existencia y su Esencia obtenida con la lógica de la representación, desde una perspectiva dualista, esencialista.<sup>745</sup> Tampoco puede inventarlos, ni hacer un uso metafórico de las palabras, porque desarrolla una religión revelada. Con todo, la dificultad del problema excede con mucho a la de encontrar términos descriptivos no contradictorios y elegirlos con acierto.

El germen del problema, que es irresoluble por esta vía, surge antes, en el mismo momento en que el filósofo toma la decisión, denunciada por Heidegger, de pensar en Dios como en una más de las cosas que *son*. Cuando decimos: “Dios es”, “la Tierra es”, “la

---

<sup>743</sup>Similar dificultad sucede con los nombres de Dios y con los nombres de la Trinidad. San Isidoro distinguió los nombres propios “se dicen propios porque significan la sustancia” (L VII, C. IV, N. 5) Es el caso de Dios, Señor, Omnipotente. Los segundos son relativos “porque por ellos cada una de las divinas Personas se refiere a las otras (Ibid nº 6). Es el caso de Padre Hijo o Espíritu Santo

<sup>744</sup> Craig, 1990

<sup>745</sup> Nos referimos a los estudios sobre el Dios bíblico, al que se refieren los idealistas alemanes.

conferencia es en el auditorium”,<sup>746</sup> sin la debida distinción cometemos un error. Heidegger insiste en la necesidad de pensar correctamente la diferencia entre Dios y los seres. Los teólogos, no los místicos, insisten en asociar Dios mediante el *es* con sus atributos en la proposición, con la dificultad de que el *lekton* no puede ser asociado a un estado de cosas verificable empíricamente, aunque tienen la confianza escatológica, como el que anuncia el concierto para esta tarde, de que el tiempo hará que lo que es tratado bajo una lógica del sentido culminará siendo cierto bajo una Lógica de la verdad.

Por su parte los pensadores de la diferencia, cuando son creyentes, necesitan, para pensar en Dios, comprender su fundamento y su parte virtual, lo que no es tampoco, como vemos en Schelling, simple. La unión de todas las dificultades hace que sea muy complicado dar una solución por una u otra vía y todavía más el encuentro entre unos y otros.

No pretendemos una solución *meramente* formal, aunque no sería insólito ese esfuerzo con una técnica que puede utilizarse en cualquier tipo de pensamiento distinto al antropológico incluso en el teológico, pero que es bastante inútil, pues más seguidores logrará, con sus defectos, quien califique a Dios como bueno o justo o infinito, con sus problemas, que quien llamara a un nuevo Weyl para presentarlo como un grupo abeliano o un anillo.

Las aproximaciones estructuralistas, utilizadas por algunas formas de la teología secular, las que se independizaron de la dogmática, como la Teología radical de la muerte de Dios en Estados Unidos en los años 60, podrían tener interés, si lo tienen, que creemos que no, en el ámbito de la teología, pero no en el de la Filosofía y menos en nuestra investigación. A pesar de ello, hay que mencionar la posibilidad, pues para algunos teólogos seculares Deleuze ha ocupado el lugar que ocupó Nietzsche para los teólogos radicales de los años 60, hasta el punto de que teólogos como Kristien Justaert han considerado su utilidad para fundamentar una teología de la liberación posmoderna, con un fondo estructuralista.

Nosotros abordamos el problema con un enfoque genético, utilizando como fondo, para nuestra aproximación, por su complejidad, la noción de Dios existente en Schelling, pues nos permitirá pensar con categorías filosóficas, en Dios, en el Dios revelado, en su esencia, en su

---

<sup>746</sup> Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans Gregory Fried and Rochar Polt. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 93

fundamento y en su relación con el tiempo y por mostrar que incluso con esa fantástica pirotecnia de conceptos es imposible evitar incoherencias.

### **6.2.2 LAS CARENCIAS DEL CONCEPTO IDEALISTA. SCHELLING**

Para poder plegar las ideas de Deleuze sobre el idealismo alemán hemos elegido como referencia el pensamiento del Schelling en su tercera época, cuando dejó de publicar enfrentado a éste recio problema. Su concepción de Dios y su fundamento se construyen en el contexto de su indagación sobre la esencia de la libertad, la de poder hacer el bien o el mal.

Puesto que Dios es el origen del mundo, es obligado pensar si Dios es el origen del mal y del de poder de hacer el mal, o no. Pues no puede haber nada independiente de Dios, tampoco el mal puede ser independiente de Dios, por lo que piensa que una explicación del mal es que surge después de una *caída* desde Dios *Abfall*. La solución que piensa para sortear es solución, para evitar que el mal original, Urböse, se encuentre en la esencia de Dios por más que se hubiera caído, *es pensar un momento en que Dios no sea Dios*. Es una solución con tortuosa solución que se apoya en ideas gnósticas, concretamente en las de Böhme. No disfrutamos con la idea de la caída como pide Deleuze, pero alegra ver pensar soluciones tan ingeniosas.

Piensa que todo lo que existe tiene que tener un fundamento, *Grund der existenz*. Diferencia los entes que tienen su fundamento en algo ajeno, todos los demás y Dios que tiene su fundamento en sí mismo, pero no en El mismo exactamente sino en un fundamento de Dios de distinta naturaleza al Dios revelado. Este fundamento es *Die Natur in Gott*. Confiando en Böhme, encuentra solidez en la idea *del círculo*. ¡Otra vez aparece! (Supra §6.1)

En el círculo de donde todo procede no hay contradicción en que aquello mediante lo cual se engendra una cosa sea, a su vez, engendrado por ella. Aquí no hay primero ni último, porque todo se presupone recíprocamente y, sin embargo, ninguno es sin el otro.

Añade:

Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que le precede en cuanto es considerado como existente; pero Dios es, a su vez, el prius del fundamento, en cuanto el fundamento como tal, no podría existir si Dios no existiera en acto.

Distinguimos, de momento: i) Dios; ii) El fundamento interior de Dios; iii) El fundamento que le precede si se considera a Dios como existente, iv) El comienzo que se engendra a sí mismo de modo circular, lo que implica continuo.

Explica Juan Cruz Cruz<sup>747</sup> que, para Schelling, todas las cosas tienen su fundamento en Dios; pero que, en tanto se distinguen de Él, éste fundamento reside en “lo que en Dios no es Él mismo”. Schelling mueve el pensamiento para que lleguemos a la esencia de Dios, no al Dios revelado, que solo surge a la existencia tras la Creación. El entendimiento finito no puede comprender en qué consiste éste fundamento esencial (Grund), que por tanto es oscuro y solo se puede hacerlo concebible por alegorías (Gleichnissen), por metáforas y diciendo, por ejemplo que “es el anhelo” (Sehnsucht) que experimenta el eterno Uno de engendrarse a sí mismo, o la “oscura voluntad” o la “la voluntad barruntadora” (ahndender Wille”).

Tras pensar en la esencia, con más técnica filosófica que originalidad, se vio forzado a pensar que, como fundamento del Grund, solo puede haber un [Ungrund],<sup>748</sup> que algo habrá debajo del agua de la laguna, y lo entiende como la “in\_diferencia absoluta”, como *abismo de la libertad pura*, que es entendido así por ser un estado en el que no existe coacción por la determinación, en modo alguno, a la libertad y con ello similar, solo en la falta de determinación al Ein Sof.

Después de empezar a describir el fundamento y el fundamento del fundamento y un despliegue de intensidades que alcanzan el equilibrio se comprende mejor la observación de Deleuze.

Es muy curioso hasta qué punto la filosofía, hasta el fin del siglo XVII, finalmente nos habla todo el tiempo de Dios... y tenemos la impresión de que en todos la frontera entre la filosofía y la teología es extremadamente vaga.<sup>749</sup>

Incluso la Física, otro saber cualificado sobre el principio, menos sobre el comienzo se sobrecoge ante el abismo. Schelling hace bailar allí el pensamiento, como Maxwell en la Física, con pasos de gallarda. Encontró razones para argumentar la existencia de un fondo *material*

---

<sup>747</sup> Hay recurso electrónico: <http://www.leynatural.es/2017/02/07/la-esencia-la-libertad-schelling/>

<sup>748</sup> Esta forma de razonar tenía que sortear el mismo problema que asaltó a los creadores del mito de la gran tortuga que sostenía cuatro elefantes que sostenían el mundo. La tortuga debía nadar en un mar que a su vez debía ser sostenido por elefantes apoyados en otra tortuga que nada en otro mar. Se cuenta que un alumno preguntó al maestro ¿Quién sostiene este nuevo mar? El maestro le corrigió con un golpe de la vara y le contestó “A partir de ahí tortugas hasta el final.”

<sup>749</sup> Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*, Cactus, p. 8 (2008) Recopilación de las conferencias del curso de Vincennes entre noviembre de 1980 y marzo de 1981.



tras el Grund del mundo. Schelling se dio perfecta cuenta de lo desafiante de éste enfoque, que se alejaba mucho del pensamiento teológico, como Maxwell se dio cuenta del modo en que sus ecuaciones de campo cambiaban para siempre la noción de espacio.

## II

Encuentra Schelling en el fundamento un movimiento *circular*. Podría suceder que fuera un afloramiento de un pensamiento arquetípico. Los templos comenzaron siendo cuadrados o *redondos*, con una forma determinada, como símbolos permanentes, en la ciudad, del orden que había sido extraído del caos. Jung creía que la forma perfecta para encarnar este recuerdo es el círculo inscrito dentro del cuadrado. Tiene todo pensador tendencia, al acercarse al caos, a pensar con figuras y entre ellas el círculo, que queda asociado al orden, a un principio, a la continuidad, al buen infinito, que depende solo de si para serlo y al movimiento. Es una figura poderosa. Pudiera ser que fuera su inconsciente, pero pudiera ser que no, que fuera una deducción racional.

Combina ese movimiento circular esencial con un avance lineal (Fig 6.1) el anhelo, la libertad. Existe casi un protoestructuralismo, que acompaña también a su concepción de la Historia, en la que se despliegan alternancias de rotaciones y avances. Enseña que en la época pagana se produjeron cosas, aunque desde el punto de vista estimativo todas inmersas en un campo caótico de fuerzas (bajo un eterno *volver a lo mismo* de la caída de las civilizaciones), hasta el paso a la era cristiana, paradigma del progreso lineal. Se reproduce esa estructura en el tránsito desde las sociedades medievales con su recurrente “volver a lo mismo” a las sociedades de capitalistas de expansión incesante. Los momentos de la aparición de lo Nuevo son momentos de contacto de la Eternidad con el Tiempo, de modo análogo a como en los momentos de la decisión aparece la libertad. *En el Sistema del Idealismo Trascendental* (1801), cerca del fin de la obra escribió:

La Historia, como un todo es una progresiva y gradual auto revelación del Absoluto... El hombre a través de la Historia proporciona una demostración continua de la presencia de Dios, que sin embargo, solo la totalidad de la Historia puede hacer completa” a lo que sigue seguido la inconfundible afirmación de Joaquín de Fiore

(1135-1202)<sup>750</sup> de que la Historia manifestará el despliegue de Dios en tres estadios y que al final del tercero Dios existirá.

Resuena el golpe de las tríadas en el parche del pensamiento kantiano y su tratamiento de la Idea de Dios como *determinación completa*. En Schelling Dios da aviso del principio, con un golpe de timbal, con el Do inicial de su sinfonía.

Se ha dicho a menudo que la filosofía prekantiana encontró su principio en la noción de Dios (la *identidad analítica* de una sustancia infinita), a diferencia del postkantianismo que encuentra su principio en la noción de Self (Esto es la identidad sintética del Self finito (DR, en 58).

Schelling no describe a Dios, porque no puede comprenderlo, porque es absolutamente simple, porque no es posible atraparlo con las redes de la determinación y por ello en *Filosofía y religión* describe un *Dios Absoluto inaccesible al entendimiento* a cuya esencia, que es oscura para la razón, solo se puede acceder por la *intuición*:

Sólo el conocimiento intuitivo inmediato *supera infinitamente toda determinación* por el concepto" y solo con ellas se accede al puro Absoluto carente de toda determinación y al Ser *absolutamente simple* sin determinación alguna allí situado. Para El no tenemos otros nombres que Absoluto o Dios.

En todo caso le preocupaba, y mucho. En el periodo en que se presenta como ágrafo entre 1809<sup>751</sup> y 1845 pasa de considerar el fundamento de Dios como oscuro, inaccesible a señalar cuatro años más tarde, en WA II, *que, con esfuerzo y diligencia es comprensible aunque solo es alcanzable por la intuición*. En la polémica con C.A Eschenmayer (1768-1852) sobre la Freiheitsschrift, éste sumó las dos posiciones filosóficas diciendo que mientras que para Schelling Dios es el Absoluto, para él "el Absoluto es la copia de la razón y Dios está más allá" a lo que es respondido que la fe es débil sin un entendimiento fuerte y que las dos deben ser armonizadas".<sup>752</sup>

---

<sup>750</sup> Joaquin de Fiore (1135-1202): Abad cisterciense, que, aunque de dudosa ortodoxia fue respetado por su fama de santidad. Sus ideas sobre la historia nacen de una interpretación mística; ve en sueños un instrumento musical anómalo. Para él la historia de la humanidad es un proceso de desarrollo espiritual, que pasa por tres fases: 1) Edad del Padre 2) Edad del Hijo y 3) Edad del Espíritu Santo con una plasmación de la Trinidad en el tiempo de modo que cada edad repite los acontecimientos ocurridos en la anterior, siendo casi todos los hechos muy parecidos entre las tres edades. Este autor está formulando la idea de que se puede conocer el futuro, y así poder profetizar el fin del mundo. Según Norman Cohn (The pursuit of the millennium), Joaquín de Fiore "inventó el sistema profético de mayor influencia en Europa, hasta la aparición del marxismo". Cfr. Gabriel Zaid, "El progreso milenarismo", Letras Libres, 29 de julio de 2013.

<sup>751</sup> (SW VII, 331-416). Traducción española: F. W. J. SCHELLING, Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, intr. De A. Leyte y V. Rühle, Anthropos, Barcelona, 1989. También Madrid. Gredos. Biblioteca de grandes pensadores.

<sup>752</sup> Roberto Augusto. La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer. *Anuario Filosófico*, XL/3 (2007), 623-645

Con esa creciente confianza en sus posibilidades Schelling abordó la cuestión de en qué sentido se puede decir que Dios es Dios y *su propio fundamento*, lo que es distinto a decir que sea causa sui. Intenta explicar las siguientes cuestiones: i) Lo que en el comienzo hay de Dios y ii) El comienzo de Dios para lo que debe resolver problemas como: i) La naturaleza de Dios; ii) La de su fundamento; iii) la del fundamento de su fundamento; y iv) cómo Dios, a partir de su propio fundamento, incorpora lo que no es su fundamento (y comprender en qué consiste esto) para llegar a ser Dios pleno.

Nos adentramos con confianza y disfrutando, como pedía Deleuze, en el laberinto.

### III

Es nuestra puerta de entrada que el comienzo de todos los entes, *si Dios existe*, es Dios y que *el fundamento de Dios está en su propia diferencia*, lo que, por algunos, con error, ha sido pensado diciendo que *la diferencia es previa* a lo creado, siendo más cierto decir que en la diferencia está el fundamento de lo creado, que es no\_ser con voluntad de ser, o en términos gnósticos, la esencia del Ein Sof, con voluntad de ser.

En los términos de Schelling, la *identidad* de Dios es *algo producido*, lo que conviene a una filosofía del devenir (recordamos que para Deleuze Dios es el garante del principio de Identidad), *lo que siendo* en su razonamiento lógicamente correcto, le obliga a solucionar el *problema de la producción* y con él, el de la temporalidad. En *Las Edades del Mundo*<sup>753</sup> enseñó que Dios *creó un pasado para sí mismo*, con solución más verdadera pero menos intuitiva que las que afirman que lo que creó fue un futuro. En todo caso, para el lector de Deleuze, el que Dios crease un pasado para sí mismo viene acompañada de la idea de que Dios, tras la Idea inicial del mundo, en la que tuvo que estar el presente realizó en su ser la segunda síntesis del tiempo. El propio hecho de considerar como plausible, como merecedora de análisis, la alternativa nos muestra que el problema era de enorme dificultad.<sup>754</sup>

---

<sup>753</sup>*Las edades del mundo*, es el título con el Schelling se refiere a las tres dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro, aunque en las tres versiones existentes de la obra, sólo se llegó a tratar de una de ellas, del pasado. Investiga cómo se creó el pasado junto con la muy venerable cuestión de por qué Dios creó un mundo imperfecto siendo un Dios perfecto.

<sup>754</sup>Schelling intentó durante años encontrar la respuesta. En 1810 elaboró un borrador que casi llegó a publicar en 1811 aunque decidió modificarlo y enviarlo de nuevo a imprenta en 1813 pero canceló el proyecto y luego una tercera versión de 1815

En la segunda versión de *Die Weltalter*<sup>755</sup> (WA II) (las cursivas son nuestras), aborda el problema de la naturaleza de Dios y su fundamento con las siguientes palabras:

. . [la gente] ha empleado durante mucho tiempo la expresión de que Dios es el fundamento (Grund) de su propia existencia. . . . . Pues bien, lo que solo es el fundamento de la existencia no puede tener la misma esencia y propiedades que lo existente; y si a esto hay que considerarlo un ser libre y consciente, inteligente en el sentido más elevado, lo que es meramente fundamento de su existencia no puede ser en el mismo sentido conscientemente libre e inteligente. Como la mayoría llama físico a lo contrapuesto a estas propiedades, vean ellos mismos si, sin darse cuenta, no están admitiendo esa prioridad de lo físico a lo contrapuesto a estas propiedades, vean ellos mismos si, sin darse cuenta, no están admitiendo esa prioridad de lo físico en Dios pese a su repugnancia a lo físico.<sup>756</sup>

El fundamento (Grund) no puede ser entendido ni como un ser ni como “das Nichts”<sup>757</sup> ni como la simple nada, sino que debe ser lo Absoluto, Dios. Si el mundo es material y determinado, su fundamento debe ser espiritual y sin determinaciones y por la reiterada aplicación del razonamiento, el fundamento (de: Grund) de Dios (de: Ungrund) *¡debería ser material!* No desarrollamos la idea, porque no la desarrolló Schelling pero es evidente que pensó que la materia, conforme a Aristóteles no puede ser comienzo, con lo que se vio impelido a pensar en el Ungrund, para cerrar el círculo.

Considerado Dios como fundamento del mundo, por no estar limitado, no existe un exterior a él, sino que su Afuera deberá estar en su interior, a diferencia de lo que sucede a los entes del mundo empírico, para los que existe ese afuera y una exterioridad, en el espacio y en el tiempo. Lo que precede al *Grund* *estratigáficamente*, es la *absoluta indiferencia* como abismo de la pura libertad, *una voluntad* puramente impersonal [Wollen] que no quiere nada, *específicamente*, que no ha elegido *una* diferenciación. (Zizek, 2013, 29) Utilizamos provisionalmente nuestra notación, para codificar el concepto de Dios como una multiplicidad, de sentido y asociarlo a la idea de Schelling:

---

<sup>755</sup>Existen tres versiones de la obra. 1811. 1813 y 1815, ninguna de ellas publicadas. De los tres libros que debía constar la obra (pasado, presente y futuro) Schelling sólo llegó a redactar tres versiones del libro del pasado. Disponemos, además, de un manuscrito de las lecciones que este autor impartió en Múnich sobre las edades del mundo en 1827/28: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. de Peetz, Klostermann, Frankfurt, 1990. Ninguna de estas versiones fue publicada en vida de Schelling, La primera versión de la que pudo disponerse fue la de 1815, publicada por el hijo de Schelling en el octavo volumen de las *Sämtliche Werke*, editadas entre los años 1856 y 1861. Los otros dos escritos no se publicaron hasta 1946, en un volumen que contenía, además, borradores y fragmentos preparatorios. El autor de esta publicación fue M. Schröter, conocido estudioso de Schelling y editor de las *Schellings Werke*; el libro fue titulado *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* y pasó a formar parte de las *Schellings Werke* como volumen complementario.

<sup>756</sup>WA II, (Version de 1813), [107], p.437

<sup>757</sup> Heidegger enseña que ‘das Nichts’ ni es la ausencia de cualquier actualidad efectiva, ni es algún tipo de no-cosa, porque nada de clase alguna puede ser detectada en el fundamento, aunque puedan existir fuerzas latentes

$$\overrightarrow{\{Ungrund|Grund\}} = \mathbf{Ein Sof} \quad (6.1)$$

**Libertad .**

$$\overrightarrow{\{Grund|Dios\}} = \text{Dios revelado} \quad (6.1.b)$$

**Voluntad .**

En Dios hay que distinguir: i) Aquello en que se ha diferenciado, como Dios, en la Creación en el tiempo; ii) La esencia de Dios que se mueve por la voluntad de ser y iii) el Ungrund, ámbito de la libertad como plena indiferencia.

Al ver el problema codificado intuimos que no es una solución completa. ¿Bajo qué normas? (superíndice) ¿Qué justifica la existencia de un principio? (Operación de creación de la forma) ¿Para quién? (subíndice) ¿Quién pone la forma? Además, Dios, fundamento de todo y por otra de sí mismo, debe incorporar, de alguna forma, lo que no es El, la esencia alienada de su fundamento junto con la esencia de sí mismo. Afloran a continuación nuevos problemas. Mientras que en el ser humano es el tiempo, el que instaura la grieta, en la esencia de Dios no puede ser el causante porque el tiempo no ha sido todavía creado, por lo que la forma debe ser otra. Quizas debe ser otro tipo de grieta aquella en la que se produce la Caída de Dios.

Por otra parte, quizás sea inadecuado considerar a Dios y su fundamento o al Grund y el Ungrund como polos de una oposición lógica. Quizás no sea correcto pensar que el fundamento de Dios está fracturado y que en uno de sus componentes exista un exceso sobre el otro. Quizas la solución sea tal que existe abismo, pero sin excesos relativos. Quizás haya que hacer, como hizo el pensador alemán incorporar la idea de *síntesis* de su esencia *alienada* y de su *esencia no alienada*.

Comprendemos con simpatía el motivo por el que se ha reprochado a Schelling sucumbir con más facilidad que otros filósofos a la tentación de soldar la grieta de modo dogmático, quizás porque se pierde la paciencia con tanta dificultad.

Su solución fue deudora de las de *Oetinger* y *de Bengel*, herméticos, que concibieron un Dios *que quiere encarnarse* (Leiblichkeit) en el espacio y en el tiempo, un Dios *que desea*

*incluso en su propia esencia previamente a su existencia revelada.* (Recordamos que las Edades del Mundo era también el título de un bien difundido libro de Bengel de 1746).<sup>758</sup>

Nos situamos como ellos, entre quienes han pensado que, en la esencia de Dios, si Dios existe, debe estar su *Voluntad viviente*. “*Lo necesario de Dios* lo llamamos la *naturaleza de Dios... pero esta naturaleza de Dios es viva, es la vivacidad suprema.*” (WA III, [8], 480), que su fundamento es pura libertad, descripción noble de la pura falta de determinaciones.

Tuvimos que reconocer algo todavía más allá de la necesidad de Dios. Este Otro es la eterna libertad, puro conato en sí mismo. (Schelling, WA, III, 27)

Dijo Quevedo, criticando a su Rey, que era grande al modo del pozo, que era mayor cuanto más tierra le quitaban. No es buena solución filosófica la que quiera acercarse a la precisión por la pérdida de determinaciones, como acabaría comprendiendo Fichte, pues el ajuste conseguido limando es mérito de relojero y no de filósofo que debe trabajar con la intensidad. Hemos descendido en el laberinto por el pozo de la necesidad hasta la galería de *la eterna libertad*. Acompañaremos un tramo al pensador de Wurtemberg, mientras dure el gasógeno, mientras se pueda recorrer el camino, aunque precariamente iluminados por la luz de la razón, pero hay un límite en el túnel por el que nos quiere llevar. Nos quiere llevar a la galería del “fundamento oscuro” que describe en el *Ensayo de la Libertad*, pensando como los maestros del koan MU. Quizás el balbuceo de su confianza en su época final tenga paralelo con la noción del satori. Enfrentado a la intuición de Jacobi, quizás piense que hay un orden, que en otro estado de la mente pueda ser reconocido, por estar en el afuera del Principio y la forma. ¿Otra forma de pensar? ¿Un fulgor previo?

Orden y forma en modo alguno parecen haber sido originales, sino que parece como si lo que hubiera sido al principio desregulado hubiera sido traído al orden. Esta es la incomprensible base de la realidad de las cosas. De esto, que es irrazonable, nació la razón en su verdadero sentido. Sin este fulgor previo la creación no tendría realidad; la oscuridad es su herencia necesaria. (Schelling, 1936, 34) ( la traducción y las cursivas son nuestras).

Aflora la angustia del atrapado, “parece como si”, “incomprensible”, “irrazonable”, “la oscuridad es la herencia...”

#### IV

---

<sup>758</sup> Cfr. Reinhart Koselleck. *Futures. Past: On the semantical of historical time.* Columbia University Press, 2004

En la expresión *traído al orden* resuena la idea de un fundamento. En su angustia levanta la lámpara hermética intentando atravesar la oscuridad. Los cabalistas describieron, mas allá un movimiento, una luz indiferenciada, vibración en todo caso, un incesante choque de fuerzas,<sup>759</sup> cuyo resultado no es un equilibrio ni tampoco una resultante, eso supondría un orden, sino fuerzas capturadas en la unidad de un ciclo inescapable.

Hay tres fuerzas fundamentales (o potencias); una negativa, que atrae hacia el interior, una fuerza contractiva; una afirmativa que fluye hacia el exterior, fuerza expansiva y una tercera fuerza que es su unidad. Las dos primeras fuerzas son opuestas; La fuerza expansiva está constantemente imponiéndose a la fuerza contractiva. Y la tercera fuerza, la unidad de las dos, opone y se impone a éste conflicto – la unidad es aquí concebida como la oposición de la oposición.<sup>760</sup>

Ahora, sin ver, escucha la vibración, el sonido, los flujos, como los mineros perdidos buscan soplos de aire fresco. Existe un peligro al interpretar la cita anterior consistente en pensar que el interior se refiere al adentro y el exterior al afuera, cuando debemos recordar que adentro y afuera están asociados a interior y exterior, conceptos no aplicables al describir la esencia de Dios. El movimiento no se produce en el fundamento entre el afuera y el adentro sino en el grado de despliegue de la voluntad del ser que es la dirección hacia arriba y no en el movimiento hacia el exterior en cada plano.

Llegados a tanta profundidad hay que asegurarse de que el disfrute que reclama Deleuze no lo produzca la narcosis del metano. Obviando lo que sería pura analogía, volvemos a la literalidad de los textos de Schelling. En su último borrador, describe un *ciclo inescapable* constituido por la sucesión, *un modo de organización*, que se describe así:

Pues solo en la negación reside el comienzo. Todo comienzo es por su naturaleza solo un *deseo del fin* o de lo que conduce al final, y por tanto se niega a sí mismo (*parece anticipar el acontecimiento deleuziano en el que se tira en dos direcciones y la noción hegeliana que Kojève interpreta como carencia y su discípulo Lacan como falta*). Se trata solo de la primera tensión del arco, siendo no tanto ente como fundamento para que lo sea. Para que un movimiento comience o llegue a ser ahora no basta con que no sea; ha de ser puesto explícitamente en tanto que no ente... El punto de inicio (*terminus a quo*) de un movimiento no puede ser un punto de partida vacío e inactivo, sino una negación del movimiento. (WA III, [56], 492)

---

<sup>759</sup> A los alumnos del Stift les gustaba ésta metáfora. Las piedras de las catedrales góticas en los ojos de Hegel renuncian a su condición de piedra para convertirse en la encarnación de vectores de fuerzas, creadoras de ritmos espaciales y ópticos, instrumentos y efectos del plegado. No son montones de piedras sino un sentido desplegado donde subyacen múltiples tendencias.

<sup>760</sup> Welchman, Alistair y Norman Judith. (2010). Creating the Past: Schelling's Ages of the World. *Journal of the Philosophy of History*, 4, 23–43

Piensa que el movimiento del que surge el mundo finito es una *expansión del deseo*, (hasta aquí es razonable la descripción del proceso con términos similares a los usados por otros como despliegue, emanación o expansión y desde luego a la descripción de la Cábala), desde el estado circular de fuerzas autocontenido.

Ante el pensador aparece el último pozo el de la pura libertad, (incluida la del fundamento del poder hacer el bien y el mal), carencia absoluta de determinaciones limitantes, virtualidad absoluta (en el sentido deleuziano), lugar del comienzo de las cosas no diferenciadas. Se trata de un ámbito radicalmente diferente a aquel en que las cosas finitas están contenidas por los grilletes de la extensión y donde todo es diferenciación y posibilidad de actualización. En este pozo de intensidades ya no se puede ver. En su superficie hay reflejos, la nada blanca, círculos. Sentados en su orilla, leemos a Foucault, que en el capítulo segundo de *Las palabras y las cosas* estudia la *semejanza* citando a P. Gregoire y las agrupa en cuatro figuras, entre ellas la conveniencia (*Convenientia*) y escribe:

Son convenientes las cosas que, próximas la una de la otra, vienen a juntarse; se tocan desde el extremo, sus flancos se mezclan, la extremidad de una es el comienzo de la otra. Por esto el movimiento se comunica, las influencias y las pasiones y también las propiedades.<sup>761</sup>

*Quizás exista un acontecimiento inicial, un punto de absoluta oscilación, donde toda la materia se besa a sí misma y no puede resistirlo y busca besar a otro, un lugar donde el pliegue quiera dejar de ser pliegue para dejar de ser repliegue.*

Nos damos la vuelta para mirar en el lado del ser, del mundo, del Dios revelado, del orden, entre otras cosas porque es el único al que podemos acceder, en sus articulaciones, pero barruntando que la conveniencia sería una aproximación fructífera. Miramos el orden.

El *orden de Dios* comprende todos estos elementos: *la identidad de Dios como último fundamento*, la identidad del mundo como medio ambiente, la identidad de la persona como instancia bien fundada la identidad el cuerpo como base y finalmente la identidad del lenguaje como potencia de designar todo lo demás. (LS, 338)

Con estas palabras expone Deleuze, leyendo a Klossowski la diferencia entre el *orden de Dios, situado del lado del Eros, nuestro lado del pozo, del orden del Anticristo*, el orden del Baphomet, el de la separación. En la huida del Osculo inicial, se perpetúa la diferencia, cada

---

<sup>761</sup> Foucault, Michel. *Les Mots et les choses. Une archeology des Sciences Humaines*, Gallimard, París, p. 33



ser huye a su manera de los demás y *de sí*. Este es el sentido que se conserva del orden del Anticristo.

Nuestro propósito final, ya casi olvidado después de tanto viaje, es ofrecer una propuesta de un enunciado coherente del término Dios, alejado del error denunciado por Heidegger, pensando a Dios no como un algo que es sino como *un diferencial*. Sería limitado construirlo solo en base a las categorías de Schelling y Deleuze, como sería, en estos tiempos, jugar con viejos abalorios y recurrir al pensamiento hermético que tanto interesó a los idealistas, como a Hegel<sup>762,763,764</sup>

Para no realizar de forma incompleta, precipitadamente ya no es posible, el pliegue sobre el idealismo alemán parece obligado realizar un pequeño excursus para mostrar el concepto elaborado por la teología cristiana durante siglos que bien conoce Deleuze y que queremos respetar. Nos acercaremos al concepto de Dios, oyendo el batir trídico en los textos de Schelling, Hegel y Deleuze en el concepto de la Trinidad.

### **6.3 DEL DIOS TRINO AL DIOS COMO DIFERENCIAL**

Siendo tarea ardua encontrar el concepto de un Dios que sea Uno, con los atributos de la unidad y de la unicidad, el problema se incrementa con el Dios cristiano.

---

<sup>762</sup> Koyré, durante el año universitario 1926-1927 impartió un seminario sobre el misticismo especulativo en Alemania, donde estudio a Hegel mostrando que la conciencia desdichada, la conciencia que se ha hecho libre pero que esta presa de la duda y del desgarramiento es un sucedáneo de la conciencia del pecado. Calificó la doctrina de "personalismo optimista". Cfr Se puede consultar su obra *Místicos espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal, 1981.

<sup>763</sup> Ernest Benz ha demostrado que éste tomó materiales prestados de Oetinger. Se sabe<sup>763</sup> que algunas de las afirmaciones más recordadas de la filosofía de la historia de Hegel fueron tomadas literalmente, incluso sin ser citadas, de la tradición de la Cábala y que incluso Schelling se lo reprochó. En una carta a su padre, el 7 de Septiembre de 1806 cuenta que Franz von Baader, intérprete de Boehme le había preguntado si podría conseguirle libros de Oetinger. Así fue porque su padre era su seguidor y tenía algunos, porque su tío abuelo era un seguidor y por otras circunstancias que acreditan el bien conocimiento de Schelling de sus escritos Cfr *Hegel's Philosophy of History and Kabbalist Eschatology*, Glenn Magee

<sup>764</sup> Por ejemplo, tras criticar a Schelling en el Prologo de la Fenomenología, Hegel dice "Das Wahre ist das Ganze (la verdad es el todo) que replica la ida de Oetinger (Die Wahrheit ist eine Ganzes) por lo que se ha sugerido Hegel se dirigía a Schelling con referencias encubiertas que bien conocían pero que no podían ser explícitamente expuestas porque se trataba de un pensamiento dudoso y los clérigos que lo citaban perdían su posición. Sucedia lo mismo con Böhme. Hegel lo cita solo una vez en el párrafo 391 de la edición de 1817 de la Enciclopedia, pero a medida que se consolida lo cita mas abiertamente e incluso en la versión de 1832 de La Ciencia de la Logica le atribuye específicamente términos como (Qualierung e Inqualierung). Schelling, tras la muerte de Hegel le acuso publicamente de haberse apropiado ideas de los pietistas.

### 6.3.1 DIOS UNO Y TRINO

El cristianismo, aunque la mayoría de los cristianos entiende su religión como monoteísta, concibe a Dios como Trinidad, que es el nombre del misterio con el que se quiso y se quiere dar una descripción del interior de Dios, de su estructura. El creyente recuerda la expresión “Un solo Dios verdadero” y piensa en la Trinidad como una superada disquisición metafísica que, a efectos prácticos, los de la salvación, no tiene importancia. Es comprensible si se piensa que la enseñanza escolar recibida deriva de la Escolástica y que sus teólogos más relevantes pensaron en la Creación sin decir una palabra prácticamente de la Trinidad.<sup>765</sup> Salvo porque el bautismo se realiza en nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo y porque en la liturgia se utiliza la expresión, nadie pensaría en ésta sutileza.

En el pensamiento católico se ha impuesto la interpretación de San Agustín, que se propuso explicar cómo la Trinidad existe en un Dios Uno y que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una única sustancia y tienen una sola esencia. Recurrió a categorías de Tertuliano y habló de *sustancia* y de tres *personas*, empleando unos términos afortunados que han condicionado el pensamiento, durante siglos, sobre ésta materia.

El problema, que es recio, fue estudiado, durante siglos, en las facultades de teología usando el manual de Pedro Lombardo (+1159) *Quator libri sententiarum*. Su primer tomo estaba dedicado a Dios; se partía de la Trinidad y se finalizaba estudiando sus atributos y se prestaba una especial atención a la justificación de la esencia de Dios, que subyace a su carácter de ser trino, explicada en base a la categoría de *relación*, de modo que la multiplicidad del Dios de los cristianos, que expresa la naturaleza de una *Diferencia Absoluta en el interior de Dios* fué explicada mediante un sistema de relaciones.

A partir del siglo XVI el texto fue sustituido por la *Suma Teologica* de Santo Tomás y los de los teólogos de la Escuela de Salamanca, por ejemplo, *De Trinitate*, de Diego de Montoya, que ayudaron a ver el problema desde otra perspectiva. Durante los siglos XVII y XVIII decae el interés por el problema. Se convierte en costumbre separar su estudio en dos tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*, siendo las primeras teodiceas apoyadas en citas bíblicas y los segundos tratados de ontología, que son los que aquí nos interesan.

---

<sup>765</sup> Con ello se olvida la complejidad del concepto y el hecho de que los teólogos clásicos pensaron que cualquiera de la personas podría haberse encarnado y no solo el Hijo.

En la teología moderna, especialmente después de K. Rahner se ha establecido una diferencia clara entre el estudio de lo que Dios es en sí (trinidad de sujetos) y lo que Dios es *para nosotros*, entre la trinidad inmanente y la trinidad económica. Nos ocuparemos aquí, evidentemente, de la Trinidad inmanente, que Zubiri en *Naturaleza Historia y Dios* caracteriza como una forma trascendente de amor, (atracción, *deseo*, en último término), resaltando en el concepto su aspecto dinámico y escribe:

El éxtasis procede a la producción de una vida personal que subiste el acto puro de su naturaleza: es la Trinidad. Su *ser efusivo* tiende a exteriorizarse libremente en dos formas. Primero <naturalmente> produciendo cosas distintas de El; es la creación. Después <sobrenaturalmente> deificando la creación entera mediante una Encarnación personal en Cristo.<sup>766</sup>

Hoy se quiere, en el ámbito de la teología revitalizar el concepto<sup>767</sup> de un Dios como *communio*, como *dinamismo de amor*,<sup>768</sup> como *deseo*, como *efusión*, como *movimiento hacia el hombre*<sup>769</sup> lo que no es sino uno de los modos en que se presenta la antigua noción de Dios como voluntad, un Dios personal que quiere que hagamos ciertas cosas y no otras. Es un dios voluntarista, imprevisible, de deseos incomprensibles a los que el paciente se allana en el: ¡Hagase tu voluntad! Es un Dios que se reserva entregar la llave de la puerta de la salvación a quien ha concedido, por su voluntad, el don de la fe. Es un Dios que impone el *orden del Cielo*, *que no es el de las obras*, un Dios monárquico, *que no entiende de la meritocracia republicana*. La salvación se alcanza por ser hijos de Dios.

Los teólogos tuvieron durante esos siglos un trabajo *muy* complicado. No sabemos, si como dice Deleuze disfrutaban o no del placer intelectual, pero explicar que había *un* solo Dios, junto con la Trinidad, evitando la caída en el arrianismo, usando categorías griegas para explicar citas del Antiguo Testamento, por ejemplo, los Salmos era muy complicado. Lo es tanto que algunos teólogos protestantes siguen sosteniendo que es una mera elucubración.<sup>770</sup> El profesor Buzzard y Charles Hunting enseñan que una de las grandes maravillas de la historia cristiana ha sido la habilidad de los teólogos post-bíblicos para convencer a los cristianos de que tres

---

<sup>766</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 478

<sup>767</sup> Greshake, Gisbert. (2009) *El Dios uno y trino: Una teología de la trinidad*, Barcelona: Herder.

<sup>768</sup> San Victor, Ricardo, *La Trinidad*, Ediciones Sígueme, 2015

<sup>769</sup> Pikaza, Xabier, (2015). *La Trinidad: Itinerario de Dios al hombre*. Sígueme

<sup>770</sup> Buzzard, Anthony y Hunting, Charles. *La doctrina de la Trinidad: La Herida Auto Infligida del cristianismo*. Existe recurso electrónico [http://www.21stcr.org/global/spanish/la\\_doctrina\\_de\\_La\\_trinidad-.pdf/espanol-trinity\\_self\\_inflected\\_wound.pdf](http://www.21stcr.org/global/spanish/la_doctrina_de_La_trinidad-.pdf/espanol-trinity_self_inflected_wound.pdf)

Personas son realmente Un Dios. Argumentan que Pablo cuando habla de Dios no usa el concepto de Trinidad (Hechos 20:28) y que Juan 17:3 enseña que hay (“un único Dios verdadero”) y subrayan que desconfiaríamos de cualquiera que manifestase que tiene “solo una esposa” si su familia consistiese en tres mujeres distintas, de las que él declarase que son su única esposa, incluso si ellas lo confirmaran.

No forma parte de ésta investigación decidir si la Trinidad ha sido revelada ni si es coherente sino exclusivamente proponer un concepto coherente de Dios, que sea compatible, *incluso*, con ésta hipótesis desafiante, mas compleja que la que le describe como Uno.

## II

Parte del problema de los teólogos ha radicado en la necesidad de utilizar categorías griegas, en las que estaba encarnado el asombro griego nacido al ver lo que existe, lo que aparece y lo que deja de aparecer. Todo lo que existe no se ve a la vez, hay cosas que están aquí y otras allí, hay cosas que están delante de nosotros aquí y ahora y otras que llegarán solo con la primavera. Llama el griego Naturaleza tanto a las cosas que hay en el Universo como a las que *brotan naturalmente* de él. Cuando usa el término Dios, subyace en su discurso la noción aristotélica, de un Dios que no crea las cosas, sino que “hace que la Naturaleza las produzca poniéndola en movimiento”. Desde esta perspectiva existe una causa de un movimiento del que surgen aquellos entes de los que decimos “son”. A diferencia del aristotélico, Dios crea los seres, una vez y luego, difícil concepto el de providencia, los cuida.

Para explicar la creación debieron conciliar las nociones griegas con con la Biblia. Aunque la interpretación del mosaico de noticias bíblicas sobre la creación suele hacerse en base al Génesis, realmente el sentido de la la Creación aparece en los Salmos (89 y 136) y en el Deuteroisías. Allí aparece descrita como un acto de benevolencia o de salvación (Salmos 74) donde Dios (Yywh) vence al *dragon del caos*. Esta base mitológica, que a efectos del pensamiento de Schelling o de Deleuze no son estorbo alguno, fue desplazada para acentuar el papel de la Naturaleza como lugar de la autorrevelación divina y desplegar una lógica

soteriológica.<sup>771</sup> Lo han hecho autores como Clifford,<sup>772</sup> que han centrado su atención en los libros del Génesis y del Exodo, sin perjuicio de que en ellos también se construye el modelo de la victoria de Dios sobre el Oceano, tras las que Dios crea el mundo y sus productos y los califica como *tôb*, son buenos, lo que no supone un juicio de Dios sobre su belleza o su eficacia sino solo una valoración de la medida en que van cumpliendo sus expectativas, cuando la ve ante su, por ser manifestación de que un orden local ha quedado fijado.

No consideran los teólogos que sea adecuado calificar al mundo como Cosmos, porque no queda ordenado conforme al logos, sino que queda ordenado, conforme a un propósito, forzado a ser composable con sucesos futuros, entre los que está la Rendición, que acaecerá si las criaturas, que son libres, se comportan conforme al orden que esperado.

Mientras que el ser humano esté sobre la tierra el rechazo de Dios contiene al Caos (Salmos 104, Job 9, 13: Isaías 51., 9-11). Creyeron los más pesimistas y entre ellos los más observadores, que, por no obedecer el ser humano a Dios, el Caos esta volviendo a apoderarse del mundo. El Génesis 3 describe la ruptura de la armonía entre el hombre y la mujer, el capítulo 4 entre hermanos, el 9 la familia y el 11 entre los pueblos... Ya veremos.

A diferencia de éstas noticias dramáticas, cuyo gran narrador es el yavhista, los filósofos han dado otro tipo de explicaciones: i) la taoísta, del Uno surge el Dos y luego los mil seres; ii) la emanativa, como Plotino, con dos tipos de causas; de Dios surge el Ser y por las causas segundas los cuerpos que causan efectos sobre los seres. En esta tradición se situaron Escoto y Nicolás de Cusa. En ella cada ser es concebido como una manifestación singular y contingente, una teofanía, esto es una aparición, única<sup>773</sup> y no un caso más de los elementos de una especie; iii) la inmanente, spinozista, recogida por Deleuze. Los modos singulares de la sustancia no son reflejos degradados, no están situados en un orden inferior, sino que “son expresiones inmediatas causadas de un modo inmanente” combatiendo de la idea de que en cada orden del ser se manifiesta un grado de participación que se alcanza por donación. Dios es la causa de

---

<sup>771</sup> Cfr. Esta es el núcleo de la interpretación de Gerhard Von Rad, *The problema od tyhe Hexateuch and Other Essays*, trad por E. W. Truman Dicken., McGraw Hill, New York, 1965, p.131-143

<sup>772</sup> Clifford, Richard, J. (1985). *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*, en *Theological Studies*, nº 46

<sup>773</sup> Algunos pensadores se apoyaron en el concepto de participación de la divinidad, en distinto grado mientras Eurigena en el Periphysion llegó al extremo de identificar la naturaleza de cada ser contingente con la esencia de Dios

todo ser y puesto que los acontecimientos comprenden la conexión de la causa con el efecto, Dios es el acontecimiento que antecede a todos los seres.

Los teólogos cristianos se han apoyado en las filosofías del segundo tipo. Recibieron de los neoplatónicos, de Plotino, la idea de que el tránsito entre lo infinito de lo Uno trascendente y lo finito múltiple se puede explicar por *descenso* emanativo y la multiplicidad de lo finito, de lo mundado, está subordinada a la Unidad. Para Plotino éste es el principio cosmológico de originación de modo que cada nivel del universo es una copia imperfecta del anterior, aunque incluye una genuina participación en aquel. Aquí los muchos expresan el Uno, pero el Uno no se expresa plenamente en los muchos.

Esta solución, aunque no rechazaba un ámbito trascendente y era más aceptable que las otras dos, no era directamente asumible por los teólogos cristianos pues el salmo 19 dice que la creación *manifiesta* la naturaleza de Dios, lo que para ser verdad requiere algo más que lo que entrega la emanación, requiere que cada singularidad sea *expresión completa* de la vida divina. Nicolás de Cusa construyó una solución señalando que Dios en la Creación, es *complicatio*. Siglos más adelante, con Deleuze, los alientos, los soplos, en la tradición filosófica nombrados como ruah (como en ruah haqqodech- espíritu santo), pneuma, spiritus o Geist<sup>774</sup> son pensados como intensidades definidas solo por su mutuas diferencias, que es posible caracterizar en base a la *complicatio* frente a la *simplificatio* cristiana. Deleuze en *Proust y los signos* explica que ciertos neoplatónicos usaron la palabra *complicatio*<sup>775</sup> para designar al estado original que precede a cualquier despliegue, a cualquier *explicitatio*, estado que envuelve los muchos en lo Uno. A ellos la Eternidad no les parecía ausencia de cambio, ni incluso la extensión de una ilimitada existencia, sino la *complicatio* del tiempo en sí mismo.<sup>776</sup> Estado de intensidades, de co\_implicación, un régimen virtual, que se opone al régimen de lo actual donde las cosas se excluyen entre sí o bien.. o bien. “Es la misma lógica del mundo en tanto Caos”.

Algunos neoplatónicos utilizaban una palabra profunda para designar el estado originario que precede a todo desarrollo, a todo despliegue, a toda explicación, la complicación que envuelve lo múltiple en lo Uno y afirma lo Uno en lo múltiple. No creían que la eternidad fuese la ausencia de cambio, ni siquiera la prolongación de una existencia sin límites, sino el estado complicado del tiempo mismo. El Verbo omnia complicans, contenedor de todas las esencias era definido como la complicación suprema, la compliación de los contrarios, la inestable

---

<sup>774</sup> Cfr. Derrida, J. *Of Spirit of Heidegger and the Question* (De l' esprit 1987, trans G Bennington R Bowlby) Chicago UCP, 1989)

<sup>775</sup> Cfr. Término *complication*, en el diccionario de Deleuze de F. Zourabichvili.

<sup>776</sup> Deleuze Gilles, *Proust et les signes*. PUF (1964) Edición aumentada (1970) p. 58

oposición. De ahí sacaban la idea de un Universo esencialmente expresivo que se organiza siguiendo grados de complicaciones inmanentes y seguir un orden de explicaciones descendentes (PS, 56-57)

### III

La solución de los teólogos al problema de la estructura de la *complicatio* fue plantear un gambito, la solución de quien no viendo las cosas claras complica la partida confiando en su agudeza. Se sacrificó la simplicidad, moviendo al centro del tablero la Trinidad, lo que complicó muchísimo la partida, pues obligó a pronunciarse sobre la naturaleza de Dios, de su esencia, de su fundamento.

Una de las variantes se basó en la noción de *perichoresis*, (*perikhóresis*) término construido con dos palabras: *peri* (alrededor) y *chôreô* (danzar) que significa “intercambiar lugares” o “danzar en torno”. Era el nombre de una danza, en la que cada uno de los bailarines se desplazaba en torno al otro, siguiendo su ritmo, desplazándose con ello todos en mutua relación. Del griego pasó al latín y con él a la teología con dos expresiones similares: *circumincessio* utilizada por San Buenaventura, y *circuminsessio*, por Santo Tomás de Aquino.

Vemos con cierto asombro que el recurso a las determinaciones recíprocas, a la ironía muda de Derrida y de Deleuze es antiguo. Hacemos estación para comparar *circumincessio* / *circuminsessio*, que supone una ironía muda para los sevillanos como para los alumnos de la Universidad de París de aquellos teólogos que hace tantos siglos describieron a un Dios trino, lo que era muy distinto a ser triple. Se trataba de un término extraño que había sido utilizado por algunos autores griegos para describir un modelo *circular rotatorio puesto en marcha* por la razón (*logos*). Aparece el movimiento circular rotatorio ¡Otra vez! y pensamos que no es causalidad que estudiantes de seminario interesados en la Trinidad y en la gnosis como los idealistas alemanes recurrieran a él. Pero es importante comprender por qué fue utilizado en la Escolástica.

Inicialmente los utilizó Anaxágoras para describir la transición desde la materia amorfa al cosmos ordenado y Herodoto para describir, en el ámbito político, los fundamentos de la transición dinástica. El uso teológico se apoya, lo que es notable para un lector de Deleuze, no allí, sino *en la física estoica* que describió con nuevos términos las relaciones de *coextension*

(antiparektasis), como la del vino cuando se mezcla con el agua. Los estoicos utilizaron el término *khorein*, que pareció adecuado para pensar en la diversidad en el interior de la unidad y los teólogos intentaron utilizar la noción para pensar la relación entre el alma y el cuerpo.

Máximo el Confesor fue el primero que lo usó con un sentido técnico teológico, que desarrollaron el Pseudo Cirilo y San Juan Damasceno. La traducción al latín de Burgundio de Pisa lleva a París el par *circumincessio / circuminsessio*, que se extiende en las dos formas por la homofonía en francés de los dos términos. Santo Tomas, explicando el concepto de Juan 14, 11, desarrollado por los autores citados, especialmente por el Pseudo Cirilo, insiste, para explicarlo, en la existencia *dinámica* de unos *en otros*, haciendo referencia literal al estar sentados en un mismo sitio. Presenta con ello la perichoresis<sup>777</sup> de Dios como *la forma de la diferencia constitutiva de su unidad* que expresa su modo de “ser en si” por sus relaciones internas, cuyos nombres son las personas. Usando el concepto se crea una barrera frente a la herejía *modalista*, que surgió en el siglo III para negar la Trinidad y afirmar a Dios como una sola persona, que se manifiesta en grados, en modos, pero, por ser *en el tiempo* en uno después del otro.

Santo Tomas describió el modo en que el Padre es en el Hijo y el Hijo en el Padre y el Padre es en el Espíritu Santo, y así sucesivamente y para cuya comprensión, conviene recordar las explicaciones de San Isidoro, (que diferencia los nombres esenciales de los que no lo son), pues estos nombres, no son esenciales, sino los nombres de las relaciones de unos con otros. Subyace la idea de que en Dios hay un solo ser, una sustancia y esencia, una misma naturaleza divina y que en el interior de Dios *sólo hay distinción por las relaciones* de oposición que se dan entre las personas.

Con la noción de Trinidad se dió un nombre a lo *múltiple en el interior de lo Uno*, lo que en términos deleuzianos es la multiplicidad. Al pensar en la relación de Dios consigo mismo se llega a una forma concreta en la consideración de que hay una diferencia anterior al Principio (del orden de la Creación) y de que la diferencia es eterna, esto es que existe un eterno retorno

---

<sup>777</sup>Charles C. Twombly, *Perichoresis and Personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus*. Princeton Theological Monograph. Pickwick, 2015.

Randall E. Otto, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, *Scottish Journal of Theology*, 54, (2001): pp. 366–384



de la diferencia que existió en el comienzo. Dice el Evangelio de Juan que la palabra está con Dios y en Dios *antes de que las cosas fueran hechas*, antes del principio.

En el siglo XV aparece otra brillante ironía muda. La bula *Cantate Domino*, del Concilio de Florencia (siglo XV) utiliza la “in-exsistentia” (existir en) de las *personas* divinas usando un término medieval que aún se conserva en el idioma español. Es el termino que usó Escoto; «inexistencia» recíproca de las personas similar en su intención al «*circularis sessio* et mutua (in)mansio» (P. Aureolo) como expresión de una presencia permanente y duradera, fundamentada claramente en la unidad y unicidad de esencia.

Solo retenemos de todo esto, para utilizarlo luego, que en la teología cristiana la relación de inhesión entre las Personas divinas se designa por perikhóresis o en latín por los dos términos señalados que *expresan un movimiento circular rotatorio*.

### **6.3.2 LA ESTRUCTURA DE DIOS**

Recogiendo el dato de que la naturaleza de la esencia del Dios cristiano es trina, con una base circular y dinámica, plegamos el concepto de Schelling utilizando las categorías de Deleuze para proponer un *concepto coherente* de Dios utilizando la categoría de *diferencial*, invitados por el ejemplo de Deleuze y usando para expresarla nuestra codificación, lo que creemos que la somete a una prueba exigente.

Comenzamos el pliegue desde Schelling. Identificamos tres momentos en Dios: Ungrund, Grund o fundamento o esencia o naturaleza de Dios y por ultimo Dios revelado o, en otros términos, Fundamento (de la esencia), *Dios\_en\_si*, Dios\_para\_Nosotros.

Así pues *en lo necesario de Dios* hay *dos principios*, el ser que mana, que se extiende, Aceptando que se da a sí mismo y una fuerza igualmente eterna de la mismidad, del retorno a sí mismo, del ser\_en\_si<sup>778</sup>

Lo que se describe realmente son dos **comienzos**, el del ser que mana, brota (origo) y el que retorna, siendo el par *necesario*, y un movimiento circular, retorno.

---

<sup>778</sup> WA III [11], p.480

Todo *comienzo* es, de acuerdo con su naturaleza, solo un *deseo de un fin* o de lo que conduce a un fin y de aquí, se niega a sí mismo como fin. Es solo la tensión del arco – no es tanto el ser que es, como el fundamento de que algo es. No es suficiente para un comienzo que ahora surge o deviene el no ser. Debe ser expresamente como aquello que no tiene ser. Es por ello un fundamento dado para que sea.<sup>779</sup>

En la tabla 6.2 hemos resumido los conceptos utilizados plegando el pensamiento de los idealistas con las categorías deleuzianas. Encabezan los tres ámbitos identificados en el idealismo de Schelling, para la caracterización del concepto de Dios. En la línea 1 se muestra el lugar de los acontecimientos, el lugar donde las cosas se diferencian. En la línea 2 la descripción de las notas características de cada uno de los ámbitos: El *Ungrund*, como *choque de tres fuerzas fundamentales entrelazadas* (o potencias): una contractiva, otra expansiva (hasta aquí las justificadas por Kant en la explicación de la extensión<sup>780</sup> y una tercera que es su unidad. Se ofrecen las notas que entrega la teología moderna sobre el Dios revelado. En la tercera línea se caracterizan los procesos. En la cuarta línea se relaciona los ámbitos, en relación con las categorías del tiempo estoicas utilizadas por Deleuze. Los procesos eternos, que circulaban en el Aión y la presencia de un Dios para nosotros en el tiempo de Cronos. En la quinta línea se caracterizan los deseos, la voluntad, el motor del proceso conforme a nuestra notación. En la sexta su naturaleza espiritual o material según Schelling. (Línea 6)

	UNGRUND		GRUND DE DIOS		DIOS REVELADO
1		⊗A1		⊗A2	
2	INCESANTE CHOQUE DE FUERZAS. Expansiva, contractiva circular	y	NATURALEZA DE DIOS ESENCIA LO NECESARIO DE DIOS DOS PRINCIPIOS DARSE Y MISMIDAD DESEO DE FIN	PALABRA	DIOS ECONOMICO DIOS PARA NOSOTROS
3			PROCESOS ESENCIALES		PROCESO TRANSEUNTE
4	<b>AION</b>				<b>CRONOS</b>
5	DESEO DE SI				DESEO DE TELOS
6	LIBERTAD ETERNA		MATERIAL?		ESPIRITUAL

**Tabla 6.2 Notas sobre Dios y su fundamento**

<sup>779</sup> WA II, p 16.

<sup>780</sup> También Leibniz dice que Dios se encuentra en perpetua expansión y contracción. Esto sería la contracción y la constancia del mundo.

Leibniz afirmaba que no hay que pensar en Dios en términos de más o menos sino en los aspectos de Dios, todos inconmensurables y que, por aplicación del principio de contradicción, los aspectos de Dios no pueden serlo de lo mismo *al mismo tiempo*. Como en Hegel hay un sabor *modalista*, que conforme a la teología (Bula de Florencia) debe ser perseguido, pero que, si se aplica, no a la esencia de Dios, donde la esencia de la Trinidad toma la forma de la perichoresis, sino a la totalidad de lo explicado, teniendo en cuenta dos lecturas del tiempo, puede ser aceptado como base para la reflexión.

El tiempo de Cronos fue producido por la *Palabra de Dios* (⊗A2) porque la naturaleza de Dios, absolutamente libre, deseaba la existencia e hizo aparecer *un tipo de orden* que se manifiesta en el tiempo lineal. Produjo el salto de la inexistencia de Dios, de la inhesión móvil de sus personas a la existencia de lo creado. Dios ha transmitido su movimiento y espera que nos movamos. El Ungrund no tiene determinaciones, por lo que es una tentación utilizar para describirlo el término *Nada*. Por estar poblado por una triada de fuerzas, en un círculo que se mueve hay que convenir que no es una nada perfecta, pero tampoco todo lo que se pueda decir sobre el es un sinsentido. En el acontecimiento ⊗A1 surge la esencia de Dios y con ello el primer principio (que luego piensa que es doble). Fue radicalmente contingente y todo comenzó con una disonancia, con el acto de libertad de un ser totalmente libre, de modo que los posteriores actos libres son repetición del mismo acto que realizó lo Absoluto en sí. Dios tuvo que desvincularse de su *indiferencia* para que surgiera la luz de su esencia y abrir luego un hueco en su esencia para que surgiera la Creación.

En su ámbito, el ser humano debe ser primero libre y luego ser libre de *\_si*, con voluntad para cerrar su falta, mediante actos de decisión en los que abre caminos a las *diferencias*, expresiones de un deseo que es más humano cuanto menos desea “un algo” pues el deseo de un algo es siempre el deseo de un algo de otro. El deseo puro es un reflejo del acto de Dios: de un acto primordial.” (ERI, 41).

*En el ser humano cada decisión es una forma de revelarse y una forma de rebelarse contra la circularidad de lo inevitable.* En el agua del pozo de la libertad, en lo más profundo de la conciencia, entre fenómenos que aparecen y desaparecen el creyente, solo el creyente, vislumbra a veces un reflejo, despreciado por Freud del “quien” de Dios, ondas de vibración de La Naturaleza De Dios, fenómeno dinámico, existente pero oscuro. El no creyente *oye* otra cosa  
¿Por qué?

Cuando traduce Octavio Paz.

El viejo estanque / ¡zas!. Salta una rana / Chapalateo

no se puede hacer mejor mejor... pero Basho quería decir otra cosa... Falta en la obra traducida, como en el discurso del que no es creyente el *aware* ¡El asombro!

## II

En la explicación atendemos a un elemento asombroso. El hecho de que la naturaleza del acontecimiento que abre paso a Cronos, sea una palabra. Una vibración con sentido. Después de lo expuesto en anteriores capítulos concibiendo la vibración como la expresión de una doble legalidad es menos incomprensible, pero no menos prodigioso, el hecho y la posibilidad de tratamiento filosófico de una intuición teológica.

En la actualidad hemos asumido el poder de la palabra sin necesidad de explicarla por el poder de Dios o de la magia blanca. Freud pensó que una conciencia sobredeterminada, condenada a la repetición, a ser un cristal de sí, podría sanarse por la palabra.

Pensándolo con cuidado la operación, el objeto, tiene la naturaleza debida. A diferencia de la digestión, que transforma lo exterior en lo interior, la palabra transforma lo interior en lo exterior, los procesos inmanentes en exteriorizaciones. Schelling enseña que de la Palabra surgió la expresión del mundo inspirado por los místicos alemanes, con una solución que puede parecer sorprendente, aunque menos si se conoce la Cábala, pero que no supone realmente una novedad en la historia de la Filosofía.

Ayn al-Qudát al-Hamadani (1098-1311), el filósofo persa, un sufí *tassawwuf*, discípulo de Al Ghazali, ejecutado a la edad de Cristo, precursor de Ibn Arabi, fue un pensador racional conocedor de la filosofía escolástica. Distinguió un ámbito al que llega la razón (*tawr al' aql*) y otro al que no alcanza (*tawr wara al- áql*) y las cosas en eternas (*qadim*) y originadas (*hádith*) aunque la primera fuera una clase unaria, *lo necesariamente existente, no necesitando por ello el primer ámbito una causa especial*, desde otro punto de vista el Grund de Dios en Schelling. Allí reside la Causa (Allah) del segundo ámbito en el que ya sí son necesarias causas. Explica el paso de un ámbito a otro, el acontecimiento de la Creación, porque en Allah existe el *poder*

*para existir, como en el hombre existe el poder (qudra) de hablar cuando se está en silencio, siendo la palabra el ejemplo de aquel tipo de actos en los Allah puede separar el poder de efectuarlos (de hablar) del efecto (hacerlo), en los que se da la necesaria coexistencia entre necesidad y libertad.* <sup>781</sup> Es desde todo punto de vista admirable su persistencia yendo cada vez más allá, más allá del Creacion, más allá del fundamento.

Tuvimos que reconocer algo todavía más fuera y más allá de la necesidad de Dios... Este Otro es la libertad eterna, puro connatus en sí misma.<sup>782</sup>

## II

El desafío de Schelling, por no querer incurrir en la herejía era mayor, porque el problema, como dicen los físicos que usan las matemáticas tenía más condiciones de contorno. Son al menos las siguientes: i) Pues la teología cristiana acepta la singularidad de la salvación por Cristo, hay que resolver el problema en el ámbito de un tiempo lineal jalonado por acontecimientos salvíficos y culminado en la Segunda Venida; ii) Por aceptar que el Verbo y el Espíritu, fueron *creados* por el Padre, el Padre, uno de los elementos de la esencia, debiera ser anterior a los otros elementos. En (Juan 1:1) se dice “Cuando del Comienzo surgió el Principio, allí estaba el *Verbo*”.<sup>783</sup> Pudiera ser que el Verbo fuera necesario, quizás como piensa Schelling porque es el propio Verbo el que lo constituye; iii) Además el Verbo debería ser coeterno con el Padre y anterior a las criaturas, porque las criaturas existen en el tiempo, y son posteriores al principio, salvo que el Verbo apareciera en el acontecimiento, o *fuera el acontecimiento*.

La solución de Schelling, con la que pretende encontrar la solución consiste en una apertura mediante la Palabra, simultánea con la creación del Principio, en la que

---

<sup>781</sup>Cfr. Szczeklik, Andrzej. *Catarsis* (2010). p.23 La medicina y el arte parten del mismo tronco. Ambos tienen su origen en la magia, un sistema basado en la omnipotencia de la palabra.

<sup>782</sup> W. III, p. 27

<sup>783</sup>El concepto del Logos es creado por Heráclito como *principio que anima el mundo*. Por ello San Justino le considero un cristiano antes de Cristo. Es un concepto propio de un monismo materialista (lo identifico aparentemente con el fuego) que no convino al pensamiento dualista y trascendente de Platon que piensa en el logos como modelo del mundo, ni al de Aristoteles. Resurge con los estoicos que pensaron que Dios no creó el mundo como el alfarero con la arcilla, sino penetrándolo (Galeno, De qual. Incorp. En Fr. Stoci, ed von Arnim, II, 6) . El logos es una fuerza y una ley que conduce a todos hacia un fin. En el Antiguo Testamento el acto creador es la palabra de Dios (Gn, 1.Sal, 32,9; si, 42,15). En el Nuevo Testamento aparece solo en el Evangelio de Juan (1, 1-14), en el Apocalipsis (19;13) . Juan no lo concibe al modo estoico como poder o ley sino Palabra al modo de los rabinos de pletina (Memrá de Yavé)

simultáneamente aparecieron pasado y presente, *no solo en la conciencia de Dios sino en el orden temporal.*

El pasado no puede ser presente al mismo tiempo que el presente; pero como pasado es ciertamente simultáneo con el presente, y *es fácil ver* que lo mismo es cierto en relación con el futuro<sup>784</sup> (las cursivas son nuestras)

Como los alumnos que no pueden justificar el salto recurre a la retórica: “es fácil ver”. Realmente no es nada fácil de ver, sino que es la pregunta del examen.

Aunque no sea fácil verlo hay que reconocer que su solución satisface las condiciones del problema *en lo posible*: i) Si asociamos Palabra con acontecimiento genético, se cumplen las condiciones del Evangelio de Juan y se evita el conflicto con la teología, ii) Al aceptar que el Hijo y el Espíritu Santo, son las “personas” de la Trinidad, se sigue la noción agustiniana y cumple la segunda condición de contorno de Juan, que las había explicado como *procesos* inmanentes en Dios ( Jn 5, 26 y Jn 17, 6); iii) Por ser *procesos* esenciales pueden ser situados fuera del tiempo, haciendo la solución compatible con la de San Ireneo que afirmó que el *doble proceso de generación*, (recordamos aquí la acción del gradiente sobre los dos modos de la nada), no se produjo *en el tiempo*, sino en una eternidad, distinta al tiempo que todo lo devora y que esos procesos son distintos al proceso *transeúnte* con el que Dios crea el mundo; iv) Sorteaba el error gnóstico, bien conocido por Schelling, que encontraba en la teología cristiana una inconsistencia, que disolvería la Trinidad, en la afirmación de que el Padre debería ser *anterior* (temporalmente) al Hijo. Utiliza el recurso a la mutación por la Palabra del Caos, que tenía muchos antecedentes en el pensamiento Occidental, tanto en el pensamiento griego, donde describe la evolución del *Caos* que se instaló entre el cielo Urano y la tierra Gea, como en el pensamiento judío que lo muestra entre la tierra desierta y el espíritu (ruah)”: “antes de separar *en virtud de la palabra imperativa y creadora*, luz de tinieblas, aguas superiores y aguas inferiores”.<sup>785</sup>

La solución, no hay duda es muestra de cultura, ingenio y de oficio.... pero deja flecos.

Dijo el presidente Lincoln que cuando todos piensan lo mismo no hay nadie que piense mucho. Schelling pensó mucho. Buscando llegar más allá del principio necesario llegó a la más

---

<sup>784</sup> WA, II, p.174

<sup>785</sup> Trias EDE, 57

profunda de las galerías del fundamento, la de la libertad. Al llegar al brocal del pozo de la libertad e intuir el círculo del Ungrund le asaltó la idea de lo asombroso del orden. ¿Por qué hay orden en vez de total falta de determinaciones? ¿Por qué hay algo en vez de no haber nada? Incluye este factor en su solución. Hay una libre decisión que embraga la voluntad del motor de la esencia de Dios a través de la palabra. A diferencia de Fichte, y con mejor solución, anticipando a Lacan y a los posmodernos, describe un *sujeto escindido* barrado, cuyos actos no son solo los dictados por su yo consciente. Si Dios se descentra para crear el Cosmos, no es de extrañar que para Schelling, el ser humano, que está hecho a imagen y semejanza de Dios, tenga también el poder del centro, de estar en el centro o de descentrarse de permanecer callado o hablar.

Schelling, de acuerdo no solo con Hegel sino también con Marx (para quien tal como dijo en la Introducción de los Elementos fundamentales para la crítica de la economía política la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono) invierte la relación entre los términos: devenir significa una mera realización temporal de lo que una cosa es siempre ya en su esencia eterna. Las entidades finitas no tienen su centro en sí mismas, no poseen lo que Schelling llama el poder del centro. Su esencia yace en otro lugar por lo cual podemos explicar una entidad finita mostrando la red causal de la que depende su existencia. El hombre como ser libre tiene el poder del centro, motivo por el que podemos comprender su devenir temporal, la historia de su vida solo mediante una referencia a su ser eterno. (ERI, 37)

Esta decisión no pudo entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo concede con la primera creación (aunque como acto distinto de ella). El hombre, aunque haya nacido en el tiempo, ha sido creado al principio de la creación (en el centro). Ni siquiera el acto por el que su vida está determinada en el tiempo pertenece tampoco al tiempo sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo, como un acto eterno según su naturaleza. Mediante este acto, la vida del hombre alcanza hasta el principio de la creación, porque el *está fuera de lo creado*, es libre y principio eterno.<sup>786</sup>

ZIZEK destaca que, por primera vez en la historia del pensamiento humano, el origen del Mal no está localizado en la caída de la humanidad, o en un segundo Dios malo que lucha con el bueno, sino en “*una fractura en el corazón del propio Dios*”, de un Dios, *consciente de ser libre*, que decide expandirse, conforme a su ley y crear. Con la explicación de Schelling la grieta que el tiempo causa en el sujeto es la heredera de la grieta que la libertad causa en la forma de Dios.

En su pupitre de Bad Ragaz quedó, *sin entregar*, el ejercicio, quizás por falta de tiempo. Lo hemos leído disfrutando. Con admiración.

---

<sup>786</sup> Schelling. *Investigaciones filosóficas* o. cit p. 31 Citado en ERI, 38

### 6.3.3 CODIFICACION DIFERENCIAL

Sigamos disfrutando con el desafío de proponer *un* concepto coherente de un Dios que incluya una esencia relacional, (trinidad esencial), con inhesión de sus personas, utilizando categorías de Deleuze y codificable.

Dado que Deleuze piensa en la Ideas como relaciones y en los conceptos como multiplicidades, no parece viciado en su origen, intentar pensar en el concepto de Dios como una multiplicidad y acercarse a la solución que reclama el problema de la Idea utilizando la categoría de *relación diferencial reciproca*. Recordamos que son tres los *nombres de las relaciones dinámicas en la esencia de Dios. En términos diferenciales*.

Utilizamos por claridad en la notación {D} para nombrar a Dios, al Dios revelado en el tiempo puesto que lo expresamos con determinaciones siendo {**E(D)**}, la esencia de Dios, ambos en negritas por ser procesos y ambas multiplicidades, pero todavía sin grieta a diferencia de U(D) el Ungrund que es fundamento y es un tipo de proceso, pero, que no tiene la forma y el orden mínimo que requiere una multiplicidad. Utilizamos la generalización del diferencial que mostramos en el capítulo anterior, donde  $w$  es el parámetro que recorre la geodésica de la diferenciación.

$$\frac{d\{E(G)\}}{dw} \Big|_i = \mathbf{persona}_i$$

Tal que  $\mathbf{persona}_1 = \text{Padre}$ ,  $\mathbf{persona}_2 = \text{hijo}$  y  $\mathbf{persona}_3 = \text{Espiritu Santo}$ ,

La codificación debe reflejar la propuesta de existencia de dos *procesos inmanentes* en el interior de Dios, *como las pinzas del bogavante*, y necesarios: i) La existencia de un *flujo*, de algo que mana (origo) y se extiende, sin duda impulsado por algo; ii) *Una fuerza de retorno a sí mismo*. Insiste en que la naturaleza del *fundamento de Dios* es la de algo que *genera un retorno, un movimiento circular*. *Dos fuerzas, la libidinal y su contraria de la demoniaca, la que establece el orden del Anticristo*.

Si se se leyeran los términos de la descripción de Schelling sin conocer que se referían a Dios, un físico pensaría que se está describiendo un campo central expansivo y como



fundamento un rotacional. Pues codificamos al modo de la Física utilizamos para exponer nuestro razonamiento un ejemplo en su disciplina.

Sean partículas que se atraigan y se rechacen, por ejemplo con fuerzas gravitatorias o eléctricas. Confinadas en un volumen espacial se darían dos de las condiciones de Schelling, las relativas a las fuerzas que existen en el Ungrund. Para describir un estado de rotación, podríamos modelizarlo como el fluido de partículas con una batidora, *como un torbellino*, lo que sería el modo más sencillo, aunque insuficiente, pues las partículas siguen trayectorias circulares de modo que en cada instante en un ámbito infinito su recorrido se asemejaría mucho al de una recta, la tangente en ese punto. Por otra parte, haría falta una batidora, externa al medio. Si se establece la correspondencia con el ámbito teológico en el Ungrund no puede haber nada externo al fundamento de la esencia de Dios.

Una forma más sutil de pensar en la rotación sin apoyo de un medio externo consistiría en utilizar como metáfora el efecto de bombear el fluido de partículas por una tubería, en el interior de algo limitado, de algo determinado siendo legítimo que sea limitado en y por sí. El *flujo* en ese caso es tal que las partículas de las líneas de corriente que circulan por el centro, en línea recta lo hacen más rápido que las que están cerca de las paredes de la tubería, también en línea recta por la fricción. El perfil de velocidades, con la forma de un gajo de naranja, rápido en el centro y con velocidad cero en los extremos se llama *perfil de Pouiselle*. Si pensamos ahora en una pequeña esfera de líquido en el interior de la tubería, la parte que esté más cerca del eje de la tubería será impulsada por una línea de corriente más cercana al centro y por ello tenderá por fricción a ir más rápida que la parte de la esfera cercana a la pared de la tubería por lo que ésta pequeña esfera tiende a girar sobre su centro. Todos los elementos del líquido, por tanto, salvo los del eje tienden a rotar. *Todos los elementos describen un círculo sobre sí.*

Llaman los físicos *campo*, a la descripción de magnitudes asociadas a puntos. En este caso cada partícula del fluido tiene una velocidad, y existe una expresión matemática de ese campo de velocidades.

Los físicos suelen llamar a este campo  $\mathbf{F}$ . Nosotros le llamamos  $\mathbf{V}$ , porque es el campo virtual que está en el afuera de lo dado, de lo actual, al que antes hemos hecho referencia. Se llama *rotacional* (en: *curl*) a la tendencia de un campo, como el del movimiento del fluido en la tubería a generar rotación y del mismo modo que el diferencial deleuziano expresa la

determinación en su forma de tangente en el límite, en éste caso se generaliza a más dimensiones.

Utilizaremos la idea de que es posible codificar un campo con las características que atribuye Schelling, como hemos visto compatible con las tendencias de la teología cristiana. El resto es oficio.

Como primer paso en el camino hacia una *definición coherente de Dios* mostraremos que si se usara la terminología de un físico, la dicción de la descripción del Ungrund de Dios podría ser expuesta en forma de relaciones diferenciales, al modo de Deleuze, pero es evidente que la determinación tiene que ser más perfecta porque el sistema de ecuaciones no podría ser aceptado ni por un teólogo ni por Deleuze y por tanto no lo es por nosotros.

Deleuze usa como soporte de su razonamiento la ecuación de la circunferencia, que ya hemos tratado  $\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y}$

Haremos algo muy parecido, mera generalización al ámbito de la teoría de campos de la solución creada por Deleuze con funciones en el campo real, pero usando notación de campos en vez de variables unidimensionales.

Con el campo **J** describimos el estado de la rotación que caracteriza, según los autores estudiados la esencia de Dios, la expresión de su **deseo**, que complica dos **comienzos** como en el vector **V**, se muestra el deseo de salir de Si. Su expresión habitual en teoría de campos utiliza el simbolismo  $\nabla \times V$  en vez de la expresión rotacional de **V**.

$$\mathbf{J} = \text{Rot } \mathbf{V} = \nabla \times V \equiv \lim_{\Delta S \rightarrow 0} \frac{1}{\Delta S} \oint_C DV \cdot dr$$

Luego

$$\{\mathbf{E}(\mathbf{D})\} = \mathbf{J}$$

Era un propósito parcial que era posible utilizar nuestra notación para codificar incluso en caos tan extremo el pliegue de la filosofía del idealismo alemán, pero no era el objetivo final.

Continuamos la tarea avanzado para proponer, mas alla de Deleuze un concepto coherente de Dios desde la Idea de Dios entendida como problema, por lo que utilizaremos la noción deleuziana de Idea problema. Hacemos un breve excurso para recordarlo.

### **6.3.4 DIOS COMO IDEA\_ PROBLEMA**

Enseñó Deleuze que Kant fue el primero que trató al problema, no como aquello que causa un estado de confusión en la mente del pensador debida a sus limitaciones o a su ignorancia, sino como un rasgo esencial de la Idea, que funciona como un foco imaginario, como un horizonte trascendental de cualquier operación (construcción de la respuesta / solución). Este enfoque supone mucho más que la dignificación filosófica del problema como forma sofisticada de pregunta. Con él aparece la Idea-problema como foco y la importante noción de idea-problema.

Una Idea es reconocida como correcta solo si la solución al problema que encarna existe y pueda ser resuelta en forma de proposiciones. Las que tienen ésta *propiedad* son distintas a las *conjeturas* aunque para el pensador sean certezas<sup>787</sup> como las de Srinivasa Ramanujan puestas en duda por G. H Hardy, que esperan, como el castillo de Saint Michelle en la pleamar, la tierra de la demostración.

Presenta Deleuze las *ideas* como estructuras ontológicas problemáticas: “Las Ideas son los problemas”<sup>788</sup> inmanentes a la experiencia,<sup>789</sup> *multiplicidades* que ni se identifican con el concepto, ni son representaciones mentales. *La Idea se diferencia*, lo que implica que tiene que contener dos aspectos de la diferenciación:

Ella es en sí misma un sistema de relaciones diferenciales y de distribución de los puntos relevantes o singulares que resultan de ella (Acontecimientos ideales). Es decir que la idea está plenamente diferenciada (Differentiée). Quizas., es preciso reservar el nombre de Ideas no a los puro cogitanda sino mas bien a las instancias que van de la sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad.<sup>790</sup>

---

<sup>787</sup>Cfr. Dice Deleuze en *La imagen-tiempo estudios sobre el cine 2*, que en la Edad Moderna, el criterio de verdad de la creencia dejó de depender en sí la creencia está puesta en el objeto correcto, sino en si produce el efecto correcto.

<sup>788</sup> DR, p. 225

<sup>789</sup> En ello acepta la posición de Kant “Su profunda teoría de la Idea, como problematizante y problemática..” DR, p. 246

<sup>790</sup> DR, p. 225

Entre las Ideas-problema, la de Dios es especialmente desafiante. Su expresión verbal ha tomado dos caminos: i) *Irónica*. Corresponde a la minimalista de los místicos que se corresponde a la situación irónica de los que trágicamente conocen algo y no pueden decirlo, como San Juan de la Cruz; ii) *Trágicomica*. La prolija y repetitiva forma doliente correspondiente a la situación de Kierkegaard o Unamuno, que se encuentran en la “cómica” necesidad de decir mucho de algo que no alcanzan a conocer. Kierkegaard es el paradigma de los filósofos *trágicos* y su forma de ver el mundo se refleja en la narración de la historia de un incendio declarado entre bastidores en un teatro. Cuando un payaso, ya vestido para la representación, salió a avisar al público, fue recibido con carcajadas, que aumentaban con su angustia. Dice Kierkegaard: “Creo que el mundo llegara a su fin entre el plauso general de los que creen que es una broma”.<sup>791</sup> Los pensadores trágicos, como el payaso, gritan un sentimiento que a los demás les parece risible. La historia ha sido interpretada repetidas veces como una metáfora de la caída del mundo en la que la Iglesia Católica juega el papel del payaso y mejora si se recuerda que describe el incendio de un teatro en San Petesburgo el 14 de febrero de 1836.

Deleuze para tratar las ideas problemas desarrolla ideas de otro de sus matemáticos de cabecera, A. Lautman,<sup>792</sup> un filósofo de las matemáticas, como casi todos ellos platónico. Fue el autor de *Ensayo sobre la noción de Existencia y Estructura en Matemáticas* (1938),<sup>793</sup> donde explica que en Matemáticas, los problemas y las soluciones son entidades con naturaleza muy distinta, como lo prueba el hecho de que existan problemas sin solución, no que no la tengan de momento, sino que no la pueden tener.

En un problema algebraico del tipo  $x + 2 = 5$ , el calculista “despeja” una variable porque entonces,  $(x = 5 - 2)$  la solución es simple. Si el problema se expresa mediante *una ecuación diferencial*, la solución, si existe, es *otra ecuación*. Por analogía la solución de una Idea problema, no es un hecho empírico, sino otra Idea problema y hay veces que no existe solución porque lo planteado es un sin sentido.

---

<sup>791</sup> Soren Kierkegaard, “*Provocations. The Spiritual Writings of Kierkegaard*”, editado por Charles Moore Maryknoll. Orbis Books, 2007, p. 404.

<sup>792</sup>Cfr Lautman, A. (2006). *Les mathématiques, les idées et le réel physique*. Vrin, París. Introduction and biography by Jacques Lautman; introductory essay by Fernando Zalamea; preface to the 1977 edition by Jean Dieudonné.

<sup>793</sup> Se cita en detalle su obra en Daniela Voss, *Conditions of Thought*

Lautman estudió la relación entre la teoría de las ecuaciones diferenciales y la teoría de las singularidades, desarrollada por Poincaré. Utiliza la idea de que hay figuras, como la circunferencia, que son soluciones, que tienen un punto singular, el centro y que solucionar la ecuación está relacionado con encontrar el centro, con encontrar el punto singular. Solucionar, desde esta perspectiva, se sitúa del lado de encontrar singularidades. En el caso deleuziano se relacionan las Ideas\_problemas con otras ideas en las que se deberán identificar y encontrar singularidades. Lautman identificó cuatro tipos de puntos singulares al estudiar *campos de vectores*: *Nodo* Es el punto central hacia donde convergen todos los flujos de algo que se contrae, como un agujero negro. Todos los puntos se desplazan hacia el centro, pero el punto central, el nodo, no tiene donde ir; *Centro*, que es la singularidad que caracteriza a los puntos del eje de un tiovivo o de la rueda de una bicicleta. Todos los puntos giran alrededor de él, con una cierta velocidad angular, salvo él que está quieto, porque su radio de giro es cero; *Foco*, como el punto central del lavabo donde el agua afectada por la aceleración de Coriolis se va acercando en espirales cuyos radios de curvatura se van modificando progresivamente, salvo en el punto central del desagüe; por último *silla*. Los puntos situados en un eje (separatriz) se acercan desde direcciones contrarias y confirme a un eje perpendicular se alejan. Existen para los puntos situados en los ejes movimientos de contracción o de expansión y los puntos situados entre los ejes se mueven a lo largo de hipérbolas. Enseña que, para un problema matemático expresado en forma de ecuaciones diferenciales, en éstos puntos singulares, extraños, del campo, no existe solución matemática, pero en los muy próximos a ellos sí, (ésto supone una violación de la ancestral idea de que la Naturaleza no da saltos o cuando menos que de que existe una falta de adecuación de las Matemáticas para tratar la cercanía de los puntos singulares). Deleuze lo interpreta del siguiente modo.

La determinación completa de un problema se confunde con la existencia, el número, la distribución de puntos determinantes que proveen precisamente sus condiciones. (DR, 270)

Continúa:

Conforme a las tesis generales de Lautman, el problema tiene tres aspectos: su diferencia de naturaleza con las soluciones, su trascendencia en relación con las soluciones que genera a partir de sus propias condiciones determinantes; su inmanencia respecto a las soluciones que lo recubren, estando el problema mejor resuelto cuanto más se determina. (DR, 273)

Y añade una consideración sobre los problemas en sí.

Los problemas son siempre dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido. Lo que es matemático o físico o psicológico o sociológico (*o teológico añadimos nosotros...*) son las soluciones.

Si creamos la correspondencia desde las Matemáticas con las Ideas-problema, deberemos concluir que en determinadas Ideas-problemas, quizás la de Dios sea una de ellas, no exista solución que pueda entregarse como tal Idea-problema, aunque si existan tales para alguna cercana a lo anterior.

## II

En su reflexión introduce Deleuze un inesperado ejemplo matemático escribiendo que cada Idea, no cada concepto, es una sección cónica (DR, 187) que corta el caos. Bien sabemos que en la ontología de Deleuze los conceptos se conectan entre sí, extraídos del caos de lo sin fondo, con lo que la parte original de la afirmación consiste en que la Idea pueda ser sometida a la metáfora de una cónica. La metáfora nos lleva a la geometría.

Una Idea o un concepto o un conjunto de conceptos pueden ser entendidos como multiplicidades, en algunos casos discretas, en otros continuas como sucede en el concepto, que pueden ser expresadas de diversos modos, por ejemplo en términos de multiplicidades de dimensión inferior. Pensamos que el espacio se determina por tres coordenadas cartesianas, por el simple hecho de que es cómodo pensarlo así, influidos por Descartes, pero una geometría en vez de ser construida considerando como elemento básico el punto puede ser definida tomando como tal líneas o cónicas.

Deleuze utiliza aquí un recurso matemático que solo cabría esperar en un matemático sofisticado. Al poco adiestrado y a muchos de los adiestrados solo se les ocurriría partir, como elemento básico, del punto, el mínimo perdigón, como le llamó Caley. Luego pensaría en las rectas, con las rectas construiría planos y luego usando las tres nociones definiría unos ejes de coordenadas y con ello habría sentado las bases para resolver sus problemas por geometría algebraica. Deleuze, como un matemático con inquietudes del final del XIX, parte de una cónica como elemento constituyente, en vez de partir de un punto y luego reduce su dimensión cortando la cónica, para dar lugar por ejemplo a una parábola y luego la vuelve a cortar para

dispone de un punto. Con ello ya dispone de herramientas para describir la realidad en base a multiplicidades.

Estableciendo la oportuna analogía piensa en *conceptos creados por sección*, por reducción de dimensional, que son llevados, como el salami en sucesivos cortes a la dimensionalidad del plano que permite conectarlos rizomáticamente. Es una original forma de utilizar la idea de lo que es un diferencial.

A diferencia de los pensadores que profundizaban sistemáticamente en busca de los fundamentos, jerárquicamente, con vocación de espeleólogo, descendiendo hacia el Abismo, Deleuze que gusta de las superficies; plano de inmanencia, plano de consistencia, se acerca a esas ideas como secciones de lo sin-fondo:

Por ejemplo, basta con hundir el plano flotante de inmanencia, con enterrarlo en las profundidades de la Naturaleza en lugar de dejarlo actuar libremente en la superficie, para que pase ya del otro lado, y desempeñe el papel de un fundamento que ya solo puede ser principio de analogía desde el punto de vista de la organización... (MM, 272)

No lo hace con la visión del cartógrafo que lucha para reducir las zonas marcadas con el ominoso letrero “Hic sunt dragones” o el de “Terra incognita”, o del orthonometa, sino con la creatividad del que traza *nuevas lindes* en territorios, *que habian sido previamente explorados por otros*. Rellena en cada ocasión el plano de inmanencia con combinaciones de los materiales de que dispone: “Los componentes de un concepto frenan la aparición de otros componentes que solo pueden aparecer cuando se desvanezcan los anteriores”.

Así pues los conceptos [lo propio de la Filosofía] y las funciones [lo propio de la ciencia] se presentan como dos tipos de multiplicidades que difieren por su naturaleza. (QPH?, 128)

La calidad de un problema no se valora estimando el valor de la determinación que expresa su solución sino por la estructura de la forma en que incorpora lo determinable. Si, por error, el criterio estimativo utilizado es el de su posibilidad, que es extrínseca, se confunde sentido con significación. (LS, 122)

Confiados en esta afirmación valoramos más en nuestra búsqueda la estructura de la forma de lo determinable del concepto de Dios más que la precisión en el uso de determinaciones del tipo “Dios es infinitamente justo y poderosos y....”

Proponer una solución a la Idea-problema de Dios en términos de Ideas\_problemas de un orden de multiplicidad inferior es complicado. Establece además, una lógica de correspondencias con las ecuaciones diferenciales supone un salto de abstracción, quizás

excesivo, pero nada se opone, siguiendo a Deleuze, a que la estructura de la Idea pueda ser codificada, por analogía, incluso con otras herramientas. No repugnaría a Deleuze.

Ni siquiera se puede considerar que, técnicamente el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas como tales. En dominios muy diversos los métodos exhaustivos tuvieron ese papel y también la geometría analítica. Más recientemente, ese papel ha podido ser desempeñado mejor por otros procedimientos.” (DR, 273)

En términos modernos, la esencia de Dios aparece como una *vorticidad*, (¡Cuánto han confiado los filósofos en los torbellinos!) que se expresa como el rotacional de un campo virtual, el de su esencia y que se corresponde con el *círculo de los procesos inmanentes, efecto de las fuerzas existentes en ese fondo básico*<sup>794</sup>:

$$J = \nabla \times V$$

No hay nada mas allá de la naturaleza primal (WA;III,12). Puede benévolamente aceptarse que la ambigüedad queda resuelta si entendemos la divinidad, lo que es Dios, no quien es, nada” (WA, III,24, 60 y 86)

¡Aparece, como no podía ser menos la nada dinámica (**0**)! Dios aparece bajo esta descripción como una singularidad, de *la nada que deviene, con deseo, como la inmovilidad del eje de la rueda de la bicicleta, singularidad*, no lo olvidemos, que en sus radios, a los que miraba Plotino con otros ojos, deviene en giro.

Seria trivial, incluso entretenido, establecer la correspondencia entre las nociones de atracción en un ámbito y en otro y relacionar las expresiones que utiliza Schelling o la teología con las singularidades de Lautman clasificándolas incluso por número de fuerzas o principios. Se podría asignar la singularidad *nodo* a lo existente cuando solo existe fuerza de contracción, o *centro* si solo existe movimiento de rotación o *silla* a cuando, como en el Ungrund existen dos movimientos más el de la unidad, u otros razonamientos parecidos. Seria simple establecer una tipología de los planos, los fundamentos y los fundamentos de los fundamentos en términos de singularidades, como Manuel De Landa hizo relacionando las esencias con los tipos de multiplicidad, pero evitaremos críticas como las de Sokal y Bricmont a Deleuze y Lacan pues el objeto de la tesis no es mostrar, que se puede extender los ejemplos de Deleuze a otras ramas

---

<sup>794</sup> Las dos fuerzas (atracción y repulsión) que identifica Schelling, en este contexto pueden ser puestas en correspondencia con el gradiente de una energía potencial, de la virtualidad del deseo de ser de Dios que, expresadas de modo parametrizado  $A(r) = \nabla V(r)$ ,  $R(r) = -\nabla V(r)$ , Que, por ser conservativas, en el interior de la esencia de Dios, no en la Creacion, no tienen curl, son irrotacionales, salvo en el origen, (el Ungrund) esto es:  $\nabla \times A(r) = \nabla \times R(r) = 0$



de las matemáticas ni muchos menos sugerir que en Schelling existe una intuición del tensor gravitacional. No es el propósito de la investigación, porque es vano propósito crear un “efecto halo” mediante el que ciertos aspectos de la Filosofía puedan aparecer reforzados por su expresión matemática, vicio del estructuralismo, ni utilizar las matemáticas para aterrorizar, vicio del vanidoso, por lo que tras mostrar que las ideas de Deleuze soportan un desarrollo en la teoría tensorial, volvemos el timón a la vía de la filosofía, sin haber alcanzado el concepto de Dios. Todavía.

### III

El lector de la teología *revelada* razona como razonaban los alumnos que comprobaban los libros de soluciones, de revelaciones cuando existían, para aprender de memoria la solución de un problema. Por el contrario, el alumno que busca solo una solución se transforma, siendo un caso ejemplar el de la tradición Zen, donde los esfuerzos del monje, pensando inmóvil, hasta la extenuación, en el koan, son recompensados en el satori:

Los artistas, los sabios, los filósofos trabajan duramente puliendo lentillas. No se trata sino de vastos preparativos con vistas a un acontecimiento que no acaba de producirse. Un día la lentilla será perfecta y ese día todos percibiremos con claridad la oscura, la extraordinaria belleza de éste mundo<sup>795</sup>

Al intentar solucionar las Ideas\_problema, nos hacemos mejores y con los conceptos creados hacemos el mundo más habitable, quizás más comprensible. Deleuze, que tendrá el valor de entregar su ejercicio, calificando a Dios de bogavante (¡Que valor!) no es pensador que compre el libro de las soluciones, salvo para tener con ellas hijos monstruosos. En su virtual *Libro de las soluciones no aceptadas de la Historia de la Filosofía* figura, en el apartado Dios *revelado*, el problema del Dios que está *en* el tiempo y entre ellas la “tercera versión” 1815 de Schelling.

En Dios hay necesidad y libertad... Hablando naturalmente la necesidad está en Dios con anterioridad a la libertad y en Dios mismo es lo primero y más antiguo (*Con ello se está expresando que en la esencia de Dios se encuentra el ser necesario, por lo pronto como Principio*)-- Aunque el Dios necesario es el mismo (derselbe) que el dios libre, no son idénticos (einerlei). (*Aquí se expresa que la esencia de Dios no es idéntica a la libertad de Dios, ausencia total de determinación*). Son dos cosas completamente diferentes lo que un ser es por

---

<sup>795</sup> Spinoza: filosofía práctica p: 23-24

naturaleza y lo que ese ser es mediante la libertad. Si ese ser fuera todo necesidad no sería nada mediante la libertad. (WA III, [6], 79)

Deleuze relee la solución con mucha desconfianza por su recurso: i) a la *trascendencia*. La Teología cristiana y el concepto de inmanencia han tenido una relación difícil,<sup>796</sup> pues ésta es un concepto indigerible para los teólogos cristianos para los que el Ser no está distribuido unívocamente, sino que se da en grados. (QPH?, 48). Las soluciones idealistas son soluciones jerárquicas, basadas en la existencia de un ámbito trascendente, al enigma de la realidad con dos polos. En uno de ellos se sitúa el Uno, inalcanzable y en el otro lo Múltiple, éste mundo. El Uno es anterior y puede pensarse sin lo múltiple; ii) la *eminencia* pues aquellos creen que el Ser de Dios es eminente y *distinto* al de las criaturas; y a iii) la *armonía preestablecida*, que no puede ser aceptada por los inmanentistas.

Deleuze, rechazando las jerarquías y la fundamentación en roca, concibe soluciones *relacionales* que se autosostienen, como los nudos borromeos, como las construibles con la triada de Spinoza que consta de: la sustancia, (*Dios*), la unidad del ser; *atributos*, formas; *modos*. Son las relaciones mutuas entre los elementos de la triada (sustancia-atributos), (sustancia-modos) (atributos-modos) las que deben ser explicadas. En la interpretación que Deleuze hace del pensamiento de Spinoza, “Dios produce una infinidad de cosas por virtud del mismo poder por el que existe”.<sup>797</sup>

No tendría sentido insistir en que piensan de distinto modo como Deleuze piensa de modo distinto a Spinoza por más que le admire. Deleuze razonando, advierte que lo que Spinoza va a llamar *Dios* en el primer libro de la *Ética*, su título, va a ser la cosa más extraña del mundo. *Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades y además es un Dios creador.*

Es que los temas de la creación o de la emanación no pueden prescindir de un mínimo de trascendencia, que impide al «expresionismo» ir hasta el fondo de la inmanencia que implica. La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión).<sup>798</sup>

---

<sup>796</sup> Ejemplos de conciliación con el pensamiento de Heidegger se encuentra en Hans Urs von Balthasar, *The Glory of Lord* Volume V. *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, Oliver Davies and Andrew Louth (San Francisco Ignatius, 1992)

<sup>797</sup> Gilles Deleuze, *Expresionismo en Filosofía*: Spinoza, trans, Martin Joughin (New York, Zone, 1990), p. 94

<sup>798</sup> Spinoza y el problema de la expresión p. 175.

Observa que en el solucionario tradicional, el poder de Dios permanece en sus criaturas, pero *parcialmente*, pues El no es idéntico con lo que ha sido expresado, aunque éstas no quedan aisladas de su productor y contienen en sí mismas la posibilidad de re-expresarse, salvo en la opinión de los ocasionalistas.

Piensa en una alternativa. Piensa en la *doble inmanencia* sobre la que reflexionaremos con un ejemplo social. Aunque Deleuze nos invita a no pensar en términos de Adán y Eva, hagámoslo solo en una ocasión para decir que los hijos son expresión de los padres y que en ellos se expresa una *difference*.

Por el hecho de *con\_vivir*, los hijos necesiten unas cosas u otras, los hijos demandan a los padres y la manifestación del placer y de la *jouissance* modifica la conducta de los padres. En la conducta de los hijos que han sido educados de una cierta forma se re-expresa a su vez la conducta de los padres. Se puede pensar en la conducta como expresión de una voluntad y como re-expresión de lo que ha venido siendo recibido afectado inmanentemente por las variadas expresiones

Deleuze distingue entre *modos intrínsecos* y *extrínsecos* y toma de Spinoza la idea de que cada atributo es *intrínsecamente diferencial*. Cuando plegamos el pensamiento de Deleuze con los idealistas lo hacemos con una tradición que tiene en su presente, ésto lo enseña Deleuze, su pasado y concretamente a Santo Tomás. Para ellos Dios no existe en el mismo sentido que los entes. Una orquesta no existe en el mismo sentido que *un* instrumento (eso sería univocidad) pero tampoco la existencia de éstos está completamente separada de la de Dios, como la de los instrumentos no está completamente separada de la orquesta (ello supondría equivocidad). Cuando se pliega el idealismo alemán y su concepto de *nada dinámica*, con las soluciones materialistas se encuentra el polizón de la trascendencia. El fondo de aquella idea es un Dios que se autodescentra en su Ser, haciendo surgir un vacío, una *nada viviente*, que anhela ser llenada por su fundamento, la Naturaleza de Dios. Schelling asocia el concepto al sentido del anhelo, del deseo del eterno Uno al dar nacimiento a Si mismo<sup>799</sup> que es una visión que repudia el materialismo.

Para proponer un concepto coherente de Dios *nos forzamos a leer una vez más el enunciado* y vemos con el horror del alumno apurado que debemos, además incluir en el

---

<sup>799</sup>FS, 34.

concepto no sólo el **comienzo** sino el final, y quizás el **final**. Schelling ha descrito con belleza y detalle el **comienzo**, pero guarda silencio sobre el final. ¿No entregó por eso el examen?

Uno de los últimos versos de Brunilda es: *Ruhe, Ruhe, du Gott, Muere en Paz, Dios!* que abre la realización del deseo de Wotan de asumir libremente su muerte. De modo simétrico a como por la libertad y la palabra se crea el mundo bajo el dominio de Cronos, y en el se manifiesta un Dios revelado, si existe un fin definitivo, mas allá del eschatón, se producirá también mediante un acto de libertad.

Puede suceder que exista una catábasis hacia el fin, una progresiva convergencia de líneas de fuga, que habiendo partido del polo, del ¡Hágase! superado un ecuador convergan, ajenas a un destino que existe desde el Comienzo, si el deseo de Dios contenía la voluntad de fin, hacia el Gotterdammerung. Surge de nuevo la cuestión que ocupó a Grecia: ¿Puede surgir de lo que ya existe la nada? ¿Puede triunfar todavía? La Cosmología, sobre todo después del desarrollo del concepto de *entropía* ha pensado mucho en ello como lo hizo la Teología al pensar en el Juicio Final. Estamos recorriendo con Deleuze la filosofía de la diferencia que puede ser descrita con los versos de Robert Frost como: “El camino menos transitado” en el que, también, hay final. El matemático, para encontrar la singularidad del sistema diferencial que representara a Dios necesitaría las condiciones de contorno iniciales y finales.

Para un teólogo la pregunta clave sería: ¿Podría optar Dios por dejar de existir como optó por existir? Una cosa es admitir que, en el estado de Naturaleza de Dios, siendo El plenamente libre pudiera decidir expresarse o no expresarse, ya ha sido aceptado, y otra distinta es que, *ya existiendo*, habiendo abierto la diferencia radical, ésta se cierre pues el cierre debe ser componible con su Palabra. No es irracional pensar que el Dios Revelado como principio tenga *todas las posibilidades de elegir, en el Cosmos, menos una* la de no ser, pues ese efecto no puede suceder en el Cosmos como en el no hay círculos cuadrados ¿Es posible retornar de la radical *diferencia* a la *Unidad* de la *perpetua identidad retornante*? ¿Es posible que para encontrar la solución no haya que atender al Logos, sino al corazón de Dios, que estemos viviendo en Su latido? ¿Es posible que lo más radical en el mundo sea la Diferencia y que en la esencia de Dios sea la Identidad? Abordamos la fase final con el que vamos a intentar ofrecer un concepto coherente de Dios utilizando categorías deluezianas, superando la minimalista definición de Deleuze.

## 6.4 PENSANDO EN DIOS CON DELEUZE

### 6.4.1 LA PARADOJA MUDA DE DIOS

Deleuze mira el mundo, y lo encuentra vacío de Dios, como el mercado al que descendió Zaratustra y nos sorprende una vez más escribiendo que Dios, *el mayor de los bogavantes*, ha muerto y que nos ha dejado como herencia los *juicios de Dios*, nombre que otorga a las distribuciones:

“Toda materia, todo cuerpo organizado, son juicios de Dios”. (MM, 48)

Podría parecer que piensa que las diferenciaciones del campo de lo virtual pueden ser calificadas de juicios de Dios. Interpretar el concepto de Dios que existe en Deleuze es delicado. Las relaciones de su pensamiento con la religión son muy escasas.

Las menciona al tiempo que trata otros problemas como sucede, sin ánimo de exhaustividad en: i) los regímenes de signos en *Mil Mesetas*;<sup>800</sup> ii) en *Fantasma y literatura moderna* contenida en la *Lógica del sentido*, cuando analiza el pensamiento del novelista y filósofo Pierre Klossowski; iii) el contexto de una exposición de las relaciones entre la razón y el cuerpo, donde afirma “Ya no se tiene ninguna necesidad de creer en Dios... la teología es ahora la ciencia de las necesidades no existentes”, (LS, 326) y también en; iv) *Cuerpo sin órganos*.

Aunque son escasas las referencias a Dios, la constancia e imaginación de los lectores ha encontrado conexiones curiosas con lo sagrado e incluso con otras sabidurías como las existentes entre el pensamiento de Deleuze y el Libro Tibetano de los Muertos.<sup>801</sup>

Fyodor Dostoyevsky en *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, (1863),<sup>802</sup> escribió: “Intenta ponerte a ti mismo la vasta tarea: no pensar en un oso polar, y verás que la maldita cosa viene a la mente cada minuto”.<sup>1863</sup> La ocurrencia ha sido estudiada en Psicología

---

<sup>800</sup> Ronald Bogue ha estudiado en *The Betrayal of God*, la lógica de uno de los regímenes allí incluidos, el de la traición, en la relación entre Dios y Jonás, lo que supone un análisis de la forma en que D&G analizan el profetismo judío. En la segunda parte explican la conexión entre el profetismo judío y el Edipo de Sófocles.

<sup>801</sup> N. Robert Glass. *The Tibetan Book of the Dead: Deleuze and the positivity of the second light*. Se establece una conexión entre las instrucciones del Bardo Thodol para tener una buena transición entre la vida y la muerte con un ensayo de Deleuze en el que analiza la novela *Viernes* de Michel Tournier que es un replanteamiento de *Robinson Crusoe*. Michael Tournier. *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*. Gallimard. Poche (1972)

<sup>802</sup> Cfr. "Suppressing the 'white bears'". apa.org. American Psychological Association. Retrieved 20 March 2015

y <sup>803</sup> fue divulgada en el ámbito de las ciencias políticas cuando George Lakoff, <sup>804</sup> un investigador en lingüística cognitiva, en su libro *No pienses en un elefante*, refiriéndose allí al símbolo del partido republicano en Estados Unidos, invitaba a los demócratas a pensar la forma en que los republicanos han utilizado en el debate político, con ventaja, los marcos mentales y las narraciones.

Si se quiere plegar el pensamiento de los idealistas sobre el de Deleuze, al estudiar sus ontologías, sus visiones sobre la Creación, aunque se pretenda evitar el tema de Dios, por la falta de interés de Deleuze, el efecto irónico es que el concepto vuelve, como sucede al leer a Nietzsche, que por imponer una narrativa sin Dios hace que éste vuelva a la mente.

Quizás la más conocida de las metáforas que utiliza para describir a Dios es la que se utiliza en el tercer capítulo de Mil Mesetas. *Dios es un bogavante* o una doble-pinza, un doble-vínculo. Utiliza aquí como propiedad característica la del *doble vínculo*, un término feliz que difundió Gregory Bateson desde Palo Alto, formando parte del *Colegio Invisible*, del que formó parte Paul Watzlawick.<sup>805</sup> Es muy comprensible que un pensador interesado en el pensamiento estoico, dada la difusión de las ideas de Palo Alto entre los psiquiatras y dada la coautoría del libro con Guattari mencionara éste concepto, aunque hubiera sido más lógico que apareciera en el famoso capítulo los lobos que entre las ideas del profesor Challenger.

Bateson utilizó inicialmente el concepto para comprender mejor los fenómenos sociales, pero luego lo amplió a todo tipo de fenómenos incluso los biológicos y en el pensamiento sobre lo sagrado.<sup>806</sup> Deleuze en Mil Mesetas, en *La Geología de Moral* describe al profesor Challenger reuniendo libros de geología y biología y se refiere a la Tierra, como resultado de la Creación bíblica según la cual Dios la convirtió en siete días desde su estado de Tohu Bou, a aquel que conocemos un CsO. Describe un proceso de estratificación, de captura, que causa dos

---

<sup>803</sup> Cfr. Daniel Wegner (1989). *White Bears and Other Unwanted Thoughts: Suppression, Obsession, and the Psychology of Mental Control*. Viking Adult. Se desarrolla el concepto de los procesos irónicos.

<sup>804</sup> George Lakoff, *No pienses en un elefante*, Madrid: Editorial Complutense (2006).

<sup>805</sup> M Visser: "Gregory Bateson on deuteron-learning and double bind: a brief conceptual history", *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Summer, 2003. Vol. 39, Nº 3, pp. 269-278. También KOOPMANS, M. (1997): "Schizophrenia and the family: double bind theory revisited", *Dynamical Psychology*, [on line: <http://www.goertzel.org/dynapsyc/1997/Koopmans.html>].

<sup>806</sup> Cfr. Bateson. (1994): *El Temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa.; Bateson, G. (1997): *Espíritu y naturaleza*, Barcelona, Amorrortu; Bateson, G. (2000): *La Unidad sagrada*, Barcelona, Gedisa. BATESON, G. (1985): *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ediciones Carlos Lohlé

efectos, uno de codificación y otro de territorialización, como caso particular de la acción de dos operadores, lo que es equivalente a la coexistencia de *dos procesos*. (Como Schelling). Las instancias de los procesos son juicios de Dios y el total es el *Sistema de juicios de Dios*, con el que El crea la Tierra, poblándola con singularidades. Ahora bien, al mismo tiempo que eso se produce describe que: “El cuerpo sin órganos no dejaba de sustraerse al juicio, de huir y desestratificarse, de descodificarse, de *desterritorializarse*”. (MM,48), esto es de uir de ser especie.

Describe el pensador dos fuerzas una de atracción y otra de repulsión, antes las hemos codificado provisionalmente, desterritorializante, desestratificante, desmembradora (en términos teológicos demoníaca, en sus términos una fuerza que quiere instaurar el orden del Anticristo.

La acción simultánea de los dos principios produce estratos que van de dos en dos y cada uno es doble y cada uno de ellos presenta *una doble articulación*. *Nosotros asociamos cada articulación a una legalidad, la física y la de la libertad cuya combinación es una vibración*.

Cuando la doble articulación se expresa en el Cosmos, en el reino de Cronos, ya no se manifiesta como estratigráfica en sí, sino desplegada de modo temporal, constituyendo un orden, donde existe una primera articulación, con dos caras, una en su Afuera y solo cuando ésta ya ha sucedido la segunda. La primera articulación extrae *de los flujos* partículas inestables a las que *impone un orden* de uniones y sucesiones, códigos (aquí se recuerda la noción de una ontología de la violencia, que extrae, que impone al caos un orden). La segunda articulación crearía estructuras estables, como son los cristales y entre ellos y muy importantes los cristales de tiempo, las rupturas iniciales de simetría de las que todas las simetrías son herederas.

Al Tohu Bohu, con la vibración de la Palabra, que nosotros interpretamos como sometimiento a la doble legalidad de la physis y de la libertad, Dios va imponiendo orden y creando materias formadas, denominadas *contenido*, como las aguas o a las arenas en las que cabe apreciar sustancias (han sido extraídas) y forma (han sido ordenadas de forma de arena o agua). Algunas de ellas como la luz polarizada vibran, pero en un solo plano, sometidas a una única legalidad. Sin libertad. Una vez que existen y son estables son *expresiones* (término técnico después de su análisis de Spinoza) con el que se describe a las estructuras funcionales.

Expresar es cantar la gloria de Dios. Si todo estrato es un juicio de Dios no solo son las plantas y los animales, las orquídeas y las avispas las que cantan o se expresan, también lo hacen las rocas e incluso los ríos, todas las cosas estratificadas de la tierra. *Así pues la primera articulación concierne al contenido, la segunda a la expresión.* (MM, 51)

En un estrato hay dobles pinzas, doubles-binds, bogavantes por todas partes, .. Solo se les puede definir por oposición y de manera relativa, como fúntivos de una misma función, que se oponen el uno al otro.

Retenemos que la característica básica que Deleuze encuentra en Dios es la existencia de dos procesos que produce dobles articulaciones, una en el sentido de las superficies y otra en el de las profundidades, una en el de los sentidos y otra en el sentido causal, girando alrededor del eje, que les es ortogonal, ajeno, del acontecimiento.

#### **6.4.2 DIOS COMO GARANTE DE LA IDENTIDAD**

De las funciones, de la labor de Dios, del propósito de Dios, no destaca Deleuze su función de juez, como los teólogos medievales, sino que, en *El Pliegue* presta atención a la existencia singularidades, de especies, de determinaciones, en otras palabras, diferenciaciones y atribuye a Dios la misión de garnatizar el principio de identidad, de que una cosa diferenciada tiene esa identidad y no otra. Podrá el creyente reprochar a Deleuze que no le haya concedido el papel protagonista de garantizar la diferencia, como le podrá reprochar el ateo que le haya dado papel en la representación.

En todo caso, que el principio sea aplicable es importante para el filósofo, pues la aplicación del principio permite conocer la clase de los seres idénticos y su grito nos señala que están ahí, *aunque sean incognoscibles*, lo sucede incluso con la esencia de Dios.

Los Idénticos son una clase de seres, pero una clase de un solo miembro” “El principio de contradicción dice: que dos Idénticos distintos no pueden contradecirse el uno al otro y forman realmente una clase. Se les puede llamar “atributos de Dios”...Puesto que todas las formas absolutas que son incapaces de contradecirse pueden pertenecer a un mismo Ser. (PLI, 63)

Para los teólogos cristianos a las personas de la Trinidad, nombre de las relaciones inherentes a Dios, le preceden como elementos de su posibilidad. Padre Hijo y Espíritu Santo, que se pueden entender como clases unarias de Idénticos, con inhesión en la esencia, constituyentes de un ser dinámico, en cuyo interior sucede una danza.

Deleuze enseña menos la doctrina del Dios que danza y más la conducta del ídolo que amenaza. Su nombre es *Bahpomet*, dios menor de la antigua Babilonia, que surgió de las



sombras del olvido tras el interrogatorio al caballero templario Gaucerant durante la persecución de su orden por Felipe IV. Identificó con éste nombre ante los inquisidores a un ídolo con figura, mitad cabra, mitad humana. Tras el exterminio de su orden el nombre permaneció durante siglos, sepultado por el polvo hasta que Alphonse Louise Constant (1810-1875), el ocultista francés, lo popularizó con una representación en *Dogma y ritual de la alta magia* que publicó bajo el seudónimo de *Eliphas Lévi*. La figura fue utilizada por Pierre Klossowski (1895-2001) en la galardonada<sup>807</sup> novela *Baphomet*. Con carácter de novela gótica, y con un formato y un contenido transgresores, nos conduce hasta el siglo XIV, antes de la destrucción de los templarios, y a un ámbito intemporal donde los cuerpos de los caballeros coinciden con figuras de otras épocas como Santa Teresa, Federico Segundo Hohestaufen, el gran enemigo de los templarios o Nietzsche. Todos esperan la reencarnación, pero bajo el imperio de Baphomet, *el príncipe de las modificaciones*, que desvía *los soplos divinos* impidiéndolos encarnar en los cuerpos que habían sido asignados por Dios, siendo así el *enemigo del principio de identidad*. Bajo su poder ningún nombre propio se conserva y ninguna "alta idea de uno mismo" subsiste. *El Baphomet desarregla el logos divino oponiendo, a la armonía teológica, el desorden demoníaco. Con ello se presenta como el agente del retorno al Caos.*

Deleuze,<sup>808</sup> cuando trabaja con el texto, no presta atención a los aspectos estilísticos o a las descripciones de perversiones de la obra sino a las amenazas al principio de Identidad,

---

<sup>807</sup> La novela ganó el 14 de junio de 1965 el Premio de los Críticos en París, después de que Roger Callois dimitiera del jurado en desacuerdo por la concesión del premio, argumentando que la obra adolecía de errores de forma, insuficiencia estilística e imprecisión gramatical. En su explicación en *Le Monde* ofreció muchos ejemplos y entre ellos el repetido uso del "car en effet" cuyo uso en francés, según por ejemplo el *Bon usage de Grevisse* no es correcto.

Cfr. Ian James, *Evaluating Klossowski's "Le Baphomet"*, *Diacritics*, Vol 35, nº 1, *Whispers of the Flesh: Essays in Memory of Pierre Klossowski* (Spring, 2005), pp 119- 135.

<sup>808</sup> No es extraño el interés de Deleuze por Klossowski pues fue una figura relevante en el ambiente artístico y literario de la posguerra. Le conoció a los 18 años, en las reuniones que Marcel Moré. El 5 de marzo de 1944 participó en un debate sobre el mal y el pecado, a partir de la obra de Bataille en una reunión a la que asistieron Kojève, Klossowski, Maurice de Gandillac entre otras figuras. Años después Klossowski dedicó a Deleuze su libro sobre Nietzsche. "Nietzsche y el círculo vicioso" Lacan recomendó la lectura de *Sade, mi prójimo*, le dedicó un comentario en *Kant con Sade* y lo citó en el seminario *La identificación*. Fue comentado por Maurice Blanchot, Bataille y M. Foucault. Su padre fue un especialista en el arte del XIX y su madre la pintora Baladine Klossowska, que fue la descubridora del castillo en ruinas de Muzot, donde, tras ser precariamente rehabilitado, Rilke, amante en aquella época de la pintora, escribió *Las elegías del Duino* y *Los sonetos de Orfeo*. Pierre, introducido en el ambiente literario de París por Rilke, vivió con Gide, primero como secretario y luego como amigo personal. Se interesa por el psicoanálisis, escribiendo sobre Sade en la *Revue de Psychanalyse*, y luego como escritor traduciendo *Los poemas de la locura* de Hölderlin. Durante la Segunda Guerra Mundial permaneció en un noviciado primero benedictino y luego dominico que abandonó para publicar *La vocation suspendue* (1950), con la que hirió los sentimientos de sus amigos católicos. Conoció a su mujer (Roberte) en casa de Jean Wahl y después de su matrimonio escribe las muy difíciles *Roberte ce soir* y *La révocation de l'Edit de Nantes* y *Le Souffleur* con inclusiones de personajes dobles que lo hacen sumamente difícil de comprender. Deleuze no presta en *Logica de Sentido* especial atención a sus tomos sobre Sade o Nietzsche sino sobre Roberte y Baphomet.

ejemplarizadas en el personaje de Santa Teresa.<sup>809</sup> La santa anuncia que el cupo de los salvados ha sido alcanzado, lo que supone que todos quedan *liberados de juicio de Dios* e invitados a reencarnarse, incluso agrupados en nuevos embriones. En su estado de soplo quiere ser incluida entre las modificaciones para recuperar a un joven teólogo, parece que San Juan de la Cruz, produciéndose un juego de reencarnaciones tal que en la última de ellas Santa Teresa es Roberte y San Juan de la Cruz el marido que la cede a sus amigos. Este estado de retorno al Caos, descripción de un mundo donde las hebras de la diferencia han sido rasgadas es el que interesa a Deleuze.

¡Dios ya no puede garantizar ninguna identidad! es el orden del anticristo que se opone punto por punto al orden de divino. Está caracterizado por la muerte de Dios... el cambio de la función del lenguaje que ya no expresa sino identidades. (DR, 339-340)

En este escenario, Dios aparece como garante del principio de identidad frente a Baphomet. Con celebrada pirotecnia lleva Klossowski al extremo la crítica que la modernidad, incluido Freud había realizado sobre el sujeto y la identidad cartesiana. Frente al yo concebido substancialmente y principio de unidad y de identidad, transparente a sí mismo hasta el punto de que puede alcanzar la certeza de sí, se describe un sujeto más que escindido u opaco a sí mismo, más que muñeco de su inconsciente, como la encarnación de un soplo.

Leeremos con propósito filosófico, la construcción de Klossowski utilizando categorías deleuzianas. Del Caos son extraídas *especies*, por los juicios de Dios. En todas ellas existirá una primera *articulación*, la que hace que sean Principio; es la que les otorga la condición de *principio de algo*, de algo que tiene identidad, la primera articulación por ejemplo del devenir lobo. Dios garantiza su identidad,<sup>810</sup> que devenga como lobo y no como caballo. Klossowski describe de un lado, el ámbito de Baphomet, de puros alientos, (intensidades) que no dejan de tener singularidad, como *relaciones de fuerza*.<sup>811</sup> En cuanto ese ámbito está lleno de intenciones es un ámbito ético en el estado puro.

---

<sup>809</sup> Santa Teresa, debería haber llegado a este espacio el 4 de octubre de 1582. No habría sido el menor de sus méritos el haber conocido la fecha, como documenta su biógrafo Francisco de Rivera, al menos ocho años antes y haberlo anunciado en Medina del Campo. Quizás durante sus arrobamientos había visto este locus sine mundo. En su personalidad destaca su alejamiento de su identidad, su deseo de no ser ella, no Teresa de ella misma sino Teresa de Jesús.

<sup>810</sup> Cfr. F. J. Martínez Martínez. *Prospero en el laberinto*. Madrid. Dykinson. 2014. En el capítulo *La estetización del tema de las sibilas en barroco*, se expone, como la Iglesia a pesar de las limitaciones establecidas para la utilización de figuras de fuentes paganas y gentiles, permitió la utilización de las figuras de las sibilas, algunas de ellas para profetizar el advenimiento del Mesías y otras apocalípticas como la eritreá.

<sup>811</sup> Cfr. Estas relaciones han sido explicadas por Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía* y en *Diferencia y repetición* y desde la perspectiva de Klossowski en su charla: "*Nietzsche, politeísmo y parodia*", impartida en el Colegio de Filosofía.

Explica Deleuze éstos procesos utilizando nociones escolásticas y recurriendo como en otras ocasiones a los fuegos de artificio de la ironía muda (IntenCion /IntenSion). Un ejemplo del proceso sucede cuando “Teresa insufla (pasa intensidad) al cuerpo del joven paje, porque el Principe de las Modificaciones se ofrece a las intenCiones de los otros”.<sup>812</sup> (las cursivas y mayúsculas intercaladas son nuestras), lo que supone un paso “del signo al sentido”. En este submundo el verdadero sujeto es la intenSidad, simulacro, habitante del ámbito de Baphomet.

Trabajamos por tanto con un concepto de un Dios que *además* de poder ser descrito como un bogavante (doble legalidad) es el garante del principio de identidad (del devenir instanciado). Deleuze utiliza una noción antigua del concepto “como Descartes la había instaurado”<sup>813</sup> desarrollada por Leibniz que es la del conceTto, que no es un ser lógico, sino metafísico, que no es generalidad sino un individuo; que no se define por *atributos*, sino por *predicados-acontecimientos*. Nos ofrece la idea de que Dios mediante la doble legalidad establece diferenciaciones que pueden ser pensadas como concettos y no como conceptos lo que, por lo pronto abriría el camino al estudio a pensar en qué son diferentes las multiplicidades que describe a unos y otros.

Puesto que hay que alcanzar el concetto de Dios revelado y el de su esencia pensaremos en el *como* recomendaba Deleuze en su estudio de Leibniz<sup>814</sup>, teniendo en mente el *quod est* de Santo Tomas.

Este la distinguió de la existencia *quo est* enseñando que la diferencia entre ellas *es real*, pero no física, sino metafísica, no solamente mental. Es una afirmación de calado como señaló Urs von Balthasar, que basa en ella su concepción teológica.<sup>815</sup> El desafío es expresar la diferencia entre el *quo est* y el *quod est* del Dios económico y de la esencia de Dios en término de concettos.

La forma clásica, la escolástica de abordar ésta tarea pretende describir “la identidad de un término (lo definido) con dos términos por lo menos (los definidores o razones), que deben preceder a lo definido”. Remontando ésta cadena llega el filósofo a los *indefinibles*, “nociones primitivas simples”, que no son inclusiones recíprocas, sino autoinclusiones, como vimos en el

---

<sup>812</sup> LS, 344

<sup>813</sup> El Pliegue, p. 60

<sup>814</sup> Plí, p. 61

<sup>815</sup>Cfr. Rafael F Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia: Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomas de Aquino*.

capítulo anterior al estudiar las clases de seres que reconoce Deleuze “Son *idénticos en estado puro* cada uno de los cuales se incluye a sí mismo y nada más que a él”.<sup>816</sup> En nuestro caso y como hemos visto las *personas*, que son los nombres de las relaciones en el interior de Dios.

Enseña Deleuze: “Sin duda en lo absoluto Dios mismo asegura el paso de los Idénticos a los Definibles: *ésta constituido por todas las formas primitivas absolutas, pero es también el primero y el último definible del que derivan todos los demás*”.

### 6.4.3 DIOS BAILA LA QUADRILLA DE LANCEROS

Hemos explicado la concepción del Dios trino como *conjunto de formas primitivas absolutas*, que giran conforme a una perichoresis y también que Deleuze entiende a Dios como el primer y absoluto origen de la articulación de una doble legalidad (doble vínculo), la causal y la de la libertad. Nos preguntamos si es posible sintetizar los dos conceptos y nos preguntamos. Pensaba Schelling, como los herméticos, que el movimiento interno de Dios era un círculo, una especie de vals. No es claro. Nos preguntamos ¿Cuál es el baile que baila Dios?

Los hindúes han llamado *tándava*, a la danza que baila Siva, cuyo nombre sánscrito es Nataraja, sobre un enano. A Nietzsche también le parecían entretenidas éstas, en ocasiones crueles imágenes, el símbolo de la ignorancia humana. Su danza es la fuente del movimiento y su mano levantada que toca el tambor del que surgen las vibraciones que constituyen el Cosmos, conforme a sus ritmos, la fuente del movimiento. ¿Qué bailará Nataraja sobre la cabeza del enano?

Para proponer una respuesta cambiamos de tiempo y de mundo para situarnos en la Francia napoleónica. En el año 1795 se constituye, bajo ese nombre, la Escuela Politécnica, a la que se dio carácter militar en 1805. Desde mediados del siglo XIX es conocida como X por su símbolo, dos cañones cruzados. Es una escuela en la que se formaron los mejores matemáticos de Francia, Cauchy, Coriolis, Louville o Poincaré. En su baile anual, los alumnos bailan la *Quadrille des Lanciers*.

Lo mencionamos no por la simpatía que nos produce la danza que bailan los politécnicos, que también, sino por ser la danza que bailan los *bogavantes*.

---

<sup>816</sup> Pli, p. 62

En las traducciones del capítulo X de *Alicia en el País de las Maravillas*, que tanto leyó Deleuze se suele traducir el original por la *contradanza de los bogavantes* “¡No puedes hacerte una idea de lo graciosa que es la contradanza de los bogavantes!

Es una danza en la que, como remarca el Grifo ¡Cada cual tiene un bogavante de pareja!”. Intentaremos codificar, para finalizar el esfuerzo las figuras de ésta contradanza y con ello un concepto coherente de Dios.

#### 6.4.4 DIOS COMO INFINITO, POR SI MISMO

El pensamiento barroco consideró a Dios *un infinito por sí mismo* que excluye el todo y las partes y que la idea de creación remite a un segundo *infinito por la causa*.

Es éste infinito por la causa el que constituye todos y partes... Ya no es un conjunto sino una serie. ya no está regida por el principio de identidad sino por un nuevo *principio de similitud* u homotecia que señala una nueva clase de seres.

Surge tras SU Palabra, tras sus juicios, una clase, de múltiplicidades, en las que podemos pensar, junto a Deleuze, con las herramientas de las clases y la de las series. Mientras que los *elementos primitivos* eran *autoinclusiones*, *atributos* necesarios de Dios, predicados de un Ser absolutamente infinito, a medida que se despliega la Creación, esos elementos primitivos se constituyen en componentes de sucesivas relaciones. Existe, después de las diferenciaciones un tercer tipo de infinitos, series infinitas que convergen en seres con textura corporal.

El error de Malebranche es haber creído que vemos en Dios Ideas completamente desplegadas `pero incluso en Dios las nociones son pliegues que tapizan el entendimiento infinito. Así la tabla completa es: identidades, extensidades, intensidades, individualidades. (PLI, 68)

Deleuze describe cuatro inclusiones y cuatro infinitos: el conjunto infinito de las *formas primitivas (Dios)*<sup>817</sup>, las series infinitas sin límites (extensiones); las series infinitas de límites intrínsecos, las intensidades, los soplos; las series infinitas de límites extrínsecos de las cosas (El mundo).

---

<sup>817</sup> Cfr. Se debe ser cuidadoso al hablar de las propiedades o de los atributos en el ámbito de lo infinito, en el ámbito de Dios. Conforme a la concepción aristotélica se distingue el atributo o *predicado por sí mismo* del mero predicado, siendo un ejemplo del primero trilateral y del segundo rojo. Los predicados nunca son atributos salvo en el caso de las formas infinitas o primeras quiddidades, e incluso en éste caso son más bien condiciones de posibilidad de la noción de Dios y no relaciones que que condicionen toda relación posible.

A diferencia de Leibniz que incluye en su sistema a Dios,<sup>818</sup> Deleuze se refiere a El en una ontología con la que no pretende crear un sistema. El primero en la Monadología *exige lógicamente* la existencia de Dios, y no sólo la presupone o la contiene, como señala el profesor Gustavo Bueno<sup>819</sup>.

Un universo monadológico, una monadología absoluta, exige la tesis de la existencia de Dios como mónada suprema. Queremos decir con esto que la idea de Dios de la Monadología no es un residuo teológico que, procedente de la Tradición, haya permanecido en la monadología buscando su redefinición en términos no teológicos. (Ibid 31)

En efecto, la unidad del universo U, puesto que cada mónada no puede derivarse de ninguna otra, (lo que significa: o bien que hay que considerarla como derivada de la nada, es decir, creada, o bien que hay que considerarla como primitiva, es decir, como dada y no construida gnoseológicamente), sería una unidad puramente externa (la unidad de un agregado de átomos) si las mónadas, al ser creadas, no hubieran sido creadas precisamente teniendo en cuenta su conexión con todas las demás, aunque sin derivar en modo alguno de ellas. La realidad de un universo monadológico nos pone, según esto, delante de un conjunto de mónadas dadas (como una cuestión de hecho, puramente factual, gratuitas, no construibles) independientes las unas de las otras, pero, a la vez, como un conjunto de mónadas que, aunque independientes y heterogéneas (discernibles: cada una es, pero de modo particular y diferente), no son arbitrariamente diversas, sino que están ajustadas las unas a las otras. La independencia absoluta que les conviene y su «soledad inaudita» queda compensada por su interconexión mutua.

*Pensamos en un concetto de un Dios, entendido, trino, cuya esencia esta formada por relaciones diferenciales (personas), impulsada por la voluntad de ser, que se diferencia por dos comienzos (es un bogavante) que está presente como parte vital en la articulación de todos los seres con su fundamento. Lo resumimos, por último, ahora codificado.*

---

<sup>818</sup>Lo hace con justificación débil dando la cuestión por concedida, usando cuatro argumentos en los que no fuerza el pensamiento y contra los que, en expresión de Russell, embiste Kant. Era creyente, estaba impregnado de escolasticismo, desarrolló su obra conciliándola con los criterios de su corresponsal jesuita y no era persona con carácter para plantear ese debate. Dijo B. Russell, autodeclarado especialista en su pensamiento, que hay dos Leibniz, el políticamente correcto y el valioso (esotérico), muchas veces no publicado. Aunque lo considera uno de los máximos intelectos de todos los tiempos, cree que como ser humano no fue admirable, ridiculizándolo por mezquino ( Cfr. Historia de la Filosofía, pp 510-520), por su voluntad de agradar, a diferencia de Spinoza, por la que no publicó importantes avances en lógica matemática, por falta de seguridad en sí mismo como tampoco publicó ideas sobre el libre albedrío, y Russell sentencia que Leibniz, *cuidadosamente*, se abstuvo de publicarlas. En su descargo el mismo Russell menciona, en otro momento, que Descartes no publica “*Le monde*” porque había opiniones que habrían sido heréticas (La infinitud del Universo).

<sup>819</sup>El profesor G. Bueno afirma que la Monadología tiene que construir internamente la idea de Dios para dar cuenta de la unidad racional del mundo creado. Pero una cosa es exigir la existencia de Dios y otra exigir la existencia de Dios como mónada suprema, paso que se contiene en la Monadología.

Sea  $\frac{d\{\mathbf{E}(\mathbf{D})\}}{dw}_i = \mathbf{persona}_i$  la expresión de su esencia. Su relación con el infinito la muestra Deleuze en El Pliegue:

$$\frac{\overrightarrow{d\{\mathbf{D}\}}}{dw} = \frac{\infty}{1}$$

Sea la *nada viviente de la libertad*  $L$  la expresión del *Ungrund* de Dios. Como determinación recíproca es  $\frac{\partial L}{\partial \mathbf{p}}$  Se diferencia por una operación  $\mathbf{p} \cdot \nabla L = \mathbf{J}$  conforme a dos principios, uno de atracción y otro de repulsión<sup>820</sup>

*La forma de la contradanza que genera ese rotacional, la danza que bailan los bogavantes, en la metáfora de Deleuze, la danza de la perichoresis se puede codificar:*

$$\frac{\overrightarrow{d\{\mathbf{E}(\mathbf{D})\}}}{dw}_i = \mathbf{persona}_i = \mathbf{J}_i$$

Con lo que:

$$\frac{\partial}{w} \nabla_{\mathbf{x}} \frac{\partial L}{\partial \mathbf{p}} = \frac{\overrightarrow{d\{\mathbf{E}(\mathbf{D})\}}}{dw}_i = \frac{\infty}{1}$$

No diría nada ni a Santo Tomás ni al creyente ni a Dosyoyeski ni a Unamuno, ni casi a nosotros, por más que tenga la frialdad mortal de la coherencia.

En categorías de Deleuze.

---

<sup>820</sup> Si se desarrolla el término de la izquierda, las diferencias recíprocas en la esencia de Dios tomadas ahora como multiplicidad de participación codificando que la naturaleza esencial del fundamento es la vorticalidad, el círculo de movimiento incesante, como procede en Matemáticas por el rotacional del campo de “intenciones de los soplos”, los efectos de los principios existentes en el Grund de Dios obtenemos  $(d\{\mathbf{D}\})/dw \cdot \nabla_{\mathbf{x}} \mathbf{V} = \mathbf{J}$  donde  $\mathbf{J}$  es la descripción del rotacional, del torbellino de la danza que explicamos en el capítulo anterior. El campo  $\mathbf{J}$  describe la tendencia al movimiento circular que existe en la esencia de Dios, su moverse en círculo, hasta que por acción de la libertad dijo ¡Hagase! La expresión que codifica la relación del Ungrund con el Grund es:  $\partial L / \partial \mathbf{p} = \mathbf{p} \cdot \nabla L = \mathbf{V}$

*El Dios revelado es una multiplicidad de sentido, diferenciación de la esencia de Dios, la Trinidad, que es una multiplicidad virtual, fundamentada en un primer y ultimo definible formado por dos **comienzos**, cuyas diferenciaciones llamamos juicios de Dios, y que es la garantía de identidad de la **diferencia**.*

Es una manifestación de que, si se aborda el problema de Dios sin fe, se puede disfrutar, el estudio puede ser alegre *e incluso generar risa*, como la lectura de Nietzsche a Deleuze, pero que con ello no se baja al barro de la historia ni al de la frontera que separa a Dios del ser humano. Dios, de estar, está más allá de la grieta, está en el final del sendero que en el sentido de la diferenciación parte de nuestra conciencia de un tiempo curvado.

*Si Dios existe.... todo esto ni es alegre, ni da risa, ni es útil.*

Si el Dios cristianos existe envió a su Hijo, a una de sus personas, encarnado a morir por culpas que no eran suyas. No se puede leer con alegría. No causa nada de risa.

*Nos acercaremos a los juicios de Dios en los siguientes capitulos, acercándonos a algunas de las formas del sufrimiento humano.*

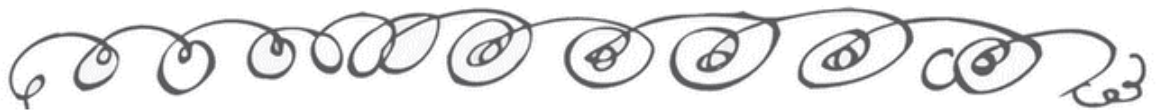


## CAPITULO 7. EL SUJETO BIEN TEMPERADO

No por desafortunado conocimiento del inglés sino con afortunada astucia se tradujo, así preferimos creerlo: “Begin the beguine” como “Volver a empezar”, cuando la traducción literal y desveladora hubiera sido consistente con la del sentido querido por el letrista de Cole Porter: “When they begin the beguine”.

Cuando ellos comienzan a bailar el beguine / retorna el tan tierno sonido de la música.

Deleuze refiriéndose al episodio de la magdalena, glosando a Proust, mostró cómo el tiempo se curva, cómo retorna. El alma se pliega y en sus vueltas existe el ritornelo, el retorno de lo que ya no somos *retorna en nosotros*. Al describirnos los pliegues del alma, en el capítulo segundo de *El pliegue*, incluye tres figuras de Klee, la primera es la línea activa, cuyo agente es un punto en movimiento, la segunda consiste en ésta misma línea con unas formas de acompañamiento, que recuerdan al dibujo de la Figura 7.1



**Fig 7.1 Esquema en la caratula de El clave bien temperado**

El trazo de la Fig 7.1 aparece en la portada original de la partitura del “Das Wohltemperirte Clavier”, conocida como “El clave bien temperado”, de Johann Sebastian Bach. Contiene la obra 24 grupos, cada uno de ellos constituido por un preludio y una fuga en la misma tonalidad. Se comienza con la de do mayor, seguida de la de do menor, continuando con los sostenidos, y luego con las siguientes notas, hasta llegar al Si, con un total de 48 preludios y 48 fugas.

Su composición supuso un prodigio de ingenio. En los instrumentos afinados conforme a la escala de Pitágoras, ésta se dividía en partes iguales con la razón de 3/2. La misma composición interpretada en otro tono sonaba terriblemente desafinada, lo que era especialmente molesto en las piezas con acompañamiento vocal pues el tono de las voces masculinas y femeninas difiere en promedio en una octava, lo que hacía imposible la armonía salvo en piezas muy simples. Existe una forma de afinar el instrumento, el *clavier*, nombre genérico de los teclados, distinta a la pitagórica, que consiste en que el intervalo entre dos teclas contiguas sea siempre el mismo, de modo que los intervalos de medio tono sean iguales, doce intervalos logarítmicamente idénticos. Con ello queda bueno el temperamento del instrumento.

En un instrumento que por esa industria ha quedado bien temperado, en cada escala existe su propia combinación de razones, de modo que el sonido de una tecla suena en ocasión, alegre, en otro melancólico, dependiendo del acorde del que forme parte, dando lugar lo que en idioma alemán se conoce como “Affekt”, lo que sentó las bases de la posibilidad de convertir en ciencia la producción de emociones con la música.<sup>821</sup>

Andreas Bötticher ha estudiado y desarrollado una teoría de los afectos en la música de Bach sobre la base de decodificar la figura anterior, sosteniendo la tesis de que el trazo no es un mero adorno de la carátula sino una clave de su contenido. Hoy, en los creadores, surge la cuestión de cuál es el instrumento, ya temperado, más adecuado para cada propósito, pues en un piano, la pulsación ofrece unas notas, pero no otras, a diferencia por ejemplo de las posibilidades de continuidad que ofrece un violín, lo que es fundamental cuando se quieren provocar las emociones, como buscaba Varese, que llegó a utilizar en sus obras hasta la sirena de los bomberos. A nosotros nos ocupa una reflexión sobre los sujetos, en vez de sobre los instrumentos.

---

<sup>821</sup> Mattheson, Johann. 1981. Johann Mattheson's *Der vollkommene Capellmeister*: A Revised Translation with Critical Commentary, edited and translated by Ernest Charles Harriss. *Studies in Musicology*, no. 21. Ann Arbor: UMI Research Press.

## II

Anne Sauvagnargues sitúa en el corazón del empirismo trascendental su concepción del sujeto<sup>822,823</sup>. Puesto que con Deleuze, vamos a estudiar las formas en que un sujeto puede estar mal afinado, mal acordado, hacemos un breve excursu para repasar su noción de sujeto.

Se piensa en el “en coordenadas inmanentes [recordamos aquí la noción de Gauss] y no como una sustancia trascendente; no preexiste sus condiciones individuales de individuación y debe ser considerado variable y plural”<sup>824</sup>

Los sujetos, como los teclados, así lo descubrió la crítica, no se describen bien bajo la unidad, sino que deben constituirse y su resultado puede ser un sujeto bien o mal temperado. Puede surgir, producirse, un sujeto desafinado como los que dignificó Juan Vallejo Nájera en *Concierto para instrumentos desafinados*, que, aunque mal acordados pueden dar notas de dignidad y de grandeza. Pueden también los sujetos desafinarse por la edad o el sufrimiento, perdiendo progresivamente sus cuerdas y pueden también ser durante toda la vida instrumentos feroces, para su mal y su bien y para el de los demás, personas “de una sola pieza”, monocordos, como también pueden ser, como los pianos D-274 de Steinway, instrumentos con muchos recursos.

*Pianomania* es el nombre de un documental austríaco alemán de 2009 donde se muestra el complejísimo problema de la selección del mejor piano para cada ocasión, problema equivalente en lo musical al de la elección de la mejor persona para cada momento. Siempre es difícil, aunque haya personas, como Tomas Moro o Marco Aurelio, que fueron siempre buenos, instrumentos para toda ocasión.

Nos planteamos ¿Cómo a partir de lo dado, puede constituirse un sujeto? Y luego y muy especialmente, leyendo a Deleuze, ¿Cuál es el temperamento de un sujeto bien temperado? De nuevo ante nosotros el problema de la génesis, el de las condiciones de su aparición, de nuevo la relectura de Hume, de nuevo el problema de la medida, del ritmo y de la relación entre lo que es y lo externo, el problema de la medida.

---

<sup>822</sup> (Bryant,2008) y (Hughes, 2009) destacan en sus desarrollos del concepto matices alternativos.

<sup>823</sup> Descartes utilizó la duda, más metódica que escéptica para identificar un *sujeto trascendente*, que deviene dudando. El mundo aparece como ob-jectum frente al sujeto que sólo puede conocerlo en sus representaciones, mediante los fenómenos.

<sup>824</sup> Sauvagnannes, ET, p 17

Gilles Deleuze estudió con atención y tempranamente (1953) a David Hume en *Empirismo y subjetividad*. En el capítulo primero del *Problema del conocimiento y problema moral* se pregunta intentando responder a la pregunta: «¿Cómo una colección deviene sistema?» (ES, 12) ¿Cómo el espíritu deviene sujeto?

El objetivo es sustituir una psicología del espíritu por una psicología de las afecciones del espíritu» identificando como pregunta principal un problema genético: “¿Cómo el espíritu deviene *sujeto*? (ES, 13) pensando que “Lo dado ya no está dado a un sujeto; *el sujeto se constituye en lo dad*. (ES, 93)

Es lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio sin identidad ni ley. Se hablará de imaginación, de espíritu, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como ésa (ES, 93)

Elogia al asociacionismo, cuya “sutileza [es] irremplazable” (DR, 121) como teoría de las relaciones y el tránsito entre las excitaciones y las ideas:

Pero entre el flujo ilimitado de percepciones separadas (mens momentánea) y las ideas sistematizadas de una subjetividad constituida –o según la terminología corregida de Diferencia y repetición, entre el en-sí de la repetición material que “se deshace a medida que se hace” y el para-nosotros de la representación que no la deja ver–, se halla la *diferencia* que el espíritu contemplativo sonsaca a ese “entre-dos”: la relación como fruto de una pretensión –el para-sí de una síntesis pasiva– que, en un estado de cosas AB, lleva la imaginación a esperar la aparición de B cuando aparece A.<sup>825</sup>

En la escritura a varias manos de Deleuze<sup>826</sup> y Guattari se estudia al sujeto en la frontera entre la Filosofía y la Psicología en un momento en que el sujeto se encontraba en crisis.

En el siglo XX, en la filosofía continental, la noción de la subjetividad evolucionó hasta encontrarse en una situación tan precaria como aquella en que estuvo la de sustancia en el siglo XIV. Mientras que algunos la han intentado reconstruir (fenomenólogos y neomarxistas), otros han pretendido deconstruirla (Heideggerianos, Foucault y Deleuze).<sup>827</sup>

Deleuze lo concibe como *un proceso* y a la subjetividad como: “movimiento de desarrollarse a sí misma.” (ES, 91), cuando teoriza sobre el sujeto y la subjetividad, a diferencia de Althusser quien teoriza la subjetividad sin un sujeto.<sup>828</sup> Diferencia el Yo [Je] universal y el

---

<sup>825</sup> Canavera, 2012, p. 128

<sup>826</sup> Cfr. Michel Botto. *Sujeto e individuo. En el pensamiento de Gilles Deleuze*. Tesis de doctorado UAM, 2011. Simón Viñas, Ana María. *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze*. 2009. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía Castellanos Rodríguez, Belén. La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente. 2011. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía

<sup>827</sup> Cfr. Pardo, 2014, p. 23

<sup>828</sup> Badiou, Alain (1998). *Althusser: Subjectivity without a Subject, en Metapolitics*, Nueva York: Verso 2005

mí mismo [moi] individual, pasivo que hemos descrito en Fichte y en *Diferencia y repetición* escribe sobre el Yo [Je]:

Yo siento más profundo que las vivencias cotidianas del mí mismo [moi], “emoción verdaderamente primaria que en un principio no siente más que intensidades, devenires, pasos” (AE, 27).

Su originalidad no radica en ésta distinción, lacaniana, sino en el tratamiento de las fuerzas inmanentes y en su consideración de cómo afloran en lo patológico las disonancias, especialmente en las neurosis y las perversiones, cuya génesis explica sin utilizar categorías psicoanalíticas.<sup>829</sup>

Conviene des\_plegar el pensamiento de Deleuze, diferenciando cuando escribe a cuatro manos, del de Guattari y cuando escribe solo con las suyas, si se quiere, como conviene, plegarlo con otros pensadores que abordaron el mismo problema, como fue el caso de M. Foucault.

Este fue catedrático de *Historia del pensamiento contemporáneo* en el Collège de France (1969) y un pensador muy original<sup>830</sup> cuyos estudios sobre el poder, la locura y las instituciones psiquiátricas hoy se consideran fundamentales. Conoció y citó apreciativamente y con continuidad a S. Freud en *Introducción a “Le Rêve et l’existence” de Binswanger*, en *Maladie mentale et personnalité*, en *La psychologie de 1850 a 1950* y en *La recherche scientifique et la psychologie*. Más adelante su adhesión amainó y en *Historia de la locura*, con 46 entradas referidas al pensamiento freudiano, no es ya el maestro vienes la referencia básica.<sup>831</sup>

Deleuze le entendió bien, porque entre otros saberes también tuvo el del Psicoanálisis, que explicó en sus clases en el Liceo de Orleans (1952-1955). La primera obra en la que incluye referencias a Lacan,<sup>832</sup> al que conoció personalmente en 1967 en Lyon, es *Lo frío y lo cruel*

---

<sup>829</sup> En Conversaciones señalaba: [ ] j’en propose des concepts presque bruts, tandis que les autres travaillent avec plus de médiations. Je n’ai jamais été touché par le dépassement de la métaphysique ou la mort de la philosophie, et le renouement au Tout, à l’Un, au sujet, je n’en ai jamais fait un drame. Je n’ai pas rompu avec une sorte d’empirisme, qui procède à une exposition directe des concepts. *Je ne suis pas passé par la structure, ni par la linguistique ou la psychanalyse*, par la science ou même par l’histoire, parce que je crois que la philosophie a son matériau brut qui lui permet d’entrer dans des relations extérieures, d’autant plus nécessaires, avec ces autres disciplines. »)» P, p.122; trad. cast. pp.144-145 (El énfasis es nuestro).

<sup>830</sup> Cfr. “Algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural”... “otros que es un simulador que no puede apoyarse en un texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos”, pero tampoco forzado “...otros, por el contrario dicen que algo nuevo, profundamente nuevo ha nacido en la Filosofía” Deleuze, Gilles, (1986), *Foucault*, Les Editions de Minuit, París. [Foucault Trad. José Luis Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987, p.27]

<sup>831</sup> Salcedo, 2011, passim.

<sup>832</sup> La relación entre Lacan y Deleuze ha sido muy estudiada: David-Menard, 2005, p. 17, Dosse, 2007, pp. 224-225.

(1967). En una primera época le mostró su admiración (Roudinesco, 2002, 45) y lo defendió cuando fue alejado de la ENS. En aquellos años Lacan se refirió a él como “nuestro amigo” y admiró su obra. Más adelante, cuando Deleuze desarrolló junto con Félix Guattari una propuesta alternativa a la lacaniana, el “esquizoanálisis”, en obras como *El Anti Edipo* o *Capitalismo y esquizofrenia* se distanciaron, y todavía más con la crítica de Deleuze a la sectaria política universitaria desarrollada por los lacanianos en la Universidad París VIII.

Aunque en algunas ocasiones se ha interpretado el *Anti Edipo* como un libro antilaciano, las notas de Guattari no lo presentan así y muestran que al principio no hubo hostilidad, sino que la lógica de su investigación les condujo a enfatizar los peligros de una interpretación ahistórica del significante.

Concretamente:

No se cuestiona el que seamos muy deudores de Lacan, una vez que hemos abandonado nociones, como la estructura, lo simbólico o el significante, que están enteramente maliciadas (mauvaises), y para las que el mismo Lacan ha conseguido siempre torcer su cabeza para mostrar su lado inverso. (Deleuze, 1990, 28)

D&G y Deleuze estudiaron modos privilegiados en que aflora lo patológico en tipos característicos de constitución de la subjetividad. En *Mil Mesetas* exploran las neurosis y las psicosis y relacionan su génesis con las operaciones de sustitución de la ausencia y el sadismo y el masoquismo a través de formas de simetría. En nuestros términos por la forma en que se produce el pliegue del plano de la subjetividad, por la forma en que se produce el hojaldrado, el plegado.

La fantasía no se limita a consumir un deseo de forma alucinatoria.; su función resulta más bien similar a la del esquematismo trascendental kantiano: nuestro deseo está constituido por una fantasía que le proporciona sus coordenadas, es decir que literalmente «nos enseña que hay que desear»... sirve de intermediaria, proporciona un esquema conforme al cual algunos objetos positivos de la realidad pueden funcionar como objetos del deseo capaces de llenar los huecos abiertos por la estructura simbólica formal.<sup>833</sup>

Piensen en el sujeto con elementos de la teoría psicoanalítica, incluyendo su evolución lacaniana, que Guattari conocía profundamente por su relación de cercanía con Lacan. Profundizan en el modo en que el deseo, concebido como agenciamiento, desempeña un papel esencial en la construcción de la identidad del sujeto.

---

<sup>833</sup> AFAN, p. 13

Al juzgar el pensamiento de Deleuze cuando piensa, colaborando con Guattari en Freud y en Lacan no se debe pedir a D&G, no lo haremos, la consistencia que faltó a Lacan. La obra de Lacan, desde sus comienzos, hasta “el ultimísimo Lacan” es un “work in progress”, que, en su última época presta atención a un objeto dentro del sujeto, el agalma o tesoro secreto, aquello que en mí es algo más que yo y gracias a lo que me considero digno del Otro. El deseo realizado (escenificado) en la fantasía no es el deseo del sujeto, sino el deseo del otro y la fantasía es una respuesta al enigma ¿Che vuoi? Es el mismo grito que elevan los seres del Dios de Schelling ante un *dios afónico*. ¿Qué quieres? Pero nadie responde, porque el *Actor* está afuera.

## **7.1 EL AFUERA EN PSICOLOGIA**

Michel Foucault reclamó una [nueva] forma de pensamiento...el “*pensamiento del afuera*” y se hizo acompañar por Blanchot, Sade, Hölderlin, Artaud y Bataille. No es el suyo el viaje de un emigrante que pueda ser descrito con términos derivados de *trans* o de *ultra* o de *über*, como hizo el último Rilke al emplear los términos *übergestiegen*, *überschreiten* o *übersteigen* para indicar lo superado o rebasado. Es el viaje de un nuevo Admunsen que siempre piensa en volver a donde partió.

Con mejor voluntad que claridad los profesores franceses nos señalan que el afuera, el más allá, no designa lo lejano, sino el «entredós» mismo, «constitutivo de todo estrato», el lugar donde lo pensable y lo impensable se vuelven «indiscernibles», (Deleuze, 1987, 25) un lugar de articulación. Es el lugar donde se despliega un «juego de fuerzas», (Deleuze, 1987, 116), el lugar del puro devenir. Para el marino el más allá de su barco es la vela, es el lugar donde se articula el viento cambiante con las velas y el casco que flota sobre la laguna. Para el clínico el más allá del obsesivo es el de la articulación de las fuerzas que le asaltan, el de la articulación con lo real. La descripción del afuera corresponde a la poesía y a la música

Occidente ha privilegiado que pensemos en términos de materia-forma y ha postergado un pensamiento apoyado en otras categorías como, materia-vida-espíritu. La lógica de la representación no permite tratar debidamente el fondo caótico de fuerzas que existe detrás de las cosas y menos su articulación. Es preciso recurrir a otros instrumentos.

Cuando Debussy decidió componer *El mar*, se retiró a las montañas de Borgoña, porque pensaba que "mi viejo amigo el mar, siempre innumerable y bello", no era allí sino un recuerdo.

De aquel modo, por ser un recuerdo, como el de un amor perdido, podría recrear su fuerza original y no solo los movimientos visibles de su superficie. Cuando lo concluyó, en un período también tormentoso en su vida, en el tercero de los movimientos, *Diálogo del Viento y el Mar*, se hace audible, al menos en la dirección de Celedibache, una fuerza que no sería audible por sí misma, en presencia del mar, a saber el tiempo, la duración y aún la intensidad. A la pareja materia-forma, la sustituye la pareja materia-fuerzas.

Pero siendo la expresión de ésta articulación admirable, más lo es en Boulez, pues en ella, como en las tablas de la Ley el no ser ha marcado su huellas en el ser y la extinción de sonidos es utilizada para volver sensibles y audibles dos tiempos, ellos mismos no-sonoros, definidos el uno como el tiempo de la producción en general y el otro como el tiempo de la meditación en general. La pareja materia simple-forma sonora es sustituida primero por la materia fuerza, por el diálogo entre materiales elaborados, y luego por el de materia\_ fuerzas imperceptibles. En Boulez la música deja de ser asunto exclusivo de los músicos porque ya no está compuesta solo de sonidos sino que allí afloran las *fuerzas no sonoras* que transportan el sonido desde su fondo, de modo que el oyente no queda seducido por la melodía, sino transportado por el *juego diferencial* de esas fuerzas.

Mientras que el pensamiento en los diálogos de Platón o en los elementos de Euclides constituye un flujo, en la inversión deleuziana se pretende mostrar, al modo de Boulez, *cómo volver sensibles las fuerzas que no son pensables por sí mismas*. El matemático desarrolla una ciencia exacta, el lógico un pensamiento preciso e incluso es posible que el músico que tenga un oído absoluto sea capaz de producir exactamente la nota debida sin nota auxiliar de referencia, pero no existe en el discurso platónico, en la lógica de la re\_presentación la forma de volver audibles ni visibles las fuerzas que no son audibles o sensibles por sí mismas. Cuando Deleuze reclama una Imagen del pensamiento, cuando reclama una nueva filosofía, reclama nuevos instrumentos para pensar en las fuerzas que no son pensables, para pensar pensamientos imposibles, como lo que aflora detrás de los sonidos de Boulez.

*El afuera del ser humano esta colonizado por el NO, por el no ser.* La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante ésta sola afirmación: “miento”, forma de decir “no digo la verdad” concluyendo que en las proposiciones debe existir un orden jerárquico de modo que cada una de ellas debe ser de un tipo superior a la que le sirve de objeto, para evitar la paradoja



de Epiménides. La Psicología se estremece también ante el “No recuerdo nada”, el “no digo nada” o el “no soy yo”. *Para el religioso la salvación empieza por el no y mientras que para el erudito empieza la confusión.*

En *Nos*, Miguel Serrano, lo hemos dicho, cuenta la emocionante historia del NO que el Angel dio a Dios, ¡Non servíam!, no se quería inclinar ante el ser humano, porque le amaba a Él. Ahora resiste en el Infierno, durante toda la eternidad, recordando el dulce sonido de la voz que le dijo ¡Vete! El afuera del ser humano se encuentra en el sabio *No soy Yo* que es mucho más doloroso que el Yo no soy nada o que el *yo no seré nada*, o que el saber que yo puedo ser nada cuando quiera, pensamiento consolador en el tedio en el que Cioran<sup>834</sup> encontró las muletas para atravesar su vida.

La pregunta del psiquiatra, su voz agrimensora es. ¿Es Vd. así o está Vd. así? y la respuesta del que se siente trastornado es: “Este no soy Yo.” Para alcanzar el No soy Yo en su magnitud real, en el ámbito de la Psicología, siguiendo a Foucault, sería conveniente una “*Imagen del Psicoanálisis*”, concepto que creamos por analogía con la deleuziana «Imagen del pensamiento», con «i» mayúscula, lo que destaca su unicidad.

Este nombra la “llamada filosofía que impide que las personas piensen»,<sup>835</sup> aquella la psicología que impide que las personas vivan su presente por *edipización* de su pensamiento.<sup>836</sup> Deleuze para sortear la mala filosofía buscó “pensar autrement” y encontró en el «pensamiento sin imagen» la única posibilidad de hacerlo, pues le parecía «como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados». <sup>837</sup> El método de Deleuze recorre las superficies, conectando los conceptos que crea conforme a una lógica. Con ello reconoce ciertas pretensiones, como la de sentido. Mientras que Descartes empleó una *lógica del reconocimiento*, apoyada en lo claro y lo distinto,

---

<sup>834</sup> E.M. Cioran. (1995). *Conversaciones*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets.

<sup>835</sup> *D*, p. 17

<sup>836</sup> Conforme a lo expuesto en el capítulo III de *Diferencia y repetición*, son éstos: 1º- la buena voluntad de pensar; 2º- el sentido común; 3º- el reconocimiento; 4º- los cuatro fundamentos de la representación: lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto; 5º- la verdad, contraria al error; 6º- la proposición como designación y no como sentido; 7º- los problemas calcados de las soluciones; 8º- la subordinación del aprender a un saber preexistente

<sup>837</sup> DR, p. 205

Deleuze gusta en ocasiones de usar una *lógica extrema y sin racionalidad*,<sup>838</sup> no insensata, sino que pretende decir verdad sobre las pretensiones de lo que constituye el fundamento de sus conceptos, que son lugares a los que no alcanza de forma directa la luz de la razón.

Para pensar en lo «distinto-oscuro», se debe recurrir a lo que es “del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos” (QF, 46) y en *¿Qué es filosofía?* Escribe que el “pensar siempre procede del afuera” (F, 152) y usándolo se puede construir una suerte de «balsa» (QF, 211) con la que llegar a «alta mar». (C, 154) En el ámbito de la Psicología es el más adecuado para recoger y pensar en ese tipo de contenidos.

Psicoanálisis, como indica el Diccionario del Psicoanálisis de Lagache, es la disciplina que, por analogía con la química, separa los elementos constitutivos de la psique, y su propósito es el contrario de aquella que pretendiera conocer los efectos de sintetizarlos. El gran gesto de Lacan, como el de Moisés al dividir las aguas fue nombrar los fragmentos de un tipo de desmembramiento; esto es simbólico, esto es imaginario. De entrada, quedaba, como residuo, lo real. Lo que en principio parecieron humedades, lo real, casi nada, situado en el afuera de la experiencia psicoanalítica, en el ultimísimo Lacan alcanza una importancia crucial. Es el afuera de la experiencia psicoanalítica, lo más fecundo. Lo que él indexa es la experiencia y se concluyó que la teoría analítica no se deja reducir a ninguno de los otros dos registros. (PaSi, Leccion1).

Debe el psicólogo, analista, el pensador pensar en el sujeto y en la fuerzas que bullen en su interior: “Pensar es problematizar, es experimentar», (F, 151) lo que supone «conectar el pensamiento con el exterior», (ID, 325), lo que no quiere decir solo conectar el pensamiento con lo real sino también conectarlo con el afuera y sobre todo pensar cómo y cuándo las fuerzas del inconsciente se apoderan de él para someterlo a «movimientos terribles» —pues “contrariamente a lo que enuncia la restringida proposición de la conciencia, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente”

Deleuze estudia la obra de pensadores como Artaud o Maurice Blanchot (1907-2003) donde esas fuerzas buyen. Sobre Blanchot concretamente escribieron entre otros Roland Barthes, Jean Paul Sartre, Foucault, pero Deleuze, así lo muestra Canavera, en la mayor parte de sus referencias a Blanchot las relaciona con esa noción del *afuera*, influido por una pequeña

---

<sup>838</sup> CC, p. 117

obra dedicada por Foucault en 1996 al filósofo, pensador y crítico y destaca el desplazamiento que tiene lugar entre el «afuera del pensamiento» y el “pensamiento del afuera”. (DR, 301)

Ha explicado en detalle Canavera que cuando el Deleuze «crítico y clínico» habla del *Afuera*, éste término posee dos sentidos complementarios: a) lo no-representable, o el afuera de la representación (definición negativa), y b) la consistencia misma de lo no-representable (definición positiva). El filósofo, como el psicoanalista, debe ser capaz de encontrar la fulguración del afuera, en el momento en que: «*el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo*», (DR, 61) lo que supone un desafío pues para ello debe romper «los hábitos del pensamiento, las nociones cotidianas del buen sentido, las ideas corrientes» (ES, 113) Así sucede en las omisiones, en los olvidos, en los sueños, en los lapsus, en los tics. El analista debe interpretar las palabras y los silencios del analizado, en el afuera «de los signos». (PS, 181) Su tarea no consiste en la mera deducción a partir meramente de sus contenidos pues debe ser capaz de captar de la exteriorización incluso el inconsciente del analizante realizando un proceso que Deleuze denominará «síntesis pasiva» del inconsciente.

Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción [inclusiva] entre ver y hablar» (F, 116) —una disyunción que, siendo «constituyente, no es por ello activa. (DR, 120)

### **7.1.1 LO HOJALDRADO EN LAS NEUROSIS**

Utilizaremos el punto nodal “Otro” para plegar el pensamiento de Lacan con el que Deleuze utiliza en su exposición ideas de Mallarmé.

Entendemos que es una aproximación posible. Emma Ingala<sup>839</sup> señaló:

La heterogeneidad —e incluso, sostienen algunos, el antagonismo— de los discursos de Gilles Deleuze y Jacques Lacan no habría de ser un impedimento para vincular sus nombres y sus proyectos en una matriz crítica común. Sus obras no sólo se intersecan en el plano cronológico y en el plano espacial, no sólo comparten un mismo tiempo y un mismo lugar —la segunda mitad del siglo XX en París—, sino que respiran además —ya sea como inevitable consecuencia de lo primero, ya sea por una afinidad más profunda— el mismo «air du temps» (Ingala, 2012, 24)

---

<sup>839</sup> Ingala Emma, *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan. Tesis doctoral*, UCM, 2012

Lacan presentó una comunicación ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949 con el título: “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, donde se describe una fase en la evolución del infante, en la que alcanza la capacidad de reconocer su imago en el espejo y es un hito en la constitución del Yo. Se trata de un texto, por muchos motivos, relevante dentro de su producción. Mientras que en sus obras anteriores, siguiendo las investigaciones de Wallon, pensaba en la génesis del Je (activo), en los textos posteriores ya realiza una distinción y se refiere al Moi. Describe en ella una fase inicial en la emergencia del sujeto barrado.

El concepto “sujeto” no fue utilizado por Freud. El Psicoanálisis, en sus comienzos, utilizó el término Yo (Ich). Lacan, por el contrario, lo utiliza con frecuencia, aunque en su primera época, en la década de los años 30, para hacer referencia genérica al ser humano. Progresivamente va distinguiendo el sujeto impersonal, el sujeto anónimo y el sujeto personal hasta que, en la década de los años cincuenta distingue entre el sujeto y el yo. El Yo forma parte de lo imaginario y el sujeto del mundo simbólico. Este sujeto simbólico es el sujeto del inconsciente, el sujeto barrado, el sujeto sobre el que recae la cura psicoanalítica, un sujeto instalado en el tiempo, atravesado por la recta espada del Aión. Existe un interés filosófico en la actualidad sobre la relación entre el sujeto y el inconsciente en la obra de Deleuze. (Canavera, 2011), (Canavera, 2015), (Castellanos, 2015).

Deleuze, en el segundo capítulo de “*Mil Mesetas*”, intitulado ¿Uno o varios lobos? aplica un enfoque que podría ser confundido con el estructuralista, si no fuera porque su autor lo rechaza, para explicar las condiciones de aparición de una singularidad patológica, la expuesta en “El hombre de los lobos” de Freud, con idea que tiene el mayor de los méritos, *aunque conduzca a los autores a un resultado equivocado*.

Los autores identifican dos tipos de manadas de lobos, dos tipos de multiplicidades. Unas que denominan *discretas*, donde existe un jefe, una jerarquía y otras donde cada miembro permanece sólo, a pesar de convivir con los demás, como sucede en los lobos cazadores, para los que se piensa como paradigma el círculo. En ellas el todo es el mismo, pero constituyen multiplicidades diferentes porque las relaciones internas entre sus miembros son distintas.

Anticipa el lector deleuziano que la multiplicidad jerárquica será utilizada como “niño de los azotes” en el razonamiento.

Con un prodigioso salto frente a los criterios ordinarios de la Psicología pasan a utilizar los autores la noción de *relación, base del modo de organización* en el interior de la multiplicidad de una manada para distinguir entre neuróticos y psicóticos.

Bien hubiera podido Guattari influir para distinguir unos y otros, proponer propiedades del trastorno, que en su criterio, fueran mejores que las utilizadas por Freud o que las empleadas en los criterios internacionales de clasificación, como el DSM III, el vigente en su época, pero en polifonía con Deleuze, no quiere solamente diferenciar a unos y otros por sus propiedades, encontrando su diferencia específica, sino que, con enfoque esencialista, quiere explicar los trastornos por sus relaciones internas. Nos parece hoy extraño, en una cultura basada en la medida, diferenciar una pulmonía de una torcedura de tobillo por las singularidades detectadas tras el análisis de sus relaciones internas en vez de por sus síntomas. Dicho lo anterior, es perfectamente aceptable pensar en términos de devenir, como hicieron los médicos cuando, careciendo de analítica eran capaces de establecer el pronóstico por el ritmo, como el que diferencia las fiebres tercianas o las cuartanas, o por el ritmo de su evolución, en suma por sus singularidades.

Emma Ingala ha puesto de manifiesto los distintos caminos seguidos por Lacan y D&G

Por otro lado, si bien es posible suavizar las discontinuidades y divergencias entre las trayectorias de Deleuze y de Lacan de esta manera, no deja de ser necesario señalar que esas trayectorias, aunque transitan por espacios homónimos, no trazan el mismo recorrido. Tal como lo pone de relieve Daniel W. Smith, «el psicoanálisis empieza por lo simbólico y busca los “agujeros” que marcan la irrupción de un Real “imposible”; mientras que el esquizoanálisis empieza por lo Real como el proceso inmanente del deseo y busca marcar tanto las interrupciones de este proceso (reterritorializaciones) como sus continuaciones y transformaciones (devenires, intensidades...)». *Estas distintas maneras de recorrer un mismo espacio se vuelven a encontrar en Mil mesetas, donde ciertamente Lacan ya no es mencionado sino en dos ocasiones y no precisamente para seguir su ejemplo* (Ingala, 2012,375)

En efecto, no siguen su ejemplo, más aun se separan de él con nitidez. DyG (1980) parten, en el texto citado, de una crítica severa a Freud, que, despejada de su lenguaje barroco, se concreta en afirmar que en el razonamiento del maestro vienés hay una petición de principio y que la aplicación del procedimiento de libre asociación es una artimaña de distracción al no haber nada que descubrir, pues lo principal estaba ya decidido.

La identidad de la expresión verbal y no la similitud de los objetos [no es la esencia] es la que dicta la elección del sustituto “[...]. “Según Freud, cuando todo se fragmenta y pierde su identidad, aún queda la palabra para restablecer una unidad que ya no existía en las cosas. [Para restablecer la estructura, interpretamos nosotros].”

Con ello critican a continuación el diagnóstico de Freud diciendo con disgusto ¿A quien quiere tomar el pelo?

Como *ha decidido* que era una neurosis, emplea el otro procedimiento de reducción: no inclusión verbal al nivel de la representación de las palabras sino asociación libre al nivel de representación de las cosas”... Ahora concluyen con ferocidad, ¿A quién quieren tomar el pelo?...[...] “Desde el principio se había decidido que los animales sólo podían servir para representar un coito entre padres” (*las cursivas son nuestras*).

Ofrecen luego su solución al caso: “Había que hacer lo contrario. Habría que comprender en intensidad... es decir la multiplicidad.....”. Pretenden lograrlo no clasificando a los pacientes por lo que dicen, sino por algo de mucho más calado, por la forma de un proceso y clasifican al neurótico frente al psicótico por el *proceso de elección de sustituto ante una carencia*, por una operación genética, la de la creación de esas nuevas relaciones.

En su propuesta distinguimos dos ideas: a) la de clasificar en base a procesos inmanentes; y b) la de clasificar a un paciente como neurótico o psicótico en base a la relación de elección de sustituto.

Ninguna de las dos ideas en si es rechazable, pues son modos de clasificar, otra cosa es que en este caso concreto sea posible.

### **7.1.2 EL SUJETO COMO INSTRUMENTO ATEMPERADO**

En la idea de los autores subyace la creencia en la pre-existencia, inmanente al sujeto, *de una serie*, esto es de un orden, pues solo así se puede pensar en la ausencia de un término en ella. Se trabaja con la idea de que el sujeto, después de sentir una pérdida, activa un proceso de sustitución. Lo explican, con un insólito ejemplo, con una referencia a las obras de Dalí:

Comparar un calcetín con una vagina, pase, lo hacemos a diario pero ...captar eróticamente la piel como una multiplicidad de poros, ..., no permitiría que el neurótico las utilizase como sustituto de los órganos genitales femeninos” “Eso solo puede hacerlo un loco.

Razonaremos, acompañando a Deleuze, utilizando como ejemplo, sin más justificación pues Deleuze utiliza la estrategia con frecuencia, el de las series numéricas.

En el Psicoanálisis lacaniano, que es con el que dialoga Guattari y con ello al que se dirigen los dardos de Mil Mesetas, se entiende que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que se pueden identificar dos cadenas, significante y significado, más amplia la segunda que la primera, de tal forma que en la segunda se encuentra “la casilla vacía”.

Consideramos por analogía la serie base *de los significantes* del paciente con los que tendrá que construir sus significados. Stephen Hereck dirigió magistralmente a Richard Dreyfuss en Profesor Holland, narrando la historia de un profesor de música que, que se ve obligado, como los idealistas alemanes a aplazar su sueño de construir la gran sinfonía trabajando como profesor de música, en la versión moderna de un preceptor. En el final de la película, cuando ya se ha dado cuenta de que aquello a lo que ha dedicado su vida es prescindible, en su acto de despedida una de sus alumnas, Gertrude la senadora que fue su alumna da el sentido y el significado al homenaje

El señor Holland ha tenido una gran influencia en mi vida, en muchas vidas creo. Sin embargo, me parece que él considera gran parte de su vida desperdiciada. Corría el rumor de que trabajaba siempre en esa sinfonía suya, y que eso iba hacerle famoso y rico, seguramente las dos cosas. Pero el señor Holland no es rico y tampoco es famoso, al menos fuera de nuestra ciudad. Así que él podría considerarse como un fracasado. Y se equivocaría. Porque ha logrado un éxito que sobrepasa la riqueza y la fama. Mire a su alrededor. No hay una sola vida en esta sala en la que usted no haya influido. Y todos nosotros somos mejores personas gracias a usted. *Nosotros somos su sinfonía señor Holland. Somos las melodías y las notas de su concierto. Y somos la música de su vida.*

El sujeto debe ser capaz de reconocer en los sonidos de su vida una melodía, Viktor Frankl lo expresó después de su dramática experiencia con otras palabras.

Utilizamos para interpretar el razonamiento deleuziano las series numéricas, porque así lo hizo Deleuze y porque conviene mejor a un texto, pero la analogía musical se hará pronto evidente.

Listamos en forma de serie, ya ordenada, los términos correspondientes a los significantes y a los significados. No supone un exceso de originalidad. Deleuze en *El pliegue*, en su capítulo *Razón suficiente*, estudia el ámbito de la creación, el ámbito del infinito causado con el siguiente razonamiento.

Cada término de la serie que forma un todo para los precedentes y una parte para los siguientes se define por dos o varios *términos simples* que adquieren una relación asignable bajo ésta nueva función y que entonces ya no toman el papel de partes sino de requisitos, de razones o de elementos constituyentes. Así en la serie de los números, *cada uno como todo y como parte* se define por los números primos que entran en relación a éste respecto. 4 que es el doble de 2 y la mitad de 8, se define por 3 y 1. (PLI, 65) (Las cursivas son nuestras).

Escribimos una serie numérica, SN, que representa a los significados, que contiene todos los significados.

$$SN(\text{SIGNIFICADOS}) \equiv 1;2;3;4;5;6;7;8;9;10;11;12;13;14;15;16;17\dots$$

Los significados deben poder ser alcanzados, pues si no el sujeto se vería expatriado de ciertos sentidos. Debe poder alcanzarlos con su repertorio de significantes y de entre todas las combinaciones posibles con *componentes elementales*, que es el término que utiliza Deleuze. Cada término como un uno y como un todo se puede expresar en base a términos más simples, por ejemplo, el  $8 = 2 + 2 + 2 + 2$  pero también, mejor, como  $8 = 5 + 3$ , porque son números primos, términos primitivos. Sea cual sea el ámbito en el que operemos, los términos primitivos se entienden como autorrelaciones, pues solo tienen relaciones con ellos mismos y con la unidad a diferencia de los otros elementos que pueden ser partes constituyentes de otro tipo de relaciones, como sucede al 6, que además de tener las dos relaciones anteriores contiene la de ser *el doble* que 3.

Los términos simples son usados como definidores, y pueden formar parte de varias relaciones, como sucede con el 3, en el interior, componente del 12. Es su divisor y además es el *mínimo común divisor*.

Pensemos ahora en la serie SN (SIGNIFICANTES). Utilizamos como convención y por los motivos recién expuestos la serie de los números primos. Con sus elementos podemos componer cualquier significado.

Cualquier número natural puede obtenerse, mediante una operación, en base a los componentes, números primos, pero existe un claro exceso de los primeros sobre los segundos siendo ambos conjuntos infinitos

$$SN(\text{SIGNIFICANTES}) \equiv 1;2;3;5;7;11;13;17;19;$$

Pensaremos a partir de ahora sobre las series numéricas para exponer el pensamiento de Deleuze. Sea un sujeto sano que tiene recursos completos, para completar con sus operaciones



internas sus pérdidas, utilizando sus recursos, con el conjunto de los elementos de que dispone, por lo que tiene resiliencia frente a la pérdida y el sufrimiento.

Sea un sujeto que, en lo real, quizás por un trauma, ha perdido el acceso a una parte de sus significados, por ejemplo, el indexado por el número 13 marcado ahora por la X.

Traumatizado  $\equiv$  1;2;3;4;5;6;7;8;9;10;11;12; X;14;15;16;17...

El sujeto experimenta síntomas. Puede experimentar una amnesia, de los elementos cercanos o lejanos, retrógrada o anterógrada, o bien, como Ulises, puede haber perdido el acceso a una parte sustancial de su pasado, con pérdida que alcanza al origen y que le impide saber quién es él. Puede haber perdido significados emocionales, como la alegría y estar inmerso en una depresión, o como sucedió a los monjes del desierto en la acedia, o como Cioran ser presa del tedio.

En éstos casos, el problema del clínico consiste en restaurar su salud psíquica, pues síntomas como la pérdida de memoria, proceso distinto al que aquí describimos, pueden tener un origen vascular. En la medida en que esto se consiga el sujeto dispondrá de los recursos necesarios para re\_hacerse volviendo a componer el 13 con otros elementos fundamentales, en una operación del tipo  $13 = 7+5+1$

En la ontología de Deleuze subyace creencia en un fondo del que las singularidades emergen hacia la superficie y la tesis de Mil Mesetas es que, cuando en la superficie se siente una ausencia, la psique realiza una operación de sustitución. Cuando la sustitución fracasa, el fallo sistemático, genera series erróneas, series con el sentido alterado, sin la debida correspondencia y su efecto es nombrado por el psicoanalista como trastorno, bien neurótico, bien psicótico.

Para explicar ésta idea de D&G utilizaremos tres series numéricas. La primera se corresponde con la de los significantes, la segunda la de los significados, todos, que debería poder alcanzar el sujeto. La tercera es una serie que modeliza la organización interna de ese paciente, su mundo interno, su singularidad. Existe un exceso de la serie de los significados sobre la de los significantes.

Al ser humano le pueden suceder muchas cosas y para cada sujeto todas tienen significado, que debe ser recobrado, luego, para cada sujeto todos los hechos a los que ha dado significados con sus significantes, con sus elementos fundamentales, deben poder, luego, ser recobrados.

Hemos utilizado como ejemplo de singularidad de un sujeto, una serie de Fibonacci, caracterizada porque cada término es igual a la suma de los dos anteriores a partir de una semilla que en este caso es 1; 1 No por causalidad utilizamos una construida sobre una forma de repetición. Solamente es relevante en éste momento asumir que el sujeto ha ordenado el caos con un filtro, dando lugar a una organización particular (siempre algo neurótica), como sucede en éste caso en el que cada elemento de la serie está relacionado *necesariamente* con los dos anteriores. Haciendo constantemente el esfuerzo para diferenciar lo que son afirmaciones de contenido psicoanalítico y el mero ejemplo de las series, que aquí, a diferencia de lo que hace Lacan utilizamos sólo como metáfora y soporte a la explicación continuamos.

Sea la serie significante	1, 2, 3, 5, 7, 9, 11, <b>13</b> ...
Serie de los significados	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, <b>13</b>
Serie interna neurótica <sup>840</sup>	1 ;1; 2; 3; 5; 8; ( <b>13</b> ); 21...

Por debajo de ese nivel de organización, de esa superficie, como su fundamento existe un ámbito de fuerzas, de intensidades. Cada escuela de Psicología utiliza sus términos para describirlas y crea términos como *pulsión* en Freud que expresan la interfaz entre lo orgánico y lo mental. No procede describirlas, pero si comprobar si el pensamiento de Deleuze es compatible con éstas ideas. El ámbito de las fuerzas vitales, de las pasionales libidinales, puede ser calificado como un caos.

---

<sup>840</sup> Es conveniente recordar que en Deleuze interpreta la monada como una permutación “las monadas al incluir el mismo mundo en tal o cual orden”, pues “cada mónada expresa el mundo entero” y que las mónadas contienen en sus pliegues la serie infinita, pero no la ley de esa única serie, cada ordenación es una expresión del mundo. Las cosas están en relación entre si pues

“La cosa tiene varios caracteres internos, x y y por lo tanto participa de varias series, cada una de las cuales tiende hacia su límite” siendo la razón o conexión de las cosas una relación diferencial del tipo  $dy/dx$  Puesto que unas se conectan con otras, siendo cada una de ellas la permutación de un infinito, la ley o razón (de cada una) “esta como rechazada en el conjunto transfinito, en el conjunto de la serie infinitamente infinita, el mundo

El caos no existe, es una abstracción, puesto que es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada). El caos sería unos muchos, pura diversidad disyuntiva, mientras que algo es un uno, no ya una unidad sino más bien el artículo indefinido que designa una singularidad cualquiera. (PLI, 101).

Explicamos a continuación, la explicación clásica de la ausencia detectada y su remedio y la explicación alternativa deleuziana. Freud describió la *represión*, subyacente a la neurosis, mostrando que, en ocasiones, el sujeto, por la experiencia traumática, experimenta una pérdida, sea P, en nuestro caso (13) en su singularidad, aunque el paciente tenga pleno acceso al lenguaje, a todos los significantes. Podría, si lo recordase, narrar la experiencia traumática, diciendo 13, pero no tiene acceso a la situación traumática por lo que le resultan inexplicables sus síntomas presentes. Tiene un 13 en el fondo de la laguna con un agujero en la superficie, que forma un remolino.

El analista, por libre asociación debe conducir al paciente a revivir la situación traumática, para que el exceso de energía libidinal que la reprime se libere y vuelva al Ello.

El analista, por libre asociación de significantes, que tengan significado para el paciente, por ejemplo 8 y 5 debe intentar que llegue a su conciencia el 13, para que lo reviva, lo que es difícil de conseguir, porque entre los infinitos términos falta uno y ni el analista ni el paciente saben cual, aunque como bien dice D&G la teoría del psicoanálisis tiene, desde el principio, un pretendiente a culpable.

Con ello, mientras que el sano sustituye, sin problemas, el 13 operando con elementos disponibles, por ejemplo con la combinación (7+5+1), el neurótico no puede hacerlo solo y consulta al analista para lograrlo con su ayuda. El analista se encuentra con la dificultad de que el neurótico ha creado un plano de inmanencia neurótico, la serie de Fibonacci en el ejemplo y que es la única a la que pueden acceder los dos.

Cuando el analista sospecha cual es el trauma, convoca significantes 3, 5 y 7, u otros cercanos a ellos esperando que él paciente, mediante la transferencia, reconstruya con una operación, sea 7+5+1 lo que ahora está perdido y que por abreacción, se libere la intensidad retenida y retorne al Ello.

Extendiendo, todavía más, la notable idea pensamos en el caso del **psicótico**. Recordamos que para Freud el paciente psicótico *no es capaz de establecer una relación de transferencia con el psicoanalista*, por lo que la psicosis era considerada prácticamente incurable, como la esquizofrenia, con el tratamiento psicoanalítico, por lo que, desde un

comienzo, el Psicoanálisis la consideró como un trastorno mucho más grave. Por lo pronto, el acceso a las operaciones necesarias para rehacerse es más complicado, pero el problema es mayor, pues sucede que el psicótico, además, se rehace mal.

DyG interpretan la psicosis pensando que el paciente se encuentra inserto en una multiplicidad [de significados decimos nosotros] no resuelta. El sujeto en éste caso estaría escindido internamente en *dos series*. Simplificando hasta el extremo el paciente estaría escindido internamente en dos series inadecuadas, que aquí codificamos como series de Fiabonnacci (1) y de Lucas (2) , obtenidas por el mismo mecanismo, suma de dos términos sucesivos anteriores.

SERIE SIGNIFICANTES	1, 3, 5, 7,
SERIE DE SIGNIFICADOS	1,2,3,4,5,6 ,7, 8, 9,10,11,12, <b>X</b> , 14
MULTIPLICIDAD (1) L1;	1; 2; 3; 5; 8; ( <b>13</b> ); 21
MULTIPLICIDAD (2) M2;	1; 3; 4; 7; 11; 18; 29

El psicótico, caracterizado también por la pérdida del 13, intenta rehacerse. No puede abandonar la idea de que hay otro que le quiere engañar. El problema adicional consiste en que el psicótico yerra, ahora en el ámbito de lo múltiple, confundiendo, dicen los autores, quizás sin haber leído en detalle las memorias de Dalí, poros con vaginas. Una cosa es asociar y otra confundir y Dalí asociaba, que no confundía. Aceptemos la ocurrencia, no obstante, para salvar la proposición del prójimo, como decían los casuistas, para explicar que, en la interpretación de Guattari el paciente yerra porque su singularidad interna está escindida.

No puede hacer autónomamente, como el sano ni convocar al 13 ni realizar la operación  $7+5+1$ . Le falta algo, pero como está escindido, no sabe cuál de las series que es, es. Cuando el psicoanalista convoca términos con el lenguaje, con los significados diciendo “dame el elemento que en ti esta en sexto lugar”, en unos casos, dará el 18 y a veces saltará de serie y dirá 29. Cuando intente utilizar éstos materiales para restaurar-se, las cosas se complicarán evidentemente más.

Tiene el psicótico en su interior una multiplicidad no resuelta y oscila entre sus dos caras, por lo que, en cada ocasión de interacción, lo recuperado tiene un sentido aleatorio y el método de asociación libre deja de tener eficacia simplemente porque sucesivas instancias no están asociadas sino separadas por el azar de la multiplicidad que las constituye.

No es el lugar para extendernos en las posibilidades que el estructuralismo ofrece para complementar la Psicología del Yo o para operacionalizar la afirmación de Lacan: "*El inconsciente está en la superficie. Buscarlo en las profundidades es igual que perderlo*", pero sí para destacar que la oposición superficie- profundidad puede ser utilizada y los modos de organización internos pueden ser piezas relevantes en el análisis.

Después de haber mostrado la viabilidad de la idea deleuziana que caracteriza la singularidad por sus relaciones internas, generalizamos la idea para abordar la perversión en Deleuze.

## **7.2 LOS SUJETOS Y EL CANON DEL CANGREJO**

El canon de la ofrenda musical, BWV 1079 de Bach, es conocido como el "canon cangrejo". Cualquier composición musical puede ser interpretada en un sentido y en el contrario, como cualquier texto puede ser reproducido en su orden o en el inverso. Entre todos los textos sólo algunos de ellos, los *palíndromos* tienen sentido, además el mismo, en los dos órdenes. Es el caso de la frase: *La ruta nos aportó otro paso natural*. Si superponemos los dos órdenes, uno encima de otro, en el caso de los palíndromos se obtiene una repetición, la primera l coincide con la última l.

El canon se caracteriza por incluir un tema musical que sirve a la vez de melodía y de acompañamiento. El compositor distribuye "copias" del tema entre las distintas *voces ejecutantes*. El modo más simple de hacerlo consiste en el desplazamiento. Es la técnica utilizada en el canon circular del que es un ejemplo bien conocido "Frère Jacques". Una vez que la primera voz introduce el tema, en su momento, convocado por Kairos, entra una de sus copias en la misma tonalidad, pasado el mismo lapso, la segunda de las copias, luego la tercera. Para que el conjunto funcione como tema de canon se requiere que cada una de esas notas cumpla un papel doble (o triple, o cuádruple, etcétera): en primer lugar tiene que ser parte de una melodía y en segundo lugar tiene que ser parte de una armonización de esa misma

melodía. Cuando hay tres voces canónicas, cada nota del tema necesita funcionar de dos maneras armónicas distintas, además de conservar su función melódica. En otras palabras, cada una de las notas del canon posee más de un sentido musical: el oído y el cerebro del oyente dan automáticamente con el sentido adecuado, teniendo en cuenta el contexto.

Existen canones más sutiles. Se puede forzar cuando las "copias" del tema se escalonan no sólo en el tiempo, sino también en el tono; por ejemplo, la primera voz puede comenzar el tema en do, y entonces la segunda, al entroncar con la primera después del lapso de rigor, canta ese mismo tema pero comenzando cuatro notas arriba, o sea en sol; si hay una tercera voz, ésta deberá entroncar con las otras dos, a su debido tiempo, comenzando cuatro notas arriba de donde comenzó la segunda, o sea en re, y así sucesivamente. Este prodigio requeriría evidentemente un instrumento bien temperado.

Más sutil es el caso en que la velocidad varía de una voz a otra; cuando, por ejemplo, la segunda voz canta el doble de rápido o el doble de lento que la voz inicial. Lo primero se llama disminución, lo segundo aumentación (porque el tema parece encogerse o dilatarse respectivamente).

El siguiente paso en la complejidad sucede cuando se invierte el tema, lo cual significa elaborar una melodía que salte hacia abajo cada vez que el tema original salta hacia arriba, pero haciendo que el salto mida exactamente el mismo número de semitonos. Bach era aficionadísimo a las inversiones, las prodiga en su obra como en "Good King Wenceslas" donde se comienza con la melodía y después de dos compases entra como segunda voz la inversión, que comienza una octava abajo

La más esotérica de las "copias" es la *copia retrógrada*, en la cual el tema se ejecuta al revés de como está escrito, es decir, de atrás para adelante dando lugar al nombre genérico de estos cánones, canon cangrejo, de los que Bach introdujo uno en su Ofrenda. Hay en la Ofrenda Musical un canon particularmente insólito, es el "Canon per Tonos" BWV 1079 a tres voces. La de arriba canta una variante del Tema Real mientras las otras dos ejecutan una armonización canónica basada en un segundo tema. La más baja de estas dos voces canta su tema en do menor (que es la tonalidad del canon en su conjunto), y la otra canta el mismo tema, pero desplazado hacia arriba por un intervalo de quinta. Lo que hace de este canon algo distinto de cualquier otro es que cuando termina-cuando parece terminar, mejor dicho- no está ya en la tonalidad de

do menor, sino en la de re menor. De alguna manera se las ha ingeniado Bach para modular (cambiar de tono) frente a las narices del oyente. El canon está construido de tal modo que su terminación enlaza sin violencia con su propio comienzo, de manera que puede uno repetir el proceso y, comenzando ahora en la tonalidad de re, terminar en la de mi, y recomenzar entonces en mi para terminar en fa sostenido, etcétera. Estas sucesivas modulaciones van llevando el oído a provincias tonales más y más remotas, de modo que a la tercera o cuarta de ellas se siente uno desesperadamente lejos de la tonalidad inicial. Pero, como por arte de magia, al llegar a la sexta de las modulaciones queda uno instalado de nuevo en la tonalidad de do menor. Todas las voces se hallan ahora exactamente una octava más arriba de como se hallaban al principio y en este punto puede darse por concluida la pieza de una manera musicalmente agradable.

Cabe imaginar que tal fue la intención de Bach; pero no hay duda de que a Bach le encantaba la idea de que este proceso siguiera y siguiera ad infinitum, y, quizá sea ése el sentido de las palabras que escribió al margen de la pieza:

Que así como se levanta la modulación, así se levante la Gloria del Rey". Para subrayar esa calidad suya de potencialmente infinito, el nombre que le doy es "Canon Eternamente Remontante". [...]

En el canon del cangrejo al realizar el pliegue, los pares de notas (1, n) (2, n-1) son armónicas entre sí.

Pensaremos en lo que sucede con la serie del sujeto, en los *sujetos perversos*, en los *sujetos palindrómicos*.

### **7.2.1 LA PERVERSIÓN EN FREUD. SUJETOS PALINDROMICOS**

La etimología de la palabra perversión remite el término al latín “pervertere”, trasladar lo que está arriba abajo y viceversa. Por influencia de San Agustín el término se asoció a la relación de un sujeto con el sexo, quedando calificado como perverso quien realizara acciones desviadas del fin de la Naturaleza, identificado con la procreación. Con éste sentido cargado lo recogió el gran Littré en su diccionario (1875) donde en la voz perversión dice: “Cambio del bien en mal” con idea similar a la R. von Krafft - Ebbing (1886) o a la de Havelock Ellis.

El término se utiliza en la correspondencia de Freud con W. Fliess para caracterizar *alternativas a la satisfacción* sexual normal, aunque Freud eliminó el carácter peyorativo en

*Tres Ensayos Sobre la Teoría Sexual* (1905), pues pensó que en todo *hombre* hay un añadido de carácter perverso al fin (sexual) normal, pensándolo como patológico *sólo en el caso de que fuera una condición sine qua non para acceder al goce sexual*.

Freud no realizó una clasificación de patologías, sino tripartita de entidades, buscando asociar a cada una de ellas un *principio psíquico*. Son las neurosis, psicosis y perversiones, que, entendidas al modo lacaniano, pasaron años después a conceptualizarse como estructuras. Los tres principios subyacentes identificados, básicos en cada caso, pero no exclusivos, fueron respectivamente la represión (al: Verdrängung), el antecedente de la forclusión (al: Verwerfung) y la denegación (al: Verleugnung). En 1905 clasificó los distintos tipos de “desviaciones” correspondientes a las perversiones, conforme al elemento elegido para la obtención del placer, el objeto, diferenciando entre su naturaleza (humana o no humana), (ej: fetichismo o zoofilia) o el fin, (coito vs cunnilingus). En 1915 explicó que la transformación o el desplazamiento hacia otras personas de las pulsiones es lo que genera la aparición de rasgos perversos. En “*Mas allá del principio del placer*” (1920) y al elaborar la segunda tópica en “*El yo y el ello*” (1923) busca un mecanismo causal específico para todas las perversiones. Al estudiar la organización genital infantil formuló un nuevo mecanismo de defensa frente a la castración al que denominó Verleugnung (desmentido o renegación) y en el *Fetichismo* (1927), la Verleugnung es vinculada con la elección de objeto de los perversos.

El trabajo de Lacan sobre las perversiones, que continua y amplía el de Freud se desarrolla en los años cincuenta, y se refleja en el seminario: “*La relación de objeto*” (1956-1957) y en el artículo “*Juventud de Gide y la letra o el deseo*” (1958) donde se incluye una interpretación de la noción del fetiche que extiende la idea de Freud.<sup>841</sup> Al explicar la división tripartita freudiana se utilizan términos, que incluyen, pero no agotan la dimensión sexual, como sucede en el Seminario 9, “*La identificación*” (1961) cuando, al abordarse la perversión, se sostiene que su definición no debe limitarse al plano “sexual”.

Sitúa la perversión en el nivel del goce, no del placer, donde poco importa la parte corporal puesta en juego para obtenerlo, siendo un claro ejemplo el fetichismo. Piensa que el coito más anatómicamente normal puede ser neurótico o perverso y afirma:

---

<sup>841</sup> La descripción del caso Gide con nociones como que el  $\Phi$  corresponde al término Schaudern y donde el funcionamiento del significante fálico debe arrojar como resultado el  $-\phi$ , el menos phi. No avanzamos decididamente por esa senda porque lleva el debate a una esgrima sólo accesible a especialistas, aunque más adelante mostraremos la utilidad de la idea.



Si quieren reservar el diagnóstico de perversión sólo a las perversiones sexuales, ésto no conducirá a nada... La única manera de aproximar la perversión es intentar definirla ahí donde está, o sea a nivel de un comportamiento relacional.<sup>842</sup>

Con el salvoconducto que proporciona recoger la idea de un maestro aceptamos en lo que sigue que: i) la perversión no se agota en el plano sexual, que hay otras perversiones distintas a las sexuales ii) que el término no tiene connotación despectiva y iii) que debe ser definida en términos relacionales.

En la nota 714, en su tesis Emma Ingala señala:

El apéndice de la Lógica del sentido “Michel Tournier y el mundo sin otro [autrui]” –que en realidad es una extensión de una de las secciones de la conclusión de Diferencia y repetición– puede leerse en paralelo al cambio de perspectiva de Lacan: allí, al hilo de la novela de Tournier, Deleuze vislumbra la posibilidad de alcanzar las regiones de lo real en las que la estructura-Otro [Autrui] no funciona, esa estructura que organiza habitualmente nuestro campo perceptivo y determina lo posible –«Otro [Autrui] a priori es la existencia de lo posible en general» (LS 369)–. De esta forma, tanto en Deleuze como en Lacan habría una apuesta por suprimir, relativizar o ir más allá del «principio a priori de la organización de todo campo perceptivo según las categorías» (LS 359), ir más allá de lo posible. Cuando Deleuze cita a Lacan aludiendo a una «forclusión del otro [autrui]» (idem), se refiere al Lacan del seminario sobre las psicosis –al que entiende el mundo del perverso como un mundo sin otro [autrui] (LS 372)–, pero está ya llevando a efecto la transformación que el propio Lacan operaría en el seno de su discurso, la elevación de esa forclusión de mero principio de las psicosis a condición trascendental de todo pensamiento

Introduzco una noción necesaria para justificar la propuesta que realizamos, en relacion con la posición del Otro, en los sucesivos apartados, la de quiralidad.

## 7.2.2 QUIRALIDAD

El término refiere a dos entes que tienen el uno simetría especular respecto del otro. Es usado en Geometría, Física y Química. Se hizo tristemente popular su uso en Química cuando se explicó que la talidomida tenía dos formas quirales, una con los efectos sedantes deseados y la otra, su quiral, con efectos teratogénicos. En el ámbito de la Filosofía Kant utilizó la idea subyacente para dar cuenta de lo que suponen los dos modos quirales de la mano. Dos cosas *idénticas en concepto* pero distintas en la realidad.

---

<sup>842</sup> ngelica Marchesini. “La estructura perversa”. *Virtualia*. 28/07/2014. Recurso electrónico. <http://virtualia.eol.org.ar/028/Estudios/PDF/La-estructura-perversa.pdf>

### 7.2.3 FORMAS QUIRALES DE LO PERVERSO

Nos proponemos mostrar que lo *perverso presenta dos formas quirales, la perversidad sexual y la perversidad cómica* y con ello que el orden perverso es una de las dos formas quirales que deben existir en el ser humano, que, si alcanza su ajuste debe ser palindrómico.

Ayudó al pensamiento estructuralista, así lo reconoció Levi Strauss, los avances del grupo de matemáticos franceses que bajo el colectivo y ficticio nombre de Bourbaki, identificaron tres tipos de estructuras matemáticas: las algebraicas, las métricas y las topológicas. Entre las primeras, se encuentran por ejemplo, los anillos los grupos y otras estructuras útiles en Algebra, la disciplina matemática que formaliza los conceptos de diferencia, de operación y de relación.

Utilizaré aquí; i) la relación del sujeto con el Otro (S-O) y ii) la *falta* para formalizar estructuras y exponer sus formas quirales tras resumir, casi mutilando, la enseñanza de Lacan sobre éste punto.

	<	>
<	<   <	<   >
>	>   <	>   >

**Figura 7.1 Entidades psíquicas y “la falta”**

Describo las casillas creadas al construir la tabla utilizando como elementos la falta, y sus formas quirales, sus enantiómeros, la falta (<) y la falta invertida (>). Identifico la neurosis (à la Lacan) por la correspondencia de la *falta*, que representaré con (<) con el hecho de que en el Otro exista la garantía de esa falta, que represento como < | <, situando su garantía a los lados de una barra, la que escinde al sujeto.

En la entidad denominada psicosis el sujeto siente la falta, y *no encuentra garantía, sino todo lo contrario, en el Otro*, lo que representamos así: < | > y > | < con signos que muestran la oposición, connotación que he preferido a < | Ø porque en el lado del Otro, enseña Lacan que

no hay garantía pero no que no exista nada. Convoco en apoyo de ésta decisión a A. Abelhauser, profesor de Psicoanálisis en Rennes 2:

Si la neurosis se caracteriza por el estado de falta (l' être manquant) debido al Otro (gracias al cual él se constituye) lo está igualmente y garantiza con ello esa falta y si el psicótico se caracteriza porque el Otro no le proporciona esa garantía.<sup>843</sup>

Cuando la falta y la garantía están alineadas en sentido contrario, no se ofrecen mutua garantía. Por último, la perversión, caracterizada, como veremos por el cambio de sentido, por una inversión, se representa en la casilla inferior derecha como  $>|>$ . La notación se manifiesta compatible con la dicción de Lacan:

El perverso se caracterizaría por una situación intermedia, donde el Otro se muestra en situación de falta, como en la neurosis, pero acreditado por la capacidad de ser satisfecho, completado por el propio sujeto.<sup>844</sup>

Deleuze no es ajeno a ésta relación de la perversión con lo Otro

Las copias son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, avalados por la semejanza [mientras que] los simulacros son como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales. (LS, 325)

Podemos comprobar que en la estructura de lo cómico existe la misma inversión estructural que en lo perverso.

Para dotar de mayor granularidad al análisis analizaré perversiones sexuales, sadismo y masoquismo siguiendo el desarrollo de Deleuze en sus análisis del sadismo y el masoquismo donde ofrece explicaciones genéticas de las perversiones.

El 18 de noviembre de 1995, el violinista Itzhak Perlman, subió, por los efectos de su polio, como siempre, con enorme esfuerzo, ayudado por sus muletas y con sujecciones y abrazaderas metálicas al escenario del Lincoln Center en Nueva York. Tras interpretarlas primeras barras de la partitura, una de las cuerdas del violín estalló. El director silenció a la orquesta. Todo el mundo pensó que abandonaría otra vez lenta y penosamente el escenario para sustituirla, pero, tras un momento de pausa, miró al director, le hizo señas para continuar y

---

<sup>843</sup>Alain Abelhauser, "Mal de femme. La perversión au féminin", París: Seuil, 2013, p. 268.

<sup>844</sup>Idem 268

recompuso la pieza en su cabeza tocándola con una cuerda menos. Al final, cuando cesaron las aclamaciones de un público y de una orquesta estupefactos, Perlan se dirigió al público y dijo: “La tarea del artista es saber cuanta música podemos producir, *con lo que nos queda*”.

El sujeto debe producir la canción de su vida, debe interpretar su melodía en cada momento, *con lo que le queda*. En ocasiones lo único que le queda es un sí mismo, pero desordenado y la perversión no es sino un orden extraño, un orden nacido de lo especular. Deleuze, en *Fantasma y literatura moderna*, comentando a Klossowski afirma que:

En cierto modo, nuestra época descubre la perversión. Sin necesidad de describir comportamientos, de contar relatos abominables. Sade si tuvo necesidad... Nosotros buscamos más bien la estructura, es decir la forma que puede ser poblada con éstos relatos y descripciones, pero que no precisa hacerlo para ser identificada como perversa. (LS, 325)

Pensamos como Deleuze, en éstas estructuras partiendo de lo dado, del tono sentimental característico de cada trastorno. En ciertos textos se puede detectar un extraño tono:

Siglo XX. Territorio del Negev. En un fresco crepúsculo del mes de noviembre de mil novecientos diecinueve, en un estrecho y sombrío corredor del inmenso e indecible desierto, de repente y sin indicio previo se presentó un hecho insólito, no visto en otros tiempos ni sitios y muy poco creíble si no hubiésemos sido testigos del evento.<sup>845</sup>

Si aviso es difícil apreciar la falta, la ausencia de la letra a en el texto. Pero, avisados, reconocemos un tono extraño.

Hay *modos de ser* distinguidos y distinguibles, como los identificados por Nietzsche, el del tirano, el del sacerdote y el esclavo. Algunos de ellos no son prácticos sino poéticos, quieren provocar en el otro la tristeza, el remordimiento. No tienen la misma calidad los que intentan disminuir al otro, en su tristeza o acrecentarlo, en su alegría.

Pueden clasificarse por el modo en que provocan la risa y por aquello que es en esos modos de ser, objeto de risa. Los satíricos que conducen a la tristeza, los irónicos, y los esperpénticos. Hay, a su vez, modos de sentir distinguidos y distinguibles. En ciertas personas se puede detectar un sentimiento característico; en el neurótico la angustia, en el psicótico el

---

<sup>845</sup> Cfr. Texto en el que falta la letra A. Forman parte de “Letras del Abecedario”. En el blog Hacheaf

pánico y en el libertino la apatía que describe Deleuze, cuya violencia se expresa con frialdad en el “placer de la demostración”<sup>846</sup> con el que se busca provocar angustia.

El perverso, que es el que estudiamos, se oculta a la generalidad y ¡*exhibe!* la repetición del significante una y otra vez ¿Te lo he contado? ¡Hazme caso! ¿Sabes aquel que dice? ¡Muéstrate conforme! Muestra compulsión a repetir la acción, por más que dañe. En las formas de perversión sexual reina una inexplicable quietud ante el creciente daño a los demás que ha llegado a ser calificada en la literatura como histérica.

El perverso no acude a consulta, porque ha identificado el instrumento que le hace gozar, como tampoco lo hace el chistoso, pero no es el caso que su quietud sea expresión de *inexistencia* de la demanda, sino de *falta de* expresión de la demanda. Decir que en el perverso (en sus formas sexual o cómica) no hay falta, sería tan incorrecto como decir que sobre las alas de un avión no hay presión. Sabemos que el avión es succionado por la parte superior del ala y no empujado por la inferior, con situación similar a la que explico, donde el perverso es “succionado” por la falta del otro que da sentido a su falta, sentido que tiene tanta dignidad ontológica como la “no presión” del borde superior del ala.

Lacan no sólo describe el sentido de ésta orientación, sino que ofrece una explicación genética y en el seminario *D'un Autre `a l' autre* enuncia que *el impulso de la perversión* corresponde al intento de restitución de “a” (el objeto) al Otro y lo explica así:

Lo que yo defino como perversión, es la restauración de algún modo primera, *la restitución a éste campo de O*, de o [---]. O todavía, un poco más lejos. La base y el principio” de la estructura perversa consiste en *proporcionar (pourvoir) al Otro... de alguna cosa que lo complete.....*

Hemos identificado dos enantiómeros, a los que hemos llamado “a” y el “-a” por asociar su designación a los dos lados del barrado que ocupan, sucediendo que en el perverso lo que predomina netamente es el *deseo* de la forma “-a” frente a su enantiómero “a”. Todos somos perversos, decía Freud, dicho de otro modo el perverso es una *multiciplidad racémica*, en la que uno de sus modos se puede imponer y su significante, permítame la metáfora el lector, está polarizado.

---

<sup>846</sup> Idem, p. 32

Quien está todo el día pensando en contar chistes, el chistoso *por necesidad*, se está ofreciendo constantemente al Otro para que goce de su ingenio, está proporcionando al otro un sucedáneo de alegría *situándose en posición de pretendida superioridad*, dando el paso que Lacan llama *hacerse instrumento del goce del Otro*.

Hemos llegado a un punto clave pues nos permite i) explicar los motivos por los que se crea la comicidad sobre la desgracia de los demás: ii) arrojar luz sobre el concepto técnico del menos phi

J.A Miller<sup>847</sup> califica como asombroso el ensayo: “De la esencia de la risa” preguntándose por qué no lo habría mencionado Lacan en *Las formaciones del inconsciente*. Baudelaire distinguió allí dos clases de comicidad: lo *cómico significativo* y lo *cómico absoluto*. De lo primero trata Lacan en *Las formaciones del inconsciente*, correspondiendo al segundo ámbito lo bufo y lo grotesco.

En los dramaturgos y en la ópera se aprecia bien la transición entre ámbitos, como sucede en las obras de Rossini: “La italiana en Argel”, “El Turco en Italia”, “El barbero de Sevilla” y “Cenicienta”. La primera es una ópera *bufo* pura con personajes exagerados y grotescos que cantan con música bella pero disparatada. No podemos identificarnos con los personajes. El barbero de Sevilla ya es una *comedia* porque se expresan los sentimientos, el galanteo, por tanto sujeto ya a la trama del lenguaje, al juego de los significantes, y el amor. *La Cenicienta* es *tragicómica* porque hay una heroína y el lenguaje se usa como *instrumento para la parodia* de la decadencia en la familia de Don Magnifico. Lo *cómico significativo* es aquel territorio de lo *cómico* poblado de sentimientos, a diferencia de la risa que surge como estallido cuando aquellos se apaciguan, pues la risa se produce en un momento de intelección, en una fisura entre los sentimientos.

Tratando de lo *cómico significativo*, los moralistas han abogado por el humor inocente, como en las recomendaciones de Carlyle (1795-1881) al dramaturgo:

---

<sup>847</sup> J.A Miller, *El partenaire-sintoma*, Buenos Aires: Paidós, 2008,p. 457

Aunque su risa no sea siempre muy refinada, resulta siempre una risa genial. Y no se ríe de la flaqueza, de la desgracia y de la pobreza; eso nunca. Ningún hombre que sepa reírse, lo que se llama reírse, se reirá de estas cosas.

Previene el crítico inglés contra la villanía del chistoso que atacó tradicionalmente con maldad al tonto o al tartamudo. Estas maldades han sido muy habituales. Thomas Wilson en su *Retórica* (1553) describe la ‘*deformita*’, increíblemente para nuestra mentalidad como, “*la justa ocasión* y lugar natural de la risa”. La finura psicológica de Hobbes percibió la realidad, de la asociación entre lo cómico y los “malos”, al menos en el sentido ético, que Carlyle quiso evitar y Thomas Wilson patrocinaba: “Repentina gloria al encontrar algo deforme en otro... Pero, mientras en la risa parece marcar superioridad, sucede paradójicamente..., que son consientes de la menor habilidad en ellos mismos los que se ríen de otros... *La risa declara superioridad, pero la risa repetida...*”. “La risa es satánica, por eso es profundamente humana --- La risa saca a la luz la naturaleza humana y lo hace con una vivacidad que no admite replica ni vacilación”<sup>848</sup>

Podemos reconducir éstas ideas a conceptos psicoanalíticos, concretamente al menos phi, como hace J. A Miller, acercándonos desde el lado en que hay luz, al matema:

La risa es el fenómeno que habita a aquel que no considera de una manera trágica *la castración, la falta*. Los románticos, por el contrario, en cambio, sí que tomaron la castración de un modo trágico y rechazan a aquellos que no la toman de ésta manera, les parece que es algo infame. Y eso ocurre porque resulta que los románticos son neuróticos.<sup>849</sup>

La risa con ello es consecuencia de elegir uno de los dos umbrales de la puerta que rige Jano, pero siempre después de la castración, y tomar uno de sus modos o sentidos posibles, el que no es trágico. “La risa es siempre una risa de castración, la risa libera de la angustia de castración, a modo de convulsión. En Voltaire, lo que tiene de automático la risa es que siempre busca el menos phi del otro”<sup>850</sup> o menos técnicamente explicado, que siempre busca aportar lo que falta al Otro (>) para completarlo y lo hace en sus modos quirales,  $\vee$  y  $\wedge$ .

Se intenta, desde la confianza en que se tiene la capacidad de hacerlo. Lo señaló Freud y lo repite Nietzsche. La risa se provoca desde la superioridad buscada ansiosamente o simplemente sentida. “¡Si, risa me causáis, hombres del presente! grita Zaratustra en *De la superación de sí mismo*. Fue para Zaratustra buena señal cuando “... de nuevo llegaron desde la

---

<sup>848</sup> Charles Baudelaire. *Lo cómico y la caricatura*, Madrid; Visor, p. 25

<sup>849</sup> J.A Miller, *El partenaire-sintoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 494.

<sup>850</sup> Idem p. 492

caverna los gritos y risas de los hombres superiores”, al contrario que cuando escuchó los gritos y bailes del pueblo, como los que enfurecieron a Moisés hasta el punto de llevarlo a romper las tablas de la Ley. La superioridad de la risa es la *del que tiene*. Es la superioridad del perverso que por su palabra instruye o convoca al que no tiene.

Como conclusión. D&G en Mil Mesetas propusieron un originalísimo modo de conceptualizar las neurosis y las psicosis basándose en la relación entre dos series, en el interior del sujeto. Hemos extendido la idea para caracterizar otros instrumentos desafinados, como sucede con los perversos, en los que lo que debería ser un canon, con respecto al espejo del Otro, queda truncado por ausencia de armonía, por la falta de garantía del Otro.



## CAPITULO 8. GEOFILOSOFIA DE LA UTOPIA

Entre los estudiosos<sup>851</sup> de la filosofía política<sup>852</sup> elaborada por Deleuze, algunos le han considerado un autor utópico, encontrando en su producción una crítica del presente (Buchanan,<sup>853</sup> Patton,<sup>854</sup> Scherer,<sup>855</sup> Zourabichvili,<sup>856</sup> mientras que otros, con mejores razones, como Philippe Mengue<sup>857</sup> o Marcelo Antonelli lo han negado. Este ha sostenido:

□ La hipótesis de lectura que desarrollamos en este trabajo sostiene que la utopía es incompatible con las opciones fundamentales de la filosofía de Deleuze. Primero, nuestro autor reivindica el devenir en lugar de la historia; segundo, defiende la actividad de fabulación e invoca un pueblo que falta, en detrimento de la elaboración de relatos utópicos por parte de pueblos actualmente existentes; por último, apuesta por la creación de nuevas posibilidades de vida gracias a la irrupción de acontecimientos, en lugar de plantear lo posible como una alternativa a realizar. En los tres casos, Deleuze se inclina por el primer término de la disyunción, mientras que la utopía queda ligada al segundo.<sup>858</sup>

Es dudoso el argumento de que sea un pensador *de lo virtual*, a diferencia de la Utopía que sería un pensamiento *de lo posible*, por ser incorrecto lo segundo, pero no necesita justificar demasiado su afirmación, porque Deleuze, en una entrevista con Toni Negri, señala de entrada

---

<sup>851</sup> Ricardo Etchegaray. La filosofía política de Gilles Deleuze, *Nuevo pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, área San Miguel, Buenos Aires. Existe recurso electrónico. file:///C:/Users/i00895kr/Downloads/Dialnet-LaFilosofiaPoliticaDeGillesDeleuze-5513823.pdf. También Amanda Nuñez en su tesis doctoral aborda ésta faceta. La ontología de gilles deleuze: de la política a la estética; Luis Sebastián Villacañas de Castro. El humor y las estructuras de la filosofía política, THÉMATA. REVISTA de filosofía. Núm. 39, 2007. Textos monográficos, además de los muchos existentes dedicados a su labor conjunta con Guattari o su posición en relaciones con otros pensadores como Foucault o Derrida son: Paul Patton, *Deleuze and the political*, New York, Routledge, 2000 El más reciente Nicholas Tampio. *Deleuze's political vision*. Rowman & Littlefield Publishers, 2015, Nathan Widder, *Political Theory after Deleuze*, Bloomsbury Academic, 2012

<sup>852</sup> En la entrevista con Toni Negri, publicada inicialmente en la revista *Futur Antérieur*. Nº. 1, 1990, luego recogida en *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996, señala que su interés por el Derecho y su paso a la política se produjo en 1968 y que el Anti-Edipo fue *por completo un libro de filosofía política*.

<sup>853</sup> Buchanan, Ian, *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2000, p. 117 ss., 164 ss. En el sentido de que cree en la posibilidad de nuevas formas de pensar.

<sup>854</sup> Cf. Patton, P., Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique, en *Cités*. «Deleuze politique», nº 40 (2009), París, PUF, 2010, pp. 75-86.

<sup>855</sup> Zourabichvili, F., «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en Alliez, E. (dir.), Gilles Deleuze. Une vie philosophique, París, Synthélabo, 1998, p. 355.

<sup>856</sup> Scherer, R., *Regards sur Deleuze*, París, Kimé, 1998, p. 126.

<sup>857</sup> Philippe Mengue, *Utopies et devenirs deleuziens*, París, L'Harmattan, 2009, p. 108.

<sup>858</sup> Cfr Marcelo Antonelli *El problema de la utopía en Gilles Deleuze* ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº. 47, julio-diciembre, 2012, 519-539.

de que la utopía es un mal concepto, repitiéndolo con las mismas palabras en *Que es la Filosofía?* al tratar la Imagen.<sup>859</sup>

Las referencias a los autores utópicos en la obra de Deleuze son escasas y tardías. En *Diferencia y repetición* cita a J. Butler (1956 - ), Gabriel Tarde,<sup>860</sup> Pierre Simon Ballanche<sup>861</sup> (1776-1847) y Charles Fourier (1772-1837),<sup>862</sup> como puede apreciarse con omisión de sus pensadores fundamentales, pero con el paso de los años el concepto, que no sus autores, se convirtió en objeto frecuente de reflexión, como se aprecia en sus entrevistas compiladas, en *Pourparlers* y en *¿Que es la Filosofía?*.

Iniciamos ésta incursión en el ámbito de lo político constatando ciertos hechos: i) Es difícil, hoy, sostener la creencia en la viabilidad de posibles utopías; ii) Es difícil abandonar las distopías, iii) Sigue siendo un tema vigente.

Enfrentado a escombros de utopías que se convirtieron en distopías, Frederic Jameson<sup>863</sup> ha realizado una triple afirmación: i) “La relación entre la utopía y lo político y la identificación entre utopía y socialismo siguen siendo temas no resueltos”, ii) “La dinámica fundamental de cualquier política utópica (o de cualquier utopismo político) radicará siempre en la dialéctica entre la *identidad y la diferencia*” y, iii) “En el mejor de los casos la utopía puede servirnos al fin negativo de hacernos más conscientes ... [porque] las mejores utopías son aquellas que más

---

<sup>859</sup> “Los mejores artistas (no los más populistas) apelan a un pueblo, y constatan que les “falta el pueblo”: Mallarmé, Rimbaud, Klee, Berg. En el cine, los Straub. El artista no puede sino apelar al pueblo, desde lo más profundo de su aventura tiene necesidad de ello, aunque no pueda crearlo ni tenga que hacerlo. El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza. Pero el pueblo no puede ocuparse de arte. ¿Cómo se crea un pueblo, qué abominables sufrimientos son precisos? Cuando un pueblo se crea, lo hace por sus propios medios, pero de un modo que converge con el arte. [...] La utopía es un mal concepto: más bien hay una “tabulación” común al pueblo y al arte. Sería necesario recuperar la noción bergsoniana de “tabulación” y dotarla de un contenido político”

<sup>860</sup>Cfr. Ana Belen Blanco. La respuesta microsociológica de Gabriel Tarde a la pregunta ¿Qué es la sociedad?. “Tarde es el inventor de una microsociología, a la que proporciona toda su extensión y alcance, denunciando de antemano los contrasentidos de los que será víctima” VI Jornadas de Sociología de la UNLP

<sup>861</sup> Es citado junto con Marx o Joaquin de Fiore al final de *Diferencia y Repetición* como uno de los pensadores de la repetición en la historia.

<sup>862</sup> Marcelo Antonelli ha recopilado sin pretension de exhaustividad esas referencias Sin pretender un relevo exhaustivo, presentamos algunas de las referencias de Deleuze a dichos autores. Sobre Butler, véase Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 2008, pp. 3, 102, 105; Deleuze, G.-Guattari, F., *L'Anti-Edipe*, París, Minuit, 1973, p. 337 ss; Deleuze, G., *Le Pli*, París, Minuit, 2007, p. 107. Sobre Tarde, *Différence...*, cit., pp. 38 ss, 104 ss, 264; Deleuze, G.-Guattari, F., *Mille Plateaux*, París, Minuit, 2006, pp. 264, 267 ss, 389, 622; *Le Pli*, cit., pp. 116, 147. Sobre Ballanche, cf. Deleuze, G., *Critique et clinique*, París, Minuit, 2002, p. 96. Sobre Fourier, cf. *L'Anti-Edipe*, cit., pp. 75, 348 ss; Deleuze, G., *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2004 (Éd. de D. Lapoujade), pp. 317, 399; Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit, 2003 (Éd. de D. Lapoujade), p. 47. Scherer agrega otros casos aludidos por Deleuze: la «utopía norteamericana» de Walt Whitman; la «utopía sexual» de Henry Miller y de D. H. Lawrence; la «ciudad armoniosa» de Charles Péguy. Cf. Scherer, op. cit., p. 109.

<sup>863</sup> Jameson, F. “*Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*”, Akal, Madrid, 2009, Introducción.

ampliamente fracasan”, coincidiendo en ello con Hans Jonas, que se refirió a la inmodestia de la utopía que se piensa como definitiva.

Aceptamos i) e ii) pero negamos radicalmente iii), defendiendo que: a) la utopía no solo es una positividad, sino que es *estrictamente necesaria para la constitución de lo político*; b) éste significante es estructuralmente necesario para el funcionamiento del *deseo político*; c) el origen del deseo *utópico* es radical y surge de la *castración política* y d) la estructura del hecho utópico tiene dos momentos, acontecimiento - repetición de un acto, que generan una *dinámica positiva*.

Se argumentará la tesis utilizando: i) los conceptos empleados por Gilles Deleuze (1925-1995) en *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*; ii) los creados por Jacques Lacan, manteniendo un diálogo crítico con pensadores de la izquierda lacaniana, como S. Žižek, Ernesto Laclau y Yannis Stavrakakis; iii) el de *geofilosofía*, (QEF, 86) que relacionaremos con la Utopía, pensamiento filosófico político *sobre un lugar* cuya situación y geografía son solo imaginarias.

Utilizaremos conceptos como significante, deseo, castración política, propias de la teoría lacaniana, porque se ha convertido en uno de los instrumentos más utilizados en la crítica de la realidad política<sup>864</sup>. Numerosos pensadores, como Slavoj Žizek, Ernesto Laclau o Chantal Mouffe las han utilizado y el uso de la expresión *izquierda lacaniana*, título de un libro de Yannis Stavrakakis,<sup>865</sup> que analiza lúcidamente el fenómeno, se ha generalizado.

Utilizaremos categorías deleuzianas, como las de virtualidad o geofilosofía en preguntas como las siguientes: a) ¿Cómo es posible conciliar la idea de Utopía con la de virtualidad?; y b) Caso de que se acepte que el pensamiento de Deleuze es incompatible con la Utopía ¿Cuál es su herramienta para realizar una crítica del presente?; c) Si es estrictamente necesaria la utopía para la constitución de lo político, ¿Existe hoy una pérdida voluntad de vivir, de “*voluntad de poder*” cuyo síntoma es la pérdida de *deseo utópico*?; d) Cuales son los motivos de la imposibilidad de reterritorialización, después de la territorialización absoluta que supone la Utopía.

---

<sup>864</sup> Aunque parezca extraño, solo es marginal porque el interés por ella en Lacan es limitado e inserto en una obra compleja, el *British Journal of Politics and International Relations* ha destacado que: “Sólo el liberalismo analítico supera en influencia a éste enfoque de la teoría política”

<sup>865</sup> Cfr. Yannis Stavrakakis, (2007) “The Lacanian Left, Edinburgh: Edinburgh University Press Trad. *La izquierda lacaniana, Fondo de Cultura Económica*, 2010, Las citas se refieren a ésta traducción.

## 8.1 CONCEPTOS

*Utopía.* Tomas Moro acuñó éste neologismo afortunado, que ha sido interpretado como “el lugar (topos) ideal (eu) que no existe (ou)”. Tuvo el término una feliz acogida<sup>866</sup> que ha conducido a que, desde su inicial acepción como género literario del que su obra fue caso ejemplar, haya pasado a ser utilizado en sociología y en otras disciplinas. Cioran en *Historia y Utopía* añora, con razón en el género esa “pizca de aspereza”, necesaria en las grandes obras literarias y les reprocha a sus autores el voluntarismo de la minuciosidad risible, como a Campanella, que al describir a los solares los describe exentos de la gota o el reumatismo, lo que es sueño comprensible en quien vivió en prisión, sino incluso de los catarros y las flatulencias. Se usa en ocasiones como *imagen colectiva*, “fantasía” en el uso noble de la palabra, mientras que en otras es un término técnico filosófico utilizado, como cuando ha sido utilizado por Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno o Herbert Marcuse. En estos casos la utopía designa el anhelo, la mimesis de lo posible, *la anticipación del todavía-no* como en el caso de Bloch.

En un sentido más extenso, la descripción de cualquier *modelo* de organización social pertenece al género de la utopía, por ejemplo, la República de Platón o La Ciudad de Dios de San Agustín. Así entendido el relato utópico describe una comunidad ideal: “que carece de existencia en el presente y busca su efectuación histórica en el porvenir”.

Conjuga así las modalidades de lo posible y de lo imposible. No es correcta la interpretación de Antonelli cuando escribe que la “utopías imposible en el presente pero posible en el futuro; sin este horizonte de realización, incluso lejano, ella carecería de sentido”.<sup>867</sup> Pues no es la imposibilidad sino la lejanía o el contraste con la situación vivida lo que caracterizaba la descripción de Platón o Moro, ni lo que la obstaculiza ahora es momento, no es el caso que no haya llegado Quirós, sino que a ese no\_lugar no llegará. También es rechazable su afirmación de que la utopía implica una posición de trascendencia, en la medida en que plantea

---

<sup>866</sup> La palabra UTOPIA tiene muchas acepciones: a) *género literario* que describe una sociedad ideal, b) *descripción de esa sociedad ideal* (Pierre-Joseph Proudhon o Murray Bookchin), c) *práctica*, como la realizada por Charles Fourier, d) la referencia a *sociedades reales* que se convirtieron en distopías, e) *mundos imaginados* en la literatura de ciencia ficción, f) *Imágenes colectivas*.

<sup>867</sup> Cfr. En ello sigue a Mengue. *Utopies...*, cit., p. 18.

la posibilidad de otro mundo o estado de cosas, a la vez exterior y superior al existente como no sería trascendente una descripción de la realidad en que un equipo estuviera siempre en la final de la Copa por más que ello fuera estimado superior por sus socios.

Los calificativos negativo y positivo tiñen diversos términos relacionados con la Utopía:

i) *Libertad positiva y negativa*. Isaiah Berlin en *Dos ensayos sobre la libertad* (1958) diferenció dos aspectos de la libertad. Conforme al primero, la libertad, positiva en este caso, se entiende como capacidad de autorrealización, aquello que supone y permite ser libre para algo. Conforme al segundo la libertad, negativa, describe la situación en que la libertad de acción de los sujetos no es cercenada, del que es caso paradigmático el "haz lo que quieras", la única regla que guía a la abadía de Thélème, en *Gargantua* de Rabelais; ii) *Utopías de lo positivo y de lo negativo* La tradición muestra dos tipos de estrategia para alcanzar lo utópico, el primero se basa en la libertad y el segundo en el orden. Hay *utopías de lo positivo* que buscan el "estado ideal del ser político"<sup>868</sup> propiciado por la actividad del legislador,<sup>869</sup> mientras que las segundas son *utopías de lo negativo* que imponen *ausencias*, que eliminan relaciones como la de la propiedad privada y<sup>870</sup> iii) *Distopías*. Utopías con efectos positivos y negativos.<sup>871</sup>

*Lógica de las correspondencias*. Gilles Deleuze enunció la idea de *lógica de correspondencias entre series* en *Lógica del Sentido*.<sup>872</sup> S. Zizek, en *El resto indivisible* la explicó brillantemente utilizando como ejemplo la serie de televisión *Los Picapietra*. En ella la correspondencia se establece entre una sociedad capitalista tardía y otra prehistórica. Al espectador se le presenta una serie en la animación y se ve impulsado a encontrar los elementos de la segunda en la realidad, como la existente entre los troncomóviles y los automóviles de motor.<sup>873</sup> Los autores crean similitudes, como la insularidad inglesa y la descrita en Utopía o la que sitúa a ambas capitales a la orilla de un río que se hace salobre en la pleamar y ciertas oposiciones, como la

---

<sup>868</sup> Karina Casella y Cristina Ruiz del Ferrier, "Un viaje hacia otro pensar. Límites y lenguaje de la utopía política", en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.

<sup>869</sup> En la *Basiliada* (1753) de Morelly se elimina todo lo que pueda limitar la libertad del individuo: no hay propiedad, no hay política, no hay matrimonio, ni privilegios ni leyes. La "maravillosa libertad" reapareció en Ursula K. Le Guin, en particular en *Los desposeídos* (1974).

<sup>870</sup> Cfr. El correo de la Unesco (1991) contiene distintos artículos sobre la Utopía.

<sup>871</sup> Son ejemplos *Nosotros* (1924) de Evgueni Zamiatin, *Un mundo feliz* (1946) de Aldous Huxley, 1984 de George Orwell (1949) y *Fahrenheit 451* (1954) de Ray Bradbury. En la actualidad Margaret Atwood es un ejemplo de narradora de distopías y que sostiene que el siglo XX acabó con las utopías.

<sup>872</sup> Deleuze Gilles. *Lógica del sentido*. 2º ed. Paidós, Buenos Aires, 2010.

<sup>873</sup> Zizek, S. *El resto indivisible*. Godot. Buenos Aires, 2013, p.30.

suficiencia imaginada, frente a la precariedad de la de sus contemporáneos. *El lector queda compelido a ser el creador de una lógica concreta de correspondencias.*

*Acontecimiento y acto.* Yannis Stavrakakis expuso en el capítulo *Excursus sobre Badiou en La izquierda lacaniana*,<sup>874</sup> las diferencias entre el concepto de *acontecimiento* empleado por A. Badiou o Gilles Deleuze ejemplos de positividad, como instante en el que sucede la creación y el de *acto*, utilizado por S. Žižek, negativo, conceptualizado en *El espinoso sujeto*.<sup>875</sup> El primero, al tratar el *acontecimiento* en el prefacio a la edición inglesa de *El ser y el acontecimiento*, afirma:

Una verdad se constituye exclusivamente mediante la ruptura con el orden que la sostiene, nunca como efecto de ese orden. He denominado *acontecimiento* a ésta clase ruptura que *inaugura* verdades.<sup>876</sup>

Conecta con ello la idea de acontecimiento con la de creación y la producción de la verdad establecida como correlato con una realidad objetiva, con un orden. Žižek ha teorizado el acto de modo muy distinto, concibiéndolo como un “imposible” que es liberado de las restricciones de las actuales condiciones. Un acto propiamente radical, señala Žižek, con palabras que se acercan a la noción de *pliegue*:

La noción de lo que Lacan refiere como la *doublure*, la dobladura, giro o curvatura en el orden del ser, que abre el espacio para el acontecimiento.<sup>877</sup>

No ocurre dentro del horizonte de lo que parece ser ‘posible’, redefine los propios contornos de lo que es posible, (un acto logra lo que, dentro de un universo simbólico dado, parece ser ‘imposible’, cambia sus condiciones, de forma tal que crea retrospectivamente las condiciones de su propia posibilidad.<sup>878</sup>

Žižek a diferencia de Deleuze usa el término *acto* asociado a una noción (lacaniana), empleada en expresiones como en el “pasaje al acto”, hasta el punto de llegar a decir que el único acto perfecto es el suicidio, por ser el único que alcanza plenamente su objetivo, y crea con él una teoría del acto revolucionario.<sup>879</sup>

---

<sup>874</sup> Stavrakakis, Yannis, *La Izquierda Lacaniana*, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 173-184. Citada como LIL

<sup>875</sup> Žižek Slavoj. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política. Espacios del saber*, Paidós, Argentina, 2001.

<sup>876</sup> Badiou Alain y Feltham Oliver. *Being and event*. Bloomsbury Academic, 2006, p.12

<sup>877</sup> Žižek & Daly G. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press, 2004.p. 137

<sup>878</sup> Butler, J Laclau, E & Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*. London and New York: Verso, 2000. p. 21

<sup>879</sup> Ricardo Camargo, Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žižek, *Ideas y valores*, número 144, Diciembre de 2010, Bogotá, pp 99 - 116

Ambas visiones son parciales pues la estructura de las series que pueblan el ámbito de lo utópico contienen un *acontecimiento* que rompe el orden existente, que inaugura una nueva verdad (acontecimiento positivo), seguido luego de un *acto*, repetido que intenta evitar, siempre frustradamente, la desviación de lo normado.

*Pensamiento intensivo.* Gilles Deleuze identificó tres formas de pensamiento: i) *poblacional*, adecuado para el razonamiento biológico, ii) *intensivo* y iii) *topológico que piensa en términos de lo posible*.<sup>880</sup>

*Deseo.* Jacques Lacan destacó la diferencia entre *necesidad* (biológica) y *demanda* y definió de una forma original el *deseo*. Explicó que la satisfacción de una necesidad, por ejemplo la sed, se produce, de forma instintiva e inmediata con agua, en el acto de beber, que produce *placer*. Por otra parte cuando el sujeto que habla, demanda<sup>881</sup> a otro, en primer lugar a la madre, la satisfacción, como cuando dice, ¡Tengo sed!, lo hace desde un estado de dependencia, pudiendo preferir el *goce* (fr: jouissance) obtenido por la atención de la madre, al *placer* obtenido en mero beber. El *deseo*,<sup>882</sup> *por último, se concibe como la forma de la diferencia* entre demanda y necesidad, que en nuestra investigación hemos situado sistemáticamente en la codificación en el lugar de la grieta.

*Castración.* Lacan utiliza el sintagma *castración simbólica*, para, memorablemente, describir el estado del hablante al que, por el solo y mero hecho de estar instalado en el lenguaje, le falta algo que cree perdido, aunque nunca lo tuvo, porque no se fue sujeto antes de ser en el lenguaje, usando el provocador significante *falo*, para designar esa *falta* radical, no la de éste o la de aquello. Aplicando la lógica de las correspondencias, el sujeto (Moi) que conscientemente demanda utopías siente la *falta utópica*, con nostalgia del *falo político* y la esperanza de que el Otro, en éste case político, *garantice que pueda ser satisfecho*.

---

<sup>880</sup> Deleuze and the use of the genetic algorithm in Architecture”, *Manuel de Landa. Existe recurso electrónico* <http://www.mat.ucsb.edu/~g.legrady/academic/courses/08f200a/sites/SS/refs/deleuze.pdf>

<sup>881</sup> Miller, J. A. *El partenaire síntoma*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p.152, en la parte en que explica el Seminario 7 de Lacan, La Ética del Psicoanálisis expone: “«[...] todas las necesidades del ser hablante están contaminadas por la demanda» [de modo que ] «La respuesta del Otro vale finalmente en cuanto tal como una satisfacción, independientemente incluso del don de la sustancia que satisface la necesidad» .

<sup>882</sup> Lacan, J. *Escritos* Biblioteca Nueva. 1997, p. 287. “El *deseo* no es ni apetito de la satisfacción (necesidad) ni la demanda de amor sino la diferencia que resulta de la *sustracción* del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (Spaltung)”.

*Sentido.* Cornelius Castoriadis (1922-1997) filósofo marxista y psicoanalista, que acabó repudiando a Lacan, en *Institución imaginaria de la sociedad*, enseñó que las sociedades humanas se caracterizan por *conceder prioridad al sentido, producido socialmente* “La sociedad crea su mundo, produce su sentido y lo abastece con significaciones destinadas a cubrir de antemano todo cuanto pueda presentarse”.<sup>883</sup>

En efecto, es la utopía la que realiza la unión [jonction] de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero ya también ciudad griega. Cada vez es con la utopía que la filosofía deviene política y lleva al punto más alto la crítica de su época.

*Territorio.* Etimológicamente la palabra territorio tiene su origen en el latín *territorio* y significa “extensión de tierra dividida políticamente”. Sus componentes léxicos son *tierra* (tierra) y *-orio* (pertenencia a un lugar). Cuando el ser humano se asienta en un lugar, en un territorio, tiene que conciliar el hecho de que por una parte existirá en su entorno un residuo del caos, las fieras, el frío, los enemigos y por otra parte que existe un orden nacido de división política, en el que debe insertarse. Deberá ejercitar su libertad, en su aspecto positivo, levantar muros, abrir ventanas y caminos y en el negativo, pues estará condicionado por reglas de pertenencia, será un pretendiente que compita con otros, pues existen normas de propiedad preexistentes a su asentamiento que le impedirán sobrepasar fronteras. La mera existencia de su aceptación, al asentarse supone una aceptación de límites. El colono detiene su movimiento en lugares donde por una parte los flujos le son favorables, el flujo del viento, de las mareas, de las aguas, de los rebaños de animales, de la información, de la riqueza y no encuentra propiedad que se le oponga el conquistador cuando su impulso llega a sus límites, no viéndose frenado por límites externos. La utopía, como los jardines japoneses de arena no es un territorio, en el sentido de que no se recorre, sino un paisaje que se contempla.

## **8.2 TERRITORIO, DESTERRITORIALIZACION, GEOFILOSOFIA**

Partimos de la forma general para analizar los conceptos de territorio, desterritorialización, útiles para la aplicación del concepto de geofilosofía<sup>884</sup> con el que Deleuze

---

<sup>883</sup> Citado en *La izquierda Lacaniana*: (Castoriadis, p.74)

<sup>884</sup> Se interesa Deleuze por el concepto de *geofilosofía* en varios sentidos, de los que destacamos: a) la posible de consideración de la filosofía como geofilosofía *exactamente* como la historia es una geohistoria desde la perspectiva de Braudel, b) El



alcanza territorialización un enorme de abstracción y que emplearemos en nuestra reflexión sobre la utopía.

Guattari en *Micropolítica: Cartografías del Deseo*, escribió:

La noción de territorio aquí es entendida en sentido muy amplio, que traspasa el uso que hacen de él la etología y la etnología. Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. *El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente 'una cosa'. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre si misma.* Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos.<sup>885</sup> (Las itálicas son nuestras).

La noción de territorio en D&G: a) No tiene por qué tener un correlato geográfico (terra); b) Supone una apropiación por el sujeto de un sistema y c) Es creada subjetivamente reconociendo un *conjunto de normas* que pueden estar fijadas o no por una autoridad política.

A partir de nuestra forma básica codificamos del siguiente modo:

$$\frac{\overrightarrow{\{Realidad|Representaciones\}}_{Yo}^{Normas}}{\text{Deseo de apropiacion}} = \text{Territorio (T)} \quad (8.1)$$

$$\frac{\overrightarrow{\{Tierra|Territorio\}}_{Yo}^{Normas Politicas}}{\text{Deseo de apropiacion}} = \text{Territorialización (T)} \quad (8.2)$$

En (8.1) se codifica para alcanzar el sentido de territorio, en los términos utilizados por Guattari y en 8.2 se ofrece la forma de la territorialización que surge al establecer el orden que constituye el territorio sobre la Tierra, como *multiplicidad de sentido*. La expresión refleja que las variables consideradas, la tierra y su subjetivación, bajo unas normas políticas, son reconocidas por un Yo.

---

surgimiento de los conceptos <sup>884</sup>y su creación imprevisible. Ahora bien, la presencia del eje vertical no es pacífica en el pensamiento deleuziano.

<sup>885</sup>Guattari y Rolnik, *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Felix Guattari y Suely Rolnick, Editora Vozes; Petrópolis, 2005, p. 323

Cuando los elementos del término de la izquierda cambian, cuando no se trata de un sistema general o de la tierra y normas políticas, el sentido de la expresión es distinto, siendo la expresión oportuna (8.3) la que codifica el Estado conforme a la línea de pensamiento expuesta en: ¿Qué es la Filosofía?

$$\frac{\overbrace{\{Unidad\_tierras|Político\}}^{Leyes}}{Voluntad} = \text{Estado (T)} \quad (8.3)$$

En éste último caso las tierras, en principio agrícola, utilizado para la subsistencia, se unifican en una abstracción, remitiéndolas a una Unidad superior (QEF, 87) que debe aceptar todo ciudadano, no solo cada Yo empírico, pudiéndose codificar de modo similar el concepto de *ciudad*. Los territorios están sometidos a cambios permanentes debidos a la operación de desterritorialización:

El territorio<sup>886</sup> se puede desterritorializar, esto es, abrirse, en líneas de fuga y así salir de su curso y se destruye. La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios 'originales' se rompen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que ultrapasan las tablas de la tribu y la etnia, con los sistemas maquínicos que llevan a atravesar cada vez más rápidamente, las estratificaciones materiales y mentales.<sup>887</sup>

Sobre (8.1) sería posible codificar las operaciones de desterritorialización y reterritorialización con una expresión del tipo:

$$\mathbf{Territorio (T1) \otimes DT \otimes RT \mapsto Territorio (T2)} \quad (8.4)$$

---

<sup>886</sup> Cfr. El concepto ha sido analizado por Patricio Alfonso Landaeta Mardonesen "*Implicancias políticas de la idea de geofilosofía de Deleuze y Guattari*" (2012) en sus tesis doctoral UCM. En el ámbito de la geografía desde el XVII (Lévy, Jacques y Lussault, Michel, Dictionnaire de la géographie et de l'Espace des sociétés, París, Belin, 2003, p. 912). El término "territorio" se utiliza en un sentido técnico desde finales del siglo XIX ligado a apropiación "El territorio es una apropiación a la vez económica, ideológica y política (y, entonces, social) del espacio por grupos que se dan una representación particular de sí mismos y de su historia". Cf. Di meo, Guy, Les territoires du quotidien, L'Harmattan. París 1996, p. 46 4, "En Palabras de Paquot: Un territoire est donc un espace pensé, dominé, désigné. Il est un produit culturel, au même titre qu'un paysage est une catégorie de la perception, que l'homme choisit à l'intérieur d'ensembles encore indifférenciés. En el ámbito de la geografía desde el XVII (Lévy, Jacques y Lussault, Michel, Dictionnaire de la géographie et de l'Espace des sociétés, París, Belin, 2003, p. 912). El término "territorio" se utiliza en un sentido técnico desde finales del siglo XIX ligado a apropiación "El territorio es una apropiación a la vez económica, ideológica y política (y, entonces, social) del espacio por grupos que se dan una representación particular de sí mismos y de su historia". Cf. Di meo, Guy, Les territoires du quotidien, L'Harmattan. París 1996, p. 46 4, "En Palabras de Paquot: Un territoire est donc un espace pensé, dominé, désigné. Il est un produit culturel, au même titre qu'un paysage est une catégorie de la perception, que l'homme choisit à l'intérieur d'ensembles encore indifférenciés.

<sup>887</sup>Guattari y Rolnik, 1996: p. 323

Deleuze distingue en las operaciones de desterritorialización dos alcances: el *absoluto* y el *relativo*, pudiendo ser éste de *inmanencia* o de *trascendencia*:

La desterritorialización es relativa mientras atañe a la *relación* histórica de los territorios que en ella se esbozan o se desvanecen, a su *relación* geológica con eras y catástrofes, a su *relación* astronómica con el cosmos (QEF, 89)

Muestra Deleuze, con carácter no exhaustivo, distintos tipos de *relaciones* que pueden formar parte del sistema que constituye el territorio<sup>888</sup> y aborda el problema del *quid iuris*, mostrando algunos ejemplos de relaciones externas, explicando cómo es posible una territorialización relativa, pero omitiendo, que caso de existir la reterritorialización, queda condicionada en su forma, pues debe concluir en un territorio del mismo tipo que aquel que se abandonó. Para el caso de la desterritorialización relativa y solo para ella, puede ser de inmanencia o de trascendencia. Lo explica con bellas pero oscuras palabras:

Cuando es trascendente... tiene que inclinarse o someterse a una especie de rotación para inscribirse en el plano del pensamiento\_naturaleza siempre inmanente: la vertical celeste se reclina sobre sobre la horizontal del plano de pensamiento siguiendo una espiral. Pensar aquí implica una proyección de lo trascendente *sobre el plano de inmanencia*. La trascendencia puede estar completamente vacía en sí misma, se va llenando a medida que se inclina y cruza con distintos niveles jerarquizados que se proyectan juntos sobre una región del plano.

Aunque Guattari concedió un alcance general a su concepto de territorio, aplicable a lo sociológico a lo familiar o a cualquier otro sistema, estamos interesados en la creación imprevisible de un territorio *político* utópico, para lo que se deben relacionar los conceptos de territorialización y desterritorialización con la Utopía. Como primer paso codificamos el concepto de utopía, situando en la expresión general aquellos elementos sobre cuya naturaleza no hay duda, siendo evidente que aquello que tiene un exceso sobre lo político, deberá ser identificado. Puede ser, la realidad, lo social, lo antropológico, el término del opuesto elegido para la investigación,

---

<sup>888</sup> En términos matemáticos si el conjunto de relaciones del territorio fuera del orden  $n \times n$  las operaciones de des y reterritorialización se representarían por matrices del mismo orden.

$(n \times n) \otimes (n \times n) \otimes (n \times n) \mapsto (n \times n)$  Absoluta

En la parcial

$(n \times n) \otimes (n \times m) \otimes (m \times n) \mapsto (n \times n)$  Relativa

$$\overbrace{\{ \text{Político} \}}^{\text{Normas Utopicas}} \text{ }_{\text{yo}} \text{ }_{\text{Deseo\_utópico}} = \text{Utopía } (\emptyset) \quad (8.5)$$

Deleuze y Guattari escriben:

Cada vez, *es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política*, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: *designa etimológicamente la desterritorialización absoluta*, pero siempre en el punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio. (QEF, 101) (Las itálicas son nuestras)

Para los autores, la Utopía es aquello con lo que la filosofía se vuelve política, recordemos que a) para ellos SU libro de filosofía política es el AntiEdipo y b) supone una desterritorialización absoluta y c) Se conecta con las fuerzas, con el fundamento que es sofocado o reducido por el deseo, como fuerza, utópico. En el caso particular del Anti Edipo

En el Anti-Edipo aparece una teoría de la evolución histórica y una «politología». A través del estudio de la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada se esboza un esquema que da cuenta de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización y de emisión y fijación de flujos, de hombres, riquezas e información, en los que consiste la historia humana.<sup>889</sup>

Es posible identificar, en el devenir de estos procesos la *condición previa para la aparición de un modo de lo nuevo*, de lo que cada Utopía es un caso *posible*, que se deberá relacionar bien con lo posible bien con lo virtual, desde el punto de vista de Deleuze, e incluir un aspecto psicológico, pues es necesaria la creencia en ese mundo:

Creer, no en otro mundo, sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que sin embargo no puede sino ser pensado.<sup>890</sup>

El pensador debe indagar sobre el par que forman acontecimiento y acto. Los utópicos no pueden tener mera confianza pasiva y esperar que la criba del mundo capture en su enrejado la Utopía, como no pueden esperar capturar el pájaro con una red de un solo agujero, deben acompañar su deseo de múltiples positividades y de actos concluyentes orientados a la producción y sostenimiento de lo que ahora es impensable. El pensador utópico siente la *falta utópica*, y describe lo que, en ese momento, siendo deseable, parece imposible.

<sup>889</sup> Cf. Martínez, F. op. cit., p. 270.

<sup>890</sup> Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 227.

Alfonso Landateta, en su tesis doctoral, recuerda que “actuando contra su presente (con Deleuze pensamos que eso supone actuar contra el propio pasado) es como la filosofía se torna política, es decir, *gracias a la utopía, que lleva al extremo la crítica a su época.*”<sup>891</sup> y sostiene que :

Desentrañar los misterios del utopismo latente en los escritores de *El Anti Edipo* es fundamental para comprender su política como refundación de la fe en el mundo; utopía opuesta al utopismo, pues funciona inversamente como creencia y creación en el mundo; utopismo inmanente a la época que actúa contra el presente, del pueblo que falta

Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espacio-tiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. Esto es lo que usted [Antonio Negri] llama píelas. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo.

### 8.2.1 DESEO Y ANHEDONIA

El pensamiento de Deleuze puede conectarse con el de los pensadores utópicos, como Butler<sup>892</sup>,<sup>893</sup> a través del deseo, el mismo punto con el que se podría conectar con los idealistas alemanes. Existen distintos motivos por los que la consideración del deseo como concepto explicativo del devenir utópico es adecuada y entre ellos se encuentran:

i) Una justificación clásica de la inexistencia de las utopías es la carencia de deseo:

Si cien o mil soportan el capricho de un solo hombre, ¿No deberíamos decir que no es el coraje lo que les falta para levantarse contra él *sino el deseo.*”<sup>894</sup>

ii) *Deleuze es considerado un filósofo del deseo.* En *Conversaciones* se narra como Deleuze señala que uno de los objetivos de su obra con Guattari era aportar un *nuevo concepto de deseo*, pero exponiendo algo muy sencillo. “Que hasta la fecha se había hablado de deseo de forma abstracta porque se pensaba que el deseo tenía por objeto “un objeto del deseo” cuando en realidad a lo que ellos deseaban apostillar es que:

No deseáis nunca a alguien o algo, deseáis siempre un conjunto; Nadie desea un vestido en concreto, sino un ambiente, una consecuencia, unos efectos, a lo que añadieron la investigación por la naturaleza de las relaciones

---

<sup>891</sup> QEF, p. 101

<sup>892</sup> Butler, J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press. 1987, pág. 21 y sgts.

<sup>893</sup> Casale, Rolando Héctor (2004). El deseo en Butler y Deleuze: Algunas reflexiones. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

<sup>894</sup> Citado en Stravrakakis. De la Boétie, en Rosen, 1966, p. 63.

por la que ese conjunto se hace deseable, por las que desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto, el conjunto de una falda, de un rayo de sol.

Pero un deseo es eso: construir, construir; ahora bien, todos nos pasamos el tiempo construyendo; para mí, cada vez que alguien dice: «Deseo esto», eso quiere decir que está construyendo un agenciamiento, y nada más. El deseo no es sino esto.

Deleuze *concibe un campo de agenciamientos*. Por una parte, el deseo debe ser interpretado en términos de agenciamiento, de conjunto de realidades políticas, que, conexas entre sí, satisfacen una demanda y en el caso particular de que tenga por objeto el estado utópico debe ser pensado como la construcción de un agenciamiento utópico. Por otra parte, recordaremos que todo ser no solo persevera en su ser (*vis inertiae*) sino que desea permanecer en el (*vis inamnentiae*) y que, en el conatus, el deseo y el ser coinciden exactamente. Deleuze, con definición spinozista define la **vida** como el *campo de inmanencia variable del deseo* por lo que la vida utópica deberá ser concebida como el campo de inmanencia variable construida con un agenciamiento utópico.

Miremos ahora a los idealistas alemanes. Kojève, en sus cursos sobre Hegel, de los años 1937 y 1938 explicaba que, cuando el ser humano contempla con atención una cosa, lo hace absorto, se olvida de sí y solo piensa en la cosa contemplada; no piensa en su contemplación ni mucho menos en su Yo, en su Selbst. Se encuentra en un estado distinto a aquel en que pretendía situar Fichte a sus alumnos para que comprendieran el Yo puro. El pronombre yo es usado cuando se está interesado, pero no cuando se está asombrado o fascinado o aterrorizado, pues para que el yo aparezca es necesaria, además de la contemplación pasiva, meramente reveladora del Ser, que “es, según Hegel”, el *deseo* (Begierde), del que habla al comienzo del capítulo IV”.<sup>895</sup> Más aún:

Lo que está en la base de la conciencia\_de\_si, esto es de la existencia verdaderamente humana no es la contemplación, puramente cognitiva y pasiva sino el deseo. Y por eso la existencia humana solamente es posible donde existe algo que se llama Leben, vida biológica animal. Pues no hay Deseo sin Vida.<sup>896</sup>

El deseo, asociado a la **vida** es de la mayor importancia en el idealismo alemán. Lo fue en Fichte, lo fue en Hegel y en el vitalista Deleuze aparece teñido por la influencia de Guattari. Este trabajó en La Borde, una clínica que había sido concebida como una *utopía comunista*, primero como animador sociocultural y luego, tras una estancia en un psiquiátrico, en el que

---

<sup>895</sup> Alexandre Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.

<sup>896</sup> Op cit. p. 211

fue internado con la ayuda de Jean Oury para evitar ser reclutado, aplicó las ideas de Lacan, al que estudió tempranamente, siendo el primero de los seguidores de sus cursos que no era psicólogo o médico.

A su vez Jacques Lacan, fue asistente asiduo a los cursos de Kojève durante tres años y recogió allí la idea de que, en la medida en que el *deseo* es propiamente humano, no desea la satisfacción del apetito del cuerpo, la necesidad, sino que, a través de la demanda, desea: “el deseo del otro”. Para Kojève, que explicaba a Hegel y su dialéctica del amo y el esclavo, todo deseo es siempre un deseo de deseo; deseo del reconocimiento del deseo<sup>897</sup> y lo define como “negatividad negadora”.

Él se olvida solo piensa en la cosa (el Yo) contemplada; no piensa ni en su contemplación ni en su Yo o en su Sí mismo. A mayor conciencia de la cosa; Menor conciencia de Sí mismo.<sup>898, 899</sup>

Con ello el deseo en la obra de Deleuze aparece como el proceso por el que se crea un agenciamiento con los deseos, del otro, siendo el deseo político un ámbito natural para su expresión.<sup>900</sup> Creemos que con la obra de Deleuze se cierra el círculo que abre Hegel. El concepto de deseo en Hegel, es explicado por Kojève, en el seminario en que sustituye a Koyré. Al seminario acude Lacan, que elabora su concepto de falta sobre esa noción. Guattari al que en su periodo universitario le llamaban Lacan por su cercanía, hasta el punto de que no solo se psicoanalizó con él sino que le hacía de conductor, recogió en el AntiEdipo ideas que Deleuze compartió como componente de su filosofía política, aunque negando a Hegel, pues mientras en éste el deseo en el proceso de movimiento de la del Espíritu el motor de la conciencia,<sup>901</sup> Lacan lo territorializa en el ámbito de las neurosis y Deleuze, en este caso en el ámbito de lo político en el que el deseo genera lo real<sup>902</sup>, con lo que un lector hegeliano encontraría nombre distinto a lo que Deleuze llamaría escritura a cuatro manos.

---

<sup>897</sup> Kojève, 1933-1939, p. 14

<sup>898</sup> Ibid; p 166

<sup>899</sup> Cfr. Una comparación de la antropología de Lacan con de Kojève se encuentra en Thierry Simonelli. Kojève o Lacan, Verba volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis, año 4, n° 2, 2014

<sup>900</sup> F. Zourabichvili en Deleuze y lo posible (Del involuntarismo en política) contenido en Enric Alliez, Deleuze una vida filosófica, pp, 137 y ss

<sup>901</sup> Deleuze, G. y Guattari, F. El Antiedipo: Capitalismo y Esquizofrenia, Bs. As. Paidós, 1985. Pág. 32

<sup>902</sup> Ibid, p.33.

Habiendo encontrado el deseo en el fondo del pensamiento utópico, en su grieta, nos interesan tres cuestiones: i) Por qué es tan difícil, *hoy*, sostener la creencia en la viabilidad de posibles utopías, ii) ¿Por qué es tan difícil abandonar las distopías?, iii) Si, como sostenemos, es estrictamente necesaria la utopía para la constitución de lo político, ¿Existe hoy una pérdida de voluntad de vivir, de “*voluntad de poder*” cuyo síntoma es la pérdida de deseo utópico? ¿Por qué de la anhedonia utópica? Formuladas en términos psicológicos se traducen: ¿Por qué el sujeto no se apega, hoy, a la creencia de la posibilidad real de una mejora radical?, ¿Por qué se apega a identificaciones como las nacionalistas emergentes, las racistas, las fundamentalistas o a los efectos de un mercado que le conducen al subempleo, o a la vida solitaria en vainas mecánicas? No nos conformamos con constatar que no hay deseo utópico o la falta de alternativas al capitalismo o que las utopías asociadas a la violencia se hayan convertido en distopías. A la vista está la conformidad dominante. Buscamos explicar el fundamento de lo dado.

Los ámbitos de lo psicológico, de lo social y de lo político están sometidos a lógicas distintas y el sujeto se observa a si mismo comando parte de sistemas anidados. René Girard, al tratar el libro de Job, enseñó que lo que le hace tan subversivo, pero tan verdadero, es su constante salto entre dos *perspectivas*, la humana y la divina, conjugado con la *incompatibilidad final* de ambas.<sup>903</sup> De modo similar puede suceder que la intersección de las lógicas de los sistemas a los que pertenece un sujeto no pueda tener por resultado algo estable, sino que surja un *bloqueo* de imposible di\_solución, como la que caracteriza a los *nudos borromeos*.

Consideremos formas que contienen oposiciones como: {Real|Realidad}, {Social|Político}, {Político | Utópico} y con especial atención las dos últimas.

Al estudiar cada una de ésta formas e pensador puede centrarse en el primer o el segundo ámbito de cada par al abordar una disciplina (Ontología, Sociología, Historia), centrándose en el primer término para investigar su despliegue, o bien en el segundo para pensar en su fundamento. Debería recordar siempre que existe una grieta entre los dos términos de cada oposición, que expresamos con la barra y que en el primero siempre hay un exceso sobre el segundo. Sucede en todos los ámbitos bien construidos tanto en el {Social|Político} como en el

---

<sup>903</sup> Girard, René, (1987).*Job; The victim of his people* (Stanford, Calif., Stanford University)



más general {Real|Realidad}, donde existe un exceso de lo real\_nouménico sobre los contenidos de la conciencia. “La realidad en sí no es más que la corporización de un cierto bloqueo en el proceso de la simbolización. *Para que la realidad exista, algo debe quedar sin simbolizar*”.<sup>904</sup>

De modo semejante a lo ya expuesto en el ámbito de la Psicología, lo simbólico no puede recubrir lo real, tampoco lo político puede recubrir lo social ni lo psíquico lo orgánico. En las formas bien construidas para describir esas multiplicidades, el *límite*<sup>905</sup> existe en el interior de la forma y designa lo que otros nombran como grieta o abismo.<sup>906</sup>

Utilizando la lógica de correspondencias, nombraré “*objeto u*” al significante del objeto causa del *deseo utópico*, del deseo de elementos reales, pan, justicia necesarios para satisfacer las *necesidades* vitales y las *demandas* políticas y denominaré *castración utópica* a la pérdida sentida *de lo que nunca se tuvo* al ingresar en la polis.

La formalización recoge una necesidad acertadamente expresada por Jameson:

A menudo se ha observado que necesitamos distinguir entre *la forma utópica* y el *deseo utópico*; entre el texto o el género escritos y algo parecido a un impulso utópico detectable en la vida cotidiana y en sus prácticas, mediante una *hermenéutica especializada* o un método interpretativo.<sup>907</sup>

Debe recoger y diferenciar el discurso, como lo hace, la forma utópica, su contenido, el deseo y el sentido.

## II

Deleuze, siguiendo a Nietzsche reprocha a Hegel en su modo de hacer filosofía, su uso de la dialéctica y la negatividad. Para ésta investigación el concepto de negatividad es fundamental por lo que profundizamos en él.

---

<sup>904</sup> S. Žižek. *Mirando al sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 78.

<sup>905</sup> Se puede recordar aquí a Eugenio Trias y su Filosofía del límite. Los límites del mundo (1985) Ariel, La lógica del límite Ed. Destino.(1997) y a Amanda Núñez García (2010). “La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze”. Actas del Congreso, Madrid.

<sup>906</sup> La utilización de la notación en la formalización de ontologías ha sido empleada por el autor en González, I. “A Coherent concept of God”. *Apeiron* n° 9 (2017)

<sup>907</sup> Jameson. Op. cit. p.16.

Para un detective, como Sherlock Holmes, lo no existente, que es distinto a lo negativo, es relevante.

El famoso caballo de carreras “Silver Blaze” había desaparecido y su criador encontrado muerto en el campo. Antes de partir, el inspector Gregory, de Scotland Yard, le preguntó a Sherlock Holmes: “¿Existe algún otro detalle acerca del cual desearía usted llamar mi atención?”. Sherlock contestó: “Si, acerca del curioso incidente del perro durante la noche”. Gregory exclamó perplejo: “¿El curioso incidente del perro? ¡Pero si esa noche el perro no hizo nada!”. A lo que Sherlock Holmes contestó: “Ese es, precisamente, el curioso incidente.”<sup>908</sup>

En el ámbito político existe una dignidad ontológica tanto en la inexistencia como en la negatividad. No pensaremos en la praxis, siendo evidente y más en la política actual, que “no hacer nada es una estrategia”, sino en lo conceptual, donde ya hemos diferenciado: i) Negatividad frente a positividad del sentido y ii) *Contenido negativo o positivo de la Utopía*.<sup>909</sup> El surgimiento de la Utopía es hijo de un Acontecimiento y en su aparición se instaura su verdad. Existente, en el ámbito de Cronos, pasa, como ese dios, a ser *hostil a su padre*, y niega futuros acontecimientos, portadores de nuevas verdades, devora a sus hijos para reclamar el retorno de lo mismo y se instala la ausencia del padre Aión, regente del ámbito temporal donde tiene su patria la verdad. Un mundo utópico, en acto, en el tiempo, no admitiría la votación democrática que pudiera exaltar, democráticamente, un cambio hacia un régimen no utópico o explotador. En la Utopía de Moro se describe un modo de organización garante de esa imposibilidad. Se evita la *palabra* que pudiera producir el cambio, desde la convicción de la perfección alcanzada.

*El estado utópico es la forma afónica de la política, como la esencia de Dios es la forma afónica del Dios revelado.* Schelling en *Las Edades del Mundo*, relacionó la Palabra, expresión de libertad, y hace a la repetición, como la obra buena *de cada día*, pliegue de aquel momento inicial en que pasado y presente fueron creados *libremente* por la *Palabra* de Dios que rompió el círculo de las tres fuerzas que habrían conformado el fundamento (Ungrund) del mundo. Desde éste *punto de vista* el acontecimiento utópico es un acto de libertad en el que se crea un sentido. Lacan, que, en su clase de 23 de abril de 1969 del seminario *De un Otro al otro*, estudió los pensamientos que pueden *crear sentido* dijo:

---

<sup>908</sup> Arthur Conan Doyle. *Las memorias de Sherlock Holmes: Estrella de plata*, Anaya, 1990.

<sup>909</sup> Karina Casella y Cristina Ruiz del Ferrier, “Un viaje hacia otro pensar. Límites y lenguaje de la utopía política”, en Ricardo Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Buenos Aires, Altamira, 2008.

En relación con la norma... es solo en el campo de la utopía que la libertad de pensamiento puede ser ejercida.<sup>910</sup>

Especialmente en los regímenes democráticos, más aún si tienen vocación de progreso, las leyes deberían propiciar la creación armoniosa de lo nuevo, deberían ser parteras de acontecimientos de libertad, no guardianes de estados constituidos:

que encauza[ran]n el poder de los ciudadanos que quieren ser parte y causa en la creación de lo nuevo.<sup>911</sup>

pues:

El rol de la teoría política solo puede consistir en la *creación* e institucionalización de configuraciones políticas que posibiliten la continua rearticulación del campo simbólico. (LIL, 83)

Pero eso no ni ha sido bien pensado, ni ha sucedido y la explicación radica en que la Utopía que lo podría encarnar no puede ser ni meramente ensoñada ni construida *more geométrico*. Tampoco las reglas, positivas o negativas propuestas, ni las teorías que las sustenten pueden ser ocurrencias, ni proyecciones en el sentido freudiano, ni racionalizaciones ni defensas, ni psicológicas, ni menos, patrimoniales.

Por ese motivo, cuando leemos, como en almoneda, la historia de las utopías<sup>912</sup>sólo encontramos hojas *muertas* y no el auto movimiento, así le gustaba llamarlo a Hegel, de un concepto vivo. Las utopías requieren ingenuidad, irracionalidad y sobre todo un *deseo utópico* nacido de una *diferencia* y no un despliegue *lógico*. En el sentido estoico, en el deleuziano los movimientos utópicos son movimientos en el sentido de las profundidades, no movimientos en la superficie. Deleuze, que fue un amante de las lógicas, miró con distancia a las utopías, desde su góndola, sin voluntad de ensuciarse las manos con el barro de la laguna, con el barro de la Historia.

---

<sup>910</sup> Jacques Lacan, *De un Otro al otro*, 2006, Paidós p.268

<sup>911</sup> Citado en LIL (Mangabeira Unger, 2005: p. 156)

<sup>912</sup> Mumford, Lewis. *Historia de las Utopías*. Pepitas de calabaza: Logroño, 2013

### III

Para pensar en las distopías recurriremos también a un término freudiano. Etimológicamente el término *perversión* tiene su origen en la palabra latina *perverso*, que significa poner lo que está arriba abajo y viceversa. San Agustín lo asoció a las conductas, especialmente las sexuales, dirigidas contra el *orden natural* y luego Freud y Lacan, eliminando ya el juicio moral, designaron con éste nombre una de las tres estructuras psíquicas que identificaron, junto con la neurosis y la psicosis.

Se caracteriza, en términos lacaniano, porque se invierte el sentido de la relación con el Otro. El sujeto, en vez de demandar algo al Otro, como el alimento a la madre, creyendo que allí está la garantía de que su demanda puede ser satisfecha, se ofrece a sí mismo para rellenar una falta detectada en el Otro, como lo hace el asceta en el desierto o el soldado al saltar, con ilusión, el parapeto, para que triunfe “la Causa”. El ciudadano, en nuestro caso político, en ocasiones, en vez de construir demandas políticas, se *vacía a sí mismo* para que un ideal, que por esta perversión se convierte en distócico, se alcance.

Mientras que el neurótico, y la cultura genera un malestar neurótico, busca satisfacer su deseo con una continua demanda de cosas, el *perverso político*, invierte el sentido de esa relación y se vacía constantemente. Mientras que el deseo del sujeto, en la afortunada equivocada fase de Lacan, es el deseo de otro, en el psicótico se invierte de modo que el deseo consiste en que el Otro desee lo que nosotros deseamos, lo que es fuente de la insólita persistencia en el adoctrinamiento de los atrapados en distopías.

Desde el punto de vista lacaniano, la demanda de progreso, acompañada de falta de deseo utópico, sustituida por el auto vaciamiento, debe ser considerada como psicótica, expresión del comportamiento de un sujeto desgarrado entre la demanda del progreso político y el retorno a lo social.

El sujeto de la cultura, como mostró Freud, al sentir la falta, y eso es inevitable, *desea* sucesiva e inagotablemente colmarla con nuevos objetos (camisetas, móviles). El sujeto político “realista”, debería procurar nuevas “conquistas”. No sucede en el perverso político, que busca nuevos “sacrificios” porque su deseo político *ha quedado invertido*. Es perverso, sin ser malo, *el que admite la distopía* con animoso sacrificio, con goce, aceptando arrojar a los hijos fuera

para que sean educados por otros, comiendo siempre en un comedor comunitario en vez de guisar lo que le apetece y tolera andar por las afueras de la ciudad solo después de pedir permiso al cónyuge, como describió T. Moro. Queda atrapado en un estado caracterizado por la repetición de negatividades. Cuando así sucede, en las distopías, los utópicos “*perversos*” proyectan en un “enemigo” exterior, sobre la forma negativa de un Otro, como sucedió con el judío, las pulsiones agresivas que no pueden aceptar, en la creencia de que solo mediante la expulsión, mediante el rechazo de lo no utópico aparecerá, al final, el sujeto armoniosamente insertado en la Utopía.

Después de haber argumentado las tesis de que: i) el *deseo utópico* es radical y que surge por el hecho del nacimiento de lo político, en la castración política y que, ii) una de las estructuras psicoanalíticas, la perversión, describe el mecanismo distópico, quedan por abordar dos cuestiones:

- a) Por qué en la actualidad no se expresa el deseo de lo utópico (anhedonia).
- b) ¿Cuál es el remedio?

No podemos conformarnos con constatar que no hay deseo utópico o la falta de alternativas al capitalismo o que utopías asociadas a la violencia se hayan convertido en distopías. A la vista está la conformidad dominante. Buscamos explicar el fundamento de lo que experimentamos.

Los ámbitos de lo social, de lo político y de lo utópico están sometidos a lógicas distintas. David Lapoujade,<sup>913</sup> enseña que las lógicas surgen, están asociadas a los conceptos, mostrando las reglas para conectarlos y distribuyen los derechos, las pretensiones a la verdad, a la justicia, a la participación en la Idea, en la superficie de una ontología. En el problema que abordamos, la intersección de tres lógicas genera no incompatibilidad sino un *bloqueo* de imposible di\_ solución, como la de los *nudos borromeos*, que explicamos a continuación.

---

<sup>913</sup> David Lapoujade, *Deleuze: los movimientos aberrantes*. Bs. As. Cactus, 2016

### 8.3 UNA LOGICA BORROMEIA

Distinguimos las formas de los ámbitos de aplicación de las tres lógicas de posible acceso a la Utopía.

i) *Lógica negativa liberal.*

$\{\text{Social}|\text{Político}\}_{\text{Yo}}^{\text{NormasMin}} = \text{UTOPIA\_LIBERAL}$

Reclama el liberal dar sentido a la Utopía, con legalidad mínima (pocas regulaciones, que regulen la parte de lo social que se *expresa* en lo político.

ii) *Lógica consensual populista.*

$\{\text{Político}|\text{Utópico}\}_{\text{Yo}}^{\text{Normas\_Consensuadas}} = \text{UTOPIA\_POPULISTA}$

Reclama el *indignado* muchas normas, positivas, cambiantes, votadas en los círculos de decisión populares y consensuadas, construidas sobre la base de lo político y renunciando, en ocasiones a la fundamentación natural, como la de la familia biológica.

iii) *Lógica positiva representativa.*

$\{\text{Utópico}|\text{Social}\}_{\text{Yo}}^{\text{Leyes}} = \text{UTOPIA\_DEMOCRATICA}$

Exige el político utópico electo leyes positivas, que impongan el exceso de lo utópico sobre lo social, como la obligatoriedad de la entrega de los hijos a otra familia que no los tenga

o las limitaciones a la circulación de las personas. Quiere el político que lo social no alcance todo lo utópico, dejar esto como una bella esperanza imposible.

Si coexisten en una sociedad y todavía peor en un individuo, en términos matemáticos se contraen, se anudan, pues al ser actuales simultáneamente, si se yuxtaponen, se agotan entre sí. Si en la codificación se simplifican términos contiguos:

{Social|Político}{Político|Utópico}{Utópico|Social}

Se alcanza la situación {Social|Social} en la que *se ha agotado la diferencia*, necesaria para el *deseo* y se produce una estéril confrontación de modelos sociales, una estéril y poco vital competencia entre abstracciones. En la situación del bloqueo el capitalismo perdura arrastrándose el mismo hacia los límites de su destrucción. *Vivimos en el capitalismo del coyote, como dice gráficamente S. Zizek* recordando la escena de los dibujos animados en que el gato, también sucede con el coyote, avanza más allá del borde del precipicio y sigue corriendo hasta el momento en que mira hacia abajo y, consciente de su situación cae al abismo. La sociedad ha decidido juramentarse a no mirar, a aislar a quienes han mirado hacia abajo. El capitalismo ha decidido seguir sin mirar hacia abajo.

Hemos identificado, por mero análisis formal, la estructura del estado de cosas que encontramos en lo dado y postulamos que la causa del bloqueo radica en la presencia indeseable de una lógica cuya forma es la expuesta en tercer lugar, la positiva-representativa, en la que erróneamente se concede un *exceso, por principio, de modo resignado a lo utópico sobre lo social* y ello porque el sujeto postmoderno se encuentra sometido a ficciones nuevas, como la del "todo vale", y a estímulos nuevos como la *retroalimentación inmediata* que han alterado el efecto de las normas sobre el universo simbólico. Concede estatuto de *real existente* al contenido utópico, lo que en último término supone un discurso logos sobre las ideas o ideo\_logía

Los intentos de escapatoria del bloqueo detectado y agobiante se producen por colonizaciones del terreno del goce, por construcciones de nuevas formas de “voluntad de poder” con diversos modos i) *fundamentalista*, ii) *democracias\_del\_me\_gusta*, equivalentes políticas del “atravesamiento de las fantasías lacaniano”, que en vez de instrumentalizar el debate para crear normas con pretensión de verdad, perpetúan *la falta* haciendo espectáculo del agonismo en las redes sociales, iii) *post-democrático* que ofrece una engañosa salida cambiando, el ámbito político por el pretendidamente científico, sin aceptar el inevitable exceso de lo político sobre lo científico pues el primero es el ámbito de las causas y casi causas, de la libertad, mientras que el segundo solo el de los paradigmas.

*Privado del deseo*, por el bloqueo, espera el ciudadano el consejo del experto, el *truco* y con ello adopta una nueva lógica, la *post-democrática*.

{Utopía|Expertos}<sup>CONSEJOS</sup><sub>MAYORIA</sub> = UTOPIA\_RECOMENDADA

En ella la “mayoría” de los expertos permitiría imponer normas positivas (consejos políticamente correctos) a la sociedad, como pudiera llegar a ser el control genético previo al ejercicio de ciertas profesiones e incluso para recibir determinada formación.<sup>914</sup>

No es una solución posible, por el mero hecho de que está sobredeterminada, como los sistemas con cuatro ecuaciones y tres incógnitas. Con la intervención de los expertos se pasa de un sistema bloqueado a un sistema de cuatro lógicas irresoluble.

Abordamos el último de los objetivos, proponiendo posibles remedios. La primera de las soluciones consistiría en hacer coexistir las siguientes lógicas,

{Social|Político} {Político|Utópico} {Utópico|Expertos} {Expertos|Utópico}

---

<sup>914</sup> Se niega la formación a pilotos con propensión a la miopía para evitar la falta de rentabilidad futura del adiestramiento



que darían como contracción: {Social|Utópico} si *contraemos*, por analogía con el modo habitual de las matemáticas.

*Existen otras combinaciones, pero en todas ellas, salvo en la alteración profunda de la sociedad la disolución del equilibrio borromeo se logra por la adición de una nueva lógica.*

Un ámbito utópico, respetuoso de la lógica social subyacente, que asumiría el exceso del pensamiento de los expertos sobre el utópico, lo que expresado de otra forma quiere decir que el pensamiento utópico debe aceptar *solo* lo que digan los expertos, *pero no aceptarlo todo*.

Žižek ha comentado la lamentable crisis de la noción hegeliana de negación de la negación, o *negación determinada*.<sup>915</sup> Se trata de una negación/destrucción que no produce la nada como resultado, que Žižek piensa que puede prestar buenos servicios en los escritos de teoría política contemporáneos. A diferencia de lo que sucede en la lógica ordinaria en la que la negación de una negación anula a ésta y establece la positividad, la hegeliana la radicaliza, haciéndola relacionarse consigo, convirtiéndose en un operador reflexivo que potencia su base. Propone, utilizarla en el análisis, valerse de ella para el tratamiento de ciertas situaciones políticas donde necesitamos una nueva forma de política, la ‘política de la sustracción’, como la llama Badiou, necesaria en procesos políticos independientes de -o abstraídos de- el poder del Estado. Ello supone el enfrentamiento de dos posibles políticas, la de destrucción, insurreccional y la de sustracción (DLC, 406-409).

La estrategia consiste en proceder independientemente del Estado y en atacarlo sin hacerlo directamente; en vez de ello lo combate o lo modifica sustrayéndose a sus dominios, planes, cálculos y expectativas. Badiou sostiene que en política la creación suele estar ligada inexorablemente a la destrucción. (Badiou, 2003, 176)

Podríamos, también, como alternativa, resolver el problema en el ámbito de las profundidades en vez de en el ámbito de las superficies, provocando nuevos deseos utópicos, haciendo creíbles ficciones, como pensó Bentham y luego Lacan, *generando fantasías utópicas*. Se trataría de activar, mediante la fantasía el deseo. Se han intentado hasta la saciedad los esfuerzos pedagógicos orientados a evitar vicios como el consumo irresponsable, la agresión al medio ambiente y otros muchos, pero no se ha conseguido su implantación más que de forma

---

<sup>915</sup> Carla Cordua, Hegel hoy, según Žižek. *Rev. filos.* vol.69 Santiago, 2013

temporal y en minorías. Las fantasías no superan el desgaste del tiempo y además transportan el polizón de la falacia.

Mientras que la utopía en sí tiene una dignidad ontológica absoluta, la *fantasía utópica* es producida... por otro, mediante una narración que justifica unas conductas y condena otras. Cuenta Plinio el Viejo en su *Historia Natural*<sup>916</sup> que Parrasio de Efeso pintó una cortina de tal perfección que logró que Zeuxis, alabado por haber pintado racimos de uvas capaces de engañar a los pájaros, pidiera que la retiraran para ver la pintura que había detrás y con ello le superó. Fue el autor del mayor de los trampantojos, la apariencia que hace creer que detrás de la apariencia hay algo cuando realmente no hay nada. Se pueden provocar nuevos deseos, utópicos, siendo los más extremos aquello que ocultan la nada, pensando *ficciones creíbles*, como pensó Bentham o como dijo Lacan, *fantasías utópicas*. Mediante ellas no se daría satisfacción al deseo, sino que se enseñaría a desear, se implantarían nuevos deseos. Concebida así, la fantasía utópica es producida mediante una narración que justifica unas conductas y condena otras retóricamente. Puede suceder como en el caso de Tomas Moro mediante la descripción de una sociedad que se hace parecer deseable por ser capaz de eliminar las miserias que padece el lector mientras que en otros casos apela a la razón y al juicio moral.

Al considerar, por ejemplo, la narración sociopolítica que justifica el capitalismo, ilustra Žižek, que se suele presentar a dos personas, una de ellas trabajadora y ahorradora y la otra vaga y consumidora, como en la fábula de la cigarra y la hormiga y luego se realizan preguntas que conducen, torticeramente, a la conclusión deseada, la legitimación del propietario. Se realiza la justificación usando una narración *que vela la existencia de un antagonismo fundamental, desplegando los* elementos de una oposición en una sucesión temporal, y por eso *sometida por el retórico a una cuestionable organización*. Se oculta que subyace, como axioma implícito, la existencia, como dado, de un trabajador que se comporta, *anteriormente al capitalismo, a la norma*, como un capitalista consumado, lo que es tanto como suponer al recién nacido comportándose como un poeta.

De modo parecido, la ficción narrativa de Utopía presupone un tirano benévolo que se comportó, en el comienzo, como un acabado habitante de Utopía y que obligó luego, en actos repetidos, a renunciar a las diferencias. Presupone también la existencia de habitantes de la

---

<sup>916</sup> Plinio el Viejo, *Historia Natural*, Plinio (XXXV, 36, p.5)

Utopía, posteriores a aquel tirano benévolo, que se comportan como utópicos, pero aceptando las normas del tirano, aunque benévolo, sustentando negatividades como la entrega de sus hijos. Profundizar críticamente en lo utópico supone analizar críticamente, en cada caso, y en su unidad general, cual es el *antagonismo fundamental* en las narraciones utópicas.

No es posible crear la Utopía mediante la fantasía, en la superficie, mediante cartomancia con los *lekta*. En la Utopía, el antagonismo fundamental es emergente y contingente y debe ser *producido*; en términos de Deleuze es un Acontecimiento. Así lo explica Žižek en *Bienvenidos al desierto de lo real*:

Para mí la utopía política verdadera no es un sueño, *es inventar una nueva forma de vida* para poder sobrevivir. Así todas las utopías auténticas son, en ese sentido, un *producto de la emergencia*. (Las itálicas son nuestras).

Esta producción debe ser reintentada con constancia. Occidente debe retomar las Utopías si quiere disolver su situación de bloqueo moral, vital y de sentido.

Si Occidente no está irremediamente afectado, debe pensar de nuevo todas las ideas que le han sido robadas y mal aplicadas en otras partes; creo que le corresponde, si quiere acreditarse aun mediante un respingo o un vestigio de honor, *retomar las utopías* que por necesidades de comodidad abandonó a otros desatendiéndose así de su genialidad y su misión.<sup>917</sup>

Volvemos ahora a la formalización. En cada una de las lógicas que hemos expresado como vigentes y cuyo entrelazamiento, sujeto a la política del siglo XXI, es el conjunto de normas que es asumido y que forman parte del sistema son distintas. En el primero son *normas políticas mínimas* (NPmin), en el segundo *normas políticas consensuadas* (NPcon) y en el tercero *normas positivas detalladas* (NPdet)

En el caso general el pensador utópico debe pensar en la forma de evolucionar desde el estado actual (8.4) mediante una territorialización seguida de una desterritorialización a la situación utópica.

$$\overrightarrow{\left\{ \begin{array}{l} \text{Tierra} | \text{Politica} \\ \text{Voluntad} \end{array} \right\}}_{Yo}^{NormasAc} = \text{Estado}(T) \otimes D \otimes R \mapsto \overrightarrow{\left\{ \begin{array}{l} \emptyset | \text{Politico} \\ \text{Deseo\_utopico} \end{array} \right\}}_{Yo}^{NP} = \text{Utopia} \quad (8.6)$$

---

<sup>917</sup> Cioran, E.M. (1988). *Historia y Utopía*, Tusquets: Barcelona.

Los practicantes del género literario de la utopía describen en sus textos el último de los términos de la expresión (8.6) y se diferencian por el conjunto de normas NP con las que describen su construcción. En unos casos con el criterio NPmin y en otros casos con NPdet. Cuanto más detalladas las normas, más fácil es que invadan el ámbito de lo social, regulando aspectos como quien debe cuidar a los hijos de quién o el matrimonio.

Si su objetivo no es literario, sino político, deben describir y promover la operación de desterritorialización, primera de las necesarias, que es aquella mediante la que sus lectores, cada sujeto, instalado en un Estado debe:

i) Cambiar su voluntad actual, el sistema que subjetivamente ha asumido, para a través de la reterritorialización asentarse en la Utopía. Para ello es imprescindible interiorizar la falta utópica (*u*)

$$\overrightarrow{\{Tierra|Politica\}}_{Yo}^{Normas} = \otimes D \otimes R \mapsto \overrightarrow{\{\emptyset|Politica\}}_{Yo}^{NormasUtopicas} = Falta (*) \quad (8.7)$$

*DeseoUtopico*  *DeseoUtopico*

La desterritorialización filosófica se realiza sobre un plano de inmanencia pre filosófico, por esos hay distintas filosofías, como la griega, la china o la hindú, así lo enseñó Deleuze y, del mismo modo la desterritorialización política se hace sobre un plano de inmanencia pre político en el que caben figuras y conceptos.

El pensador utópico debe decidir en qué *plano de inmanencia* correspondiente que será pre sociológico, pre político y que, de modo análogo a como en el caso filosófico emergen diversas filosofías, aquí emergerá diversas utopías. La operación de reterritorialización puede ser absoluta y relativa y ésta última inmanente, en su ámbito o trascendente.

Una utopía política que describa el cambio desde una oligarquía a una democracia se debe entender como un cambio inmanente de pocos por muchos, de la creencia en un principio ordenador a la creencia en el poder de la multiplicidad, pero cuando se altera lo social además de lo político.

Las desterritorializaciones son trascendentes, van más allá de lo político alcanzando los planos sociales o familiar,<sup>918</sup> como la descrita en las Leyes de Platón o en ciertas Utopías, como la de Moro, en la que los hijos son conforme a reglas retirados a sus padres.

*En un mundo globalizado e interconectado todas las reterritorializaciones utópicas deben ser entendidas como trascendentes.*

La reterritorialización del pensador utópico debe ser capaz de soportar la articulación de lo social y lo utópico en su plano. Debe ser vitalista, impulsada por la vida pues la vida, transformada en deseo, aunque sea utópico, es la que burbujea en el plano de inmanencia donde los conceptos quedarán anudados la lógica de lo utópico. Aunque sea en la superficie, el pensamiento de Deleuze no es ajeno a ésta necesidad: “Todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista» (C, 228) y añade, el «deseo», que es otro nombre de la vida”. (Canavera, *Tesis*, 15)

Occidente debe retomar la fuerza de la Utopía y a la presencia de las lógicas de lo utópico si quiere disolver su situación de bloqueo moral, vital y de sentido.

Si Occidente no está irremediamente afectado, debe pensar de nuevo todas las ideas que le han sido robadas y mal aplicadas en otras partes; creo que le corresponde, si quiere acreditarse aun mediante un respingo o un vestigio de honor, *retomar las utopías* que por necesidades de comodidad abandonó a otros desatendiéndose así de su genialidad y su misión.<sup>919</sup>

Debemos pensar nuevos *topos*, *nuevos territorios*. Hace falta la conceptualización de un nuevo MA, una distancia creada, para ser cerrada, por lo pronto con la mirada. Hace falta que el movimiento con el que la territorialización occidental hizo de la tierra no algo vital, agrícola, sino abstracto, como plano del cuadro de la perspectiva cónica, se invierta para que sea el motor de la vitalidad y no el del capital el que aliente el deseo utópico, pues la falta utópica ha sido desterrada por la falta pura. Es necesaria una desterritorialización, que debe ir seguida de la *territorialización utópica*. Debe el filósofo político pensar en lugares específicos en que se reclamen y se pudieran asentar las utopías. Foucault pensó en una nueva disciplina la *heterotopología*.

En cuanto a las heterotopías .se podría suponer ... una especie de descripción sistemática que tuviera por objeto, en una sociedad dada, el estudio. estos otros lugares [que] podría llamarse heterotopología. ... En las sociedades

---

<sup>918</sup> Desde el punto de vista de las multiplicidades, la operación de desplazamiento es la simple multiplicación por  $e^{\pi i}$ , cada uno de los ámbitos es una de las vueltas, en la superficie de Riemann.

<sup>919</sup> Cioran, E.M. (1988) *Historia y Utopía*, Tusquets: Barcelona.

llamadas “primitivas”, hay una forma de heterotopías que yo llamaría heterotopías de crisis, ... lugares privilegiados, o sagrados, o prohibidos, reservados a los individuos que se encuentran, en relación a la sociedad y al medio humano en el interior del cual viven, en estado de crisis. Los adolescentes, las mujeres en el momento de la menstruación, las parturientas, los viejos, etc. En nuestra sociedad, estas heterotopías de crisis están desapareciendo,.....<sup>920</sup>

En las calles, en las plazas, en los marketplaces deben surgir esos nuevos topoi, almadías en la laguna, que soporten lo que en ésta ocasión (Kairos) es bueno (eu), propiciando que, en el propio devenir de sus significantes, en la palabra *apertura*, se produzca la emergencia del deseo político, como expresión dinámica de la *diferencia*. En la sociedad postdemocrática está ausente la Utopía, pero flota su significante, como *oscuro precursor*, como la sonrisa del gato de *Alicia en el País de las Maravillas*, esperando su territorialización. *Un lekton en busca de un estado de cosas y un estado de cosas en busca de un autor*.

Hace falta creer en el mundo, suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevas burbujas de espacio-tiempo, aunque su superficie o su volumen sean reducidos.

Esto es lo que usted [Antonio Negri] llama píelas. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo. (CC, 276)

Veamos la Historia como una trayectoria de multiplicidades en la que lo relevante no es el despliegue sino la naturaleza de la diferencia que contiene cada instante donde se efectúa el acontecimiento que genera en ella lo nuevo. Creamos más que en la astucia de la razón en el esplendor de la verdad que aflora en el acontecimiento y entre ellos en el utópico.

Deleuze, en el artículo “*Mayo del 68 nunca ocurrió*” afirma refiriéndose a algunos acontecimientos, como el de Mayo del 68, que, por existir, abrieron un nuevo campo de posibles.

En sí mismo está «desenganchado [en décrochage] o en ruptura con las causalidades: es una bifurcación, una desviación con relación a las leyes [...] Mayo del 68 es más bien del orden del acontecimiento puro, libre de toda causalidad normal o normativa. (DRL, 213)

También nosotros hemos llegado a una bifurcación. La última.

---

<sup>920</sup> De los espacios otros” (“Des espaces autres”). Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, Publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n 5, octubre de 1984. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima (fragmento).

### III

En 1992 publicó Deleuze *El agotado*, comentando a Beckett. Allí su tema era “el agotamiento de lo posible”. Quizás, es que hayamos llegado a ese punto en que todos estemos *agotados* y solo esperamos al acontecimiento.

Empezamos esta obra con la B y la finalizaremos con la L, por empezar y acabar como la Torah. Sus números cabalísticos suman 32, como hemos visto los 32 modos de cristalización, entre ellos los del tiempo.

Es el número de veces que la palabra Elohim aparece en su primer capítulo, parece que para indicar el número caminos que empleó Dios para realizarla, el número de sus pliegues.

Largo camino y precarias conclusiones. Avanzando poco a poco y a saltos. Nos detenemos.

Cuando el discurso de la Metafísica se agota, llega el fina**L**.

## 9. BIBLIOGRAFIA

- Abadi, Diego. (2016). La influencia de Salomón Maimón en el pensamiento de Gilles Deleuze. *Estudios de Filosofía, n° 53. Universidad de Antioquia.*
- Abadi, Diego. (2016). Deleuze y Derrida: diferencias divergentes. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n° 68.*
- Abelhasuer, Alain. (2013). *Mal de femme. La perversion au féminin*, París: Seuil.
- Acosta, E. (2014). The deduction of time and space in J. G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems, n° 26.*
- Acosta López, D. (ed.) Experiencia y Límite: Kant Kolloquium (1804- 2004). *Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral.*
- Adkins, Brendt. (2007). *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Adkins, Brent. (2013). At the crossroad of Philosophy and religion: Deleuze's Critique of Hegel, Capítulo 1 de *Hegel and Deleuze Together Again for the First Time*, Edited by Karen Joul and Jim Vernon, Northwestern University Press; Evanston: Illinois.
- Adkins, Brendt. (2015). *G. W. F. Hegel: Key Concepts*, editado por Michael Baur. Capítulo 16. New York. Routledge
- Agustín. (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.
- Álvarez, Eduardo. (2001). *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid: Trotta.
- Alesio, David (2008). Gilles Deleuze y la semántica estoica: El sentido como acontecimiento en *La Trama de la Comunicación, Volumen 13. UNR Editora.*
- Alliez Eric. (1996). *Deleuze, Philosophie virtuelle*. Synthélabo.
- Alliez, Eric. (2004). *The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?* Trad.Eliot Ross Albert and Alberto Toscano. London: Continuum.



- Amrine, Frederick: The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x en el Capítulo 8 de *At the Edges of Thought*.
- Antonelli, Marcelo. (2012). El problema de la utopía en Gilles Deleuze. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º. 47.
- Antonioli, Manola. (1999). *Deleuze et l'histoire de la Philosophie*. París: Kimé.
- Armstrong, Karen. (2004). Los orígenes del fundamentalismo. Barcelona: Tusquets, 2004.
- Artola, Barrenechea J.M. (1992). La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza, *Anales del Seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a Rábade Madrid: Ed. Complutense*.
- Aubenque, P. (1987). «Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide» en *Études sur Parménide*, 2 tomos (tomo I, Le poème de Parménide y tomo II, Problèmes d'interprétation), París.
- Augusto Miguez, Roberto, (2007). La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer. *Anuario Filosófico*, XL/3.
- Augusto Miguez, Roberto. (2008). La genealogía del tiempo y del espacio en die Weltalter de Schelling. *Pensamiento*, vol. 64.
- Augusto Miguez, Roberto, «La antropología filosófica de Schelling en el Escrito sobre la libertad de 1809», en ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Revista de Filosofía. Debate sobre las antropologías*, n.º 35, 2005, pp. 355-359
- Badiou, Alain. (1988). *L 'Etre et L 'evenement*. París: Editions du Seuil. Trad. *El ser y el acontecimiento*, trad de Raul J. Cerceras, Alejandro A Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain. (1988). *Court traite d'ontologie transitoire*. París: Editions du Seuil, Trad. *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa, 2009.
- Badiou, Alain. Deleuze (1998). *De la Vie comme nom de l'Être*, en *Alliez et al.*, eds, París: PUF. Trad. *El clamor del Ser*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, Argentina, 2ª reimp, (2002).
- Ballantyne, Andrew. (2007). *Deleuze and Guattari for architects*. Series Editor: Adam Sharr, Cardiff University, UK, Routledge, 2007

- Barthes, Roland, (1970). *L'Empire des signes*, París: Flammarion, Skira.
- Barthes, R. (1976). *Ce que je dois à Khatibi», en Khatibi, La memoire tatouée*, París: UGE, Oeuvres complètes, vol V.
- Barroso Ramos, Moises. (2004). La heterotopía de las relaciones. *Revista Laguna*, 15 septiembre.
- Bateson, Gregory (1994). *El Temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelon: Gedisa.
- Bateson, Gregory (1997). *Espíritu y naturaleza*, Barcelona: Amorrortu.
- Bateson, G. (2000). *La Unidad sagrada*, Barcelona, Gedisa.
- Bateson N, G. (1985). *Pasos hacia una ecología de la mente*, Ediciones Carlos Lohlé
- Baudelaire, Charles. (2001). *Lo cómico y la caricatura*, Madrid: Visor, 2ª ed.
- Baugh, Bruce. (1992). Transcendental Empiricism. Deleuze's Response to Hegel. *Man and World*, nº 25.
- Baugh, Bruce. (1993). Deleuze and Empiricism, *Journal of the British Society of Phenomenology*, nº 24.
- Beaulieu, Alain, (2005). *Deleuze et les stoiciens en "Gilles Deleuze: heritage philosophique*, ed. A. Beaulieu. París: PUF.
- Beaulieu, Alain, Ed. (2014). *Gilles Deleuze and Metaphysics*, London: Lexington Books
- Beck, L. W (1987). *Early German Philosophy: Kant and his predecessors*. (Cambridge MA: Harvard University Press.
- Beiser. Frederick C. (1987). *Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ben Simpson (2013). *Christopher, Deleuze and theology*, Bloomsbury
- Bennet, Michael James. (2013). Deleuze and Epicurean Philosophy Atomic Speed and Swerve Speed *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXI, No 2.
- Bergen, Veronique. (2003). *L'ontologie de Gilles Deleuze*. París: L'Harnattan.

- Bergson, Henri, (1970). *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, PUF, París.,  
Trad. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ediciones Sígueme, 2006
- Bergson, Henri. (1963). *Materia y Memoria*, Aguilar: Madrid.
- Bergson Henri. (1976). *El pensamiento y lo moviente*, Espasa Calpe: Madrid, 1976. (Citado PM)
- Berque Agustín, (1986). *Le sauvage et L 'Artifice*, París: Gallimard.
- Bochenski I.M.(1977). *La Filosofía Actual*. Primera edición en alemán 1947. (Título original —Europäische Philosophie der Gegenwart). Fondo de Cultura Económica. México, 7ª reimpresión 1977 (32)
- Bonta, M. and Protevi, J. (2004). *Deleuze and geophilosophy: a guide and glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Borges, Jorge Luis (2011). *Miscelanea*. Ed. DeBolsillo. Ed Kindle p. 34
- Borges. Jorge Luis .L. *Obras completas "Avatares de la Tortuga*. (Discusión p. 254).
- Borges. Jorge Luis. (1944). *Pierre Menard, autor del Quijote*, en Ficciones
- Botto, Michel (2011). *Sujeto e individuo. En el pensamiento de Guilles Deleuze*. Tesis de doctorado UAM.
- Boulez, Pierre. (1964). *Penser la musique aujourd'hui*, Ginebra, Gonthier
- Boulez, Pierre, (1986). *Puntos de Referencia*, España, Gedisa.
- Bowie Andrew. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, London: Routledge.
- Bowden, Sean. (2005). Deleuze et les Stoïciens: une logique de l'événement, en: "*Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*" n° 15.
- Bradley, F.H., (1930). *Appearance and Reality*, London: Swan Sonnenschein; second edition, with an appendix, 1897; ninth impression, corrected, Oxford: Clarendon Press.
- Bradford, Skow, (2009). Relativity and the Moving Spotlight. *The Journal of Philosophy*, n° 106

- Bréhier, Emile (1987), *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin, 1987 (7ª ed.) Hay trad. La teoría de los incorporeales en el antiguo estoicismo. Traducción de Felix Contreras, Roberto Pincioli y Pablo Román. Leviatán, Buenos Aires, Argentina.
- Bricmont, Jean y Sokal Alain. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós
- Briden Mary, (2001). *Deleuze and Religion*, Routledge, London.
- Brott, Simone, (2011). *Architecture for a Free Subjectivity*, Ashgate Publishing Company.
- Browder, Clifford (1967). *André Breton; Arbiter of Surrealism*, Genève, Librairie Droz.
- Brun Jean. (1962). *El estoicismo*, EUDEBA, Bs. As.
- Bryant, L.R. (2008). *Difference and Givenness; Deleuze's Transcendental Empiricism and Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press.
- Buchanan, Ian, (2000). *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh, Edinburgh U. P.
- Buchanan, Ian (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, London: Continuum.
- Buchanan, Ian. (2011). Deleuze and Ethics, *Deleuze Studies*, 5: 4
- Buchanan, Ian (2015). Assemblage Theory and Its Discontents, *Deleuze Studies*, 9.3
- Buchanan Ian. y Lambert, Gregg. (2005). *Deleuze and Space*. Edimburgh University Press
- Buchanan Ian. y Lambert, Gregg. (2005). *Deleuze and Space*. Edimburgh University Press.
- Butler, J Laclau, E. & Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality*. London and New York: Verso
- Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press.
- Buzzard, Anthony y Hunting, Charles. *La doctrina de la Trinidad: La Herida Auto Infligida del Cristianismo*. Existe recurso electrónico
- [http://www.21stcr.org/global/spanish/la\\_doctrina\\_de\\_La\\_trinidad-.pdf/espanol-trinity\\_self\\_inflected\\_wound.pdf](http://www.21stcr.org/global/spanish/la_doctrina_de_La_trinidad-.pdf/espanol-trinity_self_inflected_wound.pdf)
- Byung-Chul Han. (2016). *Shanzai: El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Bs. As: Argentina
- Byung-Chul Han. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona. Herder.

- Camargo, Ricardo (2010). *Revolución, acontecimiento y teoría del acto*. Arendt, Badiou y Žižek, *Ideas y valores*, Bogotá. n° 144, diciembre.
- Campillo. Antonio (1989). *Aion Chrónos y Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia Clásica*. Patronato de la UNED de Bergara.
- Canavera, Julien (2012). Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo transcendental. LOGOS. *Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 45.
- Canavera, Julien (2014). Gilles Deleuze: pensar problemáticamente. Tesis doctoral, Universitat de Valencia.
- Canavera, Julien (2015). Del afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: Deleuze entre Blanchot y Foucault. THÉMATA. *Revista de Filosofía N°51*, enero-junio
- Cardona Suarez, L.F. (2011). La metafísica schellingniana del yo absoluto como “una ética a la Spinoza” *Universitas Philosophica* 57, año 28: 87-122, julio-diciembre, Bogotá: Colombia.
- Carrasco Conde, (2014). Fichte y la deducción del tiempo en la WLNK (1798) *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 34.
- Carretero, Abad. (1954). *Una filosofía del instante*, México: FCE.
- Casale, Rolando Héctor (2004). El deseo en Butler y Deleuze: Algunas reflexiones. V Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.
- Casella Karina y Ruiz del Ferrier, Cristina (2008). *Un viaje hacia otro pensar. Límites y lenguaje de la utopía política*, en Ricardo Forster (comp.), Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada, Buenos Aires: Altamira
- Castellanos, Belén. (2015). *El inconsciente ontológico de Gilles Deleuze. Por una ontología política*. Madrid: Dykinson.
- Castellanos Rodríguez, Belén. (2011). La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía

- Cavalieri, B. (1635). La Geometría expuesta por el nuevo método con ayuda de los indivisibles del continuo” Cfr. Boyer. Carl (2007). *Historia de las Matemáticas*. Alianza Editorial.
- Ceronetti, Guido (2013). *Teresa de Jesús entre Cielo y Tierra Cuarto centenario*. Y también *Dolor, Tiempo, Tanatos*, en El monóculo melancólico. Barcelona. Acantilado
- Cioran, E.M. (1995). *Conversaciones*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona:Tusquets.
- Cioran, E.M. (2014). *Breviario de podredumbre*. Taurus
- Clifford, Richard, J. (1985). *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*, en Theological Studies, nº 46.
- Colebrook, C., (2002). *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin.
- Coluciello Barber, Daniel, Citado en Deleuze and the naming of God: post secularism and the future of immanence, Plateaus. New Directions in Deleuze Studien.
- Conway, John. (1976). *On numbers and games*. EE.UU A K Peters / CRC Press
- Cordua, Carla (2013). Hegel hoy, según Žižek, *Revista filosófica*. vol. 69, Santiago.
- Coreth Emerich y Schoendorf, Herald. (2009). *Filosofías de los siglos XVII y XVIII*, Herder.
- Courant y Robbins. (2003). *¿Qué son las matemáticas?*. FCE
- Craig, William Lane. (1991). *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Omniscience*. Brill Academy Pub.
- Craig, Lundy y Voss Daniela. (2015). *At the edges of Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Culp, Andrew. (2016). *Oscuro Deleuze*. España: Melusina.
- Cupitt, Don. (1994). *The Sea of Faith*, 2º ed. Londres, SCM Press
- Cupitt, Don. (2001) *Taking Leave of God*, 2º ed, Londres, SCM,
- Dauben, Joseph .Warren. (1979), *George Cantor, his Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Cambridge, Mass.

- David, P.,(2002).«La généalogie du temps», en SCHELLING, F. W. J., Les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813 édités par Manfred Schröter, París, P.U.F., 1992, Traducido en «Prólogo. El sistema de los tiempos», en SCHELLING, F. W. J., Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815 (ed. de Jorge Navarro Pérez), Akal, Madrid
- David-Ménard, M. (2005). *Deleuze et la psychanalyse: L'altercation*, París: PUF.
- Derrida, *La escritura y la diferencia* (1967). París: Seuil (traducción: Península, Barcelona, 1986
- Derrida, (1989). La difference, Publicada en el Bulletin de la Société Française de Philosophie (VII IX, 1968) y traducida en Márgenes de la filosofía, Madrid: Cátedra, 1989.
- Descombes Vincent, (1980) *Modern French Philosophy*, trad. L. Scott Fox y J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Landa, Manuel (2005). *Intensive Science & Virtual Philosophy*. New directions on Philosophy. Continuum. Nueva York.
- De Landa, Manuel. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* Continuum., New York.
- De Wulf, Maurice, (1945), *Historia de la filosofía medieval*, MEXICO.
- Dedekind, Richard. (1998). *¿Que son y para qué sirven los números?*, Alianza Editorial. Libros singulares. Madrid.
- Diel, Lucas (2010). La teoría de las fuerzas de Gilles Deleuze como alternativa al pensamiento dialéctico de Hegel. *A Parte Rei*, 70, Julio.
- Dilthey, Wilhelm (1978). *Hegel y el idealismo*. Mexico. FCE
- Dopazo, Angel (2013) *El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: Lógica, Física y Ética*, LOGOS. *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 4.
- Duffy, Simon. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the New*. Bloomsbury Academic.
- Duque F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Dillard , Annie, (2017). *Una temporada en Tinker Creek*, Madrid. Errata naturae

Dirac, P. (1939). «A new notation for quantum mechanics». *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 35 (3).

Dosse, François (2007). Gilles Deleuze y Felix Guattari. Bs.As. FCE

Etchegaray, Ricardo. La filosofía política de Gilles Deleuze, Nuevo pensamiento. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires*. Existe recurso electrónico. <file:///C:/Users/i00895kr/Downloads/Dialnet-LaFilosofiaPoliticaDeGillesDeleuze-5513823.pdf>

Everett, Hugh (1957). "*Relative State Formulation of Quantum Mechanics*". *Reviews of Modern Physics*. 29.

Ferrero Carracedo, José Luis (2000), *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Fundación Universitaria Española.

Ferreya, Julian. (2011). El problema del comienzo en Deleuze y Hegel. Existe recurso electrónico en <http://jornadasfilo.ar/viii-jornadas-2011>.

Ferreya, Julian (2014), Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 8.

Ferreya, Julian (2015). La determinabilidad, de Fichte a Deleuze o la Thathandlung como afirmación de la diferencia, ENDOXA: Series Filosóficas, n° 36, UNED, Madrid.

Ferreyrós, José. (1999). *Labyrinth of thought; "A History of Set Theory and its Role in Modern Mathematics"*. Birkhäuser Verlag, Basel

Festugière, A.J. (1949). "Le sens philosophique du mot, αὐτὸν" Le parole del passato. *Rivista di Studi Classici*, núm. 11.

Fichte, J. G., (1991). *The Science of Knowledge*. Edit. And. transl. by O. Heath & J. Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, Johann Gottlieb (2005). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95; 2nd edn. 1802)*. Foundations of the Entire Science of Knowledge, trans. Peter Heath. In Fichte:



- Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), ed. Peter Heath and John Lachs, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970; 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Citamos por (Trad esp). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, Introducción y notas, Juan Cruz Cruz, Pamplona.
- Friedman Michael, (1992). *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press,
- Furley, David J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, University Press
- Furley, David J. (1989). *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman philosophy of Nature*. New York: Cambridge University Press.
- García González, Juan A. (2001). La filosofía de la diferencia en la segunda mitad del siglo veinte. *Themata*, n° 27.
- García, R. (1999). *La Anarquía Coronada: La Filosofía de Gilles Deleuze*, Colihue, Buenos Aires.
- Gaudio, Mariano (2015), «El idealismo de Fichte como “kantismo bien entendido”: dispersión, unidad y Yoidad », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 10 |, Publicado el 01 septiembre 2015, consultado el 15 febrero 2016. URL : <http://ref.revues.org/613>
- Gilson, Etienne., (2007) *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales, España: EUNSA*
- Gilson, Etienne. (2007). *Juan Duns Scotto: Introducción a sus posiciones fundamentales*. EUNSA.
- Giovanni, G. (1989). “From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism: Some Comments on the 1798-99 "Atheism Dispute"”, en: *Journal of the History of Philosophy*, 27, (1) 1989: 75-100.
- Glass, Robert N. *The Tibetan Book of the Dead: Deleuze and the positivity of the second light*. Cap. 5 en *Deleuze and Religion*. Ed por Mary Beard.
- Goddard, J.Ch (2002). *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*. Desclée de Brouwer.

- Goddard, J. Ch. (2008). “*Comentaires du 16 de la Critique de la Raison Pure: Fichte, Deleuze, Kant*”, en Vaysse, J.-M., Kant, Cerf, París.
- Goethe, W. (2009). *Viaje a Italia*. Zeta Bolsillo
- Goldsmichdt, Victor (1953). *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin,
- González Pin, Victor. (2015). *Hegel: lo real, y lo racional*. Introducción M Cruz. Biblioteca: Descubrir la filosofía.
- González Rush, (2006). En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze (Deleuze en el entrecruzamiento de Parménides y Heráclito) Contribuciones desde Coatepec • Numero 11, Julio - Diciembre, pp. 41-58.
- Goodchild, Philip. (1996). A theological Passion for Deleuze'. *Theology* 99:791 (1996)
- Goodchild, Philip. Deleuze and Guattari: (1996). *An Introduction to the Politics of Desire*. London: SAGE, 1996.
- Goodchild, Philip (2011). Deleuze and Philosophy of Religion'. In *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Edited by Morny Joy. *Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*. Vol. 4.
- Graham L.R y Kantor. J.M. (2009) “*Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*”. Belknap Press
- Grondin, Jean. (2006). *Introducción a la Metafísica*. Herder.
- Groves, Charles, (2014). *The Futures of Causality: Hans Jonas and Gilles Deleuze*, Cardiff University Existe recurso electrónico, [http://cspo.org/wp-content/uploads/2014/11/read\\_Groves-Futures-of-Causality.pdf](http://cspo.org/wp-content/uploads/2014/11/read_Groves-Futures-of-Causality.pdf). consultado, 4/02/2017
- Groves, Christopher. (1999) *Ectasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference*. *Pli*, n°8
- Grundy, P.M. (1939). “Mathematics and games”, *Eureka*, 2.
- Grün, Anselm (2016 ). *El arte de la justa medida*. Madrid, Trotta.
- Guattari, Felix y Rolnik Suely, (2005), *Micropolítica: Cartografías del deseo*, Felix Guattari y Suely Rolnick, Editora Vozes; Petrópolis

- Hardt Michael. (2004). Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota press (1993) Existe trad, *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. Argentina: Paidós.
- Hansson S.O. (2003), La formalización en Filosofía. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía.nº4*
- Hartmann N., (1953). *New ways of Ontology*. Henry Regnery Company. Chicago
- Hawking, S. y Miller, Ron. (2011). *Historia del tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*, Alianza Editorial,
- Haya, Fernando (2007). *Los sentidos del tiempo en Hegel*. Studia Poliana,
- Hegel G.W.F (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol I, Madrid: Alianza.
- Hegel G.W.F (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. De Ramon Valls Plana, Madrid, Alianza. Version inglesa The Encyclopedia of the Philosophical Sciences, trans. William Wallace, 2nd ed. Oxford. Oxford University Press. En ella *The Logic of Hegel*, citada como LOH
- Hegel G.W.F, (1989). Hegel's Science of Logic, trans. A.V. Miller, Atlantic Highlands, NJ. Humanity Press. (Citado SL) Hay traducción (2015), Ciencia de la Lógica. Madrid: Abada. También: Trad. De R Mondolfo. Bs As: Solar (1968)
- Hegel G.W.F (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel G.W.F (1970), *Philosophy of Nature*, trans. A.V. Miller .Oxford: Clarendon. Citado como PN
- Hegel, (1978), The difference Between the Fichtean and Schegellian Systems of Philosophy, trans. Jere P Suber, Atscadero: Calif.: Ridgeview.
- Hegel G.W.F. *Lectures on the History of Philosophy*. 3 vols. Trans: Elisabeth Sanderson Haldane and Frances H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, citad por volumen y luego página como **LHP**. Traducción español en Wenceslao Roces, Historia de la Filosofía México: Fondo de Cultura Economica. (1955) citado como **HDF**
- Heidegger, Martin (2014). *¿Qué es la metafísica?*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, Martin, (1998). *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*, Barcelona, Destino. (Ed. 2005) .
- Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. Ed. de Arturo Leyte. Trad. De Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos. Citado como ID
- Heidegger Martin. Schelling: (1977) *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, París, Gallimard
- Heidegger, Martin, (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, citada como APH.
- Heidegger, Martin, (1942). *Hegel*. Trad. de Dina V. Picotti. Bs. As. Biblioteca. Internacional. Martin Heidegger.
- Heidegger, Martin (2000). *Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press.
- Hennessy, J. (1963). *The background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nissa*, Fordham.
- Heller, A. (1985). *El hombre del Renacimiento*, Trad. J.F Ivars y A.P Moya, Barcelona: Edicions 62
- Hermann Hesse. (2012). *El juego de los abalorios*, Trad. Mariano S. Luque, Alianza Editorial Hölderlin. Friedrich. *Ensayos*. Traducción Felipe Martínez Marzoa. Hyperion
- Heredia, E.A., (1999). *Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal, A Parte Rei*, 65.
- Hölderlin, Friedrich. (1976). *Ensayos*. Traducción Felipe Martínez Marzoa. Madrid. Hiperión.
- Höfding, H. (1916). *La philosophie de Bergson*. París: Alcan
- Houlgate, Stephen, (2005). *An introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell
- Houlgate, Stephenn (2006). *The Opening's of Hegel Logic: From Being to Infinity* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press

- Husserl, Edmund. (190). *Logical Investigations*. Edited by Dermot Moran. Translated by John Niemeyer Findlay. Foreword by Michael Dummett. London & New York: Routledge, 2001. *Logische Untersuchungen* fue publicada en alemán en 1900 (and in 1913 in slightly reworked form). Traducción en castellano por Manuel G Morente y Jose Gaos Madrid, Altaya (1995). Citada ésta última como IL
- Hyppolite Jean, (1997) *Logic and Existence*, trad Leonar Lawor and Amit Sen Albany: State of New York Press. (Citado **LE**)
- Ingala Emma, Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan. Tesis doctoral, UCM, 2012.
- Inwood, M.J (1983) *Hegel*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Israel Jonathan *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of the Modernity* en Oxford Oxford University Press (2002- 2009-2011)
- James, Ian (2005) Evaluating Klossowski's "Le Baphomet", *Diacritics*, Vol 35, nº 1, *Whispers of the Flesh: Essays in Memory of Pierre Klossowski* (Spring)
- Jankelevitch V. (1933). *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París: Mean.
- Jimenez Redondo, Manuel. *Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel*. Existe recurso electrónico. [roderic.uv.es/](http://roderic.uv.es/)
- Jones, Graham. (2009). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh University Press
- Kacem, Mehdi Belhaj. *Evenement et Repetition*. París: Editions Tristam, 2004. Smith, Daniel W. "Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited." *The Southern Journal of Philosophy*. V41 n3. 2003.
- Kant, Immanuel. (1998) *Critique of Pure Reason*, trans. And ed. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, Citado como KCPR, *Critica de la Razón Pura*; Trad.

- Manuel G. Morente. Disponible en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com). Tambien (1978) trad. P. Ribas. Alfaguara, Madrid. Slavo otra mención es el citado.
- Kant, E. (1999). *Prolegómenos*, trad. M. Ciami, Istmo
- Kant, I (1989) (Ak. II), *Sueños de un visionario*. Edición bilingüe alemán-castellano a cargo de la Dra. Cinta Canterla. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Kaufmann, Hegel (1978). *A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Kazarian, E. (2009) *The science of events: Deleuze and psychoanalysis*, Tesis de Doctorado en Filosofía (Universidad de Villanova), recuperado de: <http://libgen.info/view.php?id=769132>.
- Kenny's Anthony (1979) *The God of the Philosophers*. Oxford: Oxford University Press
- Kinbara Seigo, (1929) *Tratado sobre lo bello en Oriente*, Tokyo, Shunjusha
- Kerslake, Christian, (2009). *Inmanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Kerslake, Christian. (2007). *Deleuze and the Unconscious*. London: Continuum
- Kierkegaard, Soren. (2007). *Provocations. The Spiritual Writings of Kierkegaard*, editado por Charles Moore Maryknoll. Orbis Books.
- Klossowski, Pierre. (1969). *Nietzsche et le circle vicieux*, París: Mercure de France, 1969. Trad esp. Nietzsche y el círculo vicioso. Barcelona: Seix Barral, 1972. Existe recurso electrónico. La paginación corresponde a ésta versión. <http://www.lacomunitatinconfessable.com/wp-content/uploads/2009/06/klossowski1.pdf>
- Knuth Donald, (1974). *Surreal Numbers: How Two Ex-Students Turned on to Pure Mathematics and Found Total Happiness*. Addison Wesley.
- Koopmans, M. (1997). "Schizophrenia and the family: double bind theory revisited", *Dynamical Psychology*, [on line: <http://www.goertzel.org/dynapsyc/1997/Koopmans.html>].
- Koselleck, Reinhart (2004) *Futures. Past: On the semantical of historical time*. Columbia University Press.

- Koyré, Alexander (1966). *Études de l'histoire de la pensée scientifique*, París, Presses Universitaires de France [ed.cast.: Estudios de historia del pensamiento científico, Madrid Siglo XXI, 1977
- Koyré Alexander (1981). *Místicos espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal.
- Kroner, Richard. (2013). *Von Kant bis Hegel*. Trad. De Kant à Hegel. Traducción Marc Géraud, Deux vols. París L'Harmattan.
- Lacalle Noriega; Maria (2006). Tiempo y eternidad en san Agustín. *Revista Comunicación y Hombre · Número 2*. Universidad Francisco de Vitoria.
- Laclau y Mouffe. (1985). *La izquierda Lacaniana*. FCE
- LaCocque, André y Ricoeur, Paul, (2001). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder.
- Laercio, Diogenes (2008). *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza
- Lakoff, Geroge (2006). *No pienses en un elefante*, Madrid: Editorial Complutense.
- Lambert, Gregg (2002). *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum: London.
- Lapoujade, David, (2003). *Deux Regimes de fous. Textes et entretiens*, Eden Livres.
- Lapoujade, David. (2016). *Los movimientos aberrantes*, Bs As. Editorial Cactus
- Lautman, A (2006). *Les mathématiques, les idées et le réel physique*. Vrin, París
- Lauth, R: (1971) "Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache", en: K. Hammacher (ed.) Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit. Frankfurt am Main 1971.
- Lavelle. (1946) *De l'acte*, Aubier, Montaigne: París.
- Lepe Carrión, Patricio., (2009), La construcción esquemática en Kant y la imaginación como facultad determinante a priori de la sensibilidad, A Parte Rei, Enero, 2009.
- Le Poidevin, Robin, and McBeath, Murray (eds.), (1993). *The Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press.

- Le Rider, Jacques (1926) *Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia* Université de París VIII.
- F. Lesce: (2005) Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo, Mímesis.
- Leyte, Arturo. (1998) *Las épocas de Schelling*, Akal.
- Leyte, Arturo (2013)- El paso imposible. Plaza y Valdes Editores. Madrid. Citado como EPI.
- Long, A; Sedley, D. (1987) *The Hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- López Domínguez, Virginia, (1993), Fichte o la revolución de la Filosofía. *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), núm. 9, págs. 139-150. Madrid, Editorial Complutense.
- López Jesús, (1976). *Estudios de Metafísica Tomista*, EUNSA.
- Löwith, Karl, (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Argentina, F.C.E.
- Lucken, Michael (2014). Les limites du MA. Retour à l'émergence d'un concept «japonais». Nouvelle revue d'esthétique. Presses Universitaire de France.
- Lukács, G., (1962) Die Zerstörung der Vernunft, en: Georg Lukács Werke, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968
- Mach, A. (1951). *Quantum Mechanics of Particle and Wave Fields*. Dover Books.
- Magee, Glenn (2001). *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press. También Hegel's Philosophy of History and Kabbalist Eschatology
- Maimon, Salomon. (2010 [1790]), *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. Nick Midgley, Henry Sommers-Hall et als. London: Continuum. Citado como ETP
- Malabou, Catherine, (1996) *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (París: Vrin, 1996). (English translation) *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic* (New York: Routledge, 2004, trans. Lisabeth Daring).
- Marchesini. Angelica "La estructura perversa". *Virtualia*. 28/07/2014. *Recurso electrónico*. <http://virtualia.eol.org.ar/028/Estudios/PDF/La-estructura-perversa.pdf>



- Marcus, G. y Saka E. (2006) 'Assemblage', *Theory, Culture & Society*, nº 23
- Marion, J.L. (1986), *Sur le prisme metaphysique de Descartes*, París: PUF
- McTaggart, J. M. E. 1993. *The Unreality of Time*. In: Poidevin, R. and McBeath, M. eds. *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Miguel Angel et als., *Iniciación al caos*. Síntesis: Madrid, 1995,
- Martinez Marzoa, (1992), *Historia de la Filosofía*, 2 vol. Madrid: Istmo
- Martínez Martínez, Francisco José, *Metafísica*, UNED, 1991
- Martínez Martínez, Francisco José, *Ontología y Diferencia*. Eikasia. *Revista de Filosofía*, año IV, 23 , marzo 2009. Existe recurso electrónico <http://www.revistadefilosofia.org>
- Martinez Martinez, Francisco Jose, (1991 ) *Metafísica*. Madrid:UNED 2º ed
- Martinez Martinez, Francisco Jose, (2015). *Pensar hoy: una ontología del presente*. Madrid: Amargord
- Martínez Quintanar, Miguel Angel. *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela
- Mattheson, Johann. (1981). *Johann Mattheson's Der vollkommene Capellmeister: A Revised Translation with Critical Commentary*, edited and translated by Ernest Charles Harriss. *Studies in Musicology*, no. 21. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Massumi, Brian (1992). *The User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge: Mass.: MIT PRESS [Swervwe Editions]
- Maudlin, Tim, (2007). *The Metaphysics within Physics*, Oxford: Oxford University Press.
- Maureira, Max. (2010). *Nihilismo del idealismo. Jacobi frente a Fichte*. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. Verano.
- Mayell, Charles Victor (2008). *A defence of Deleuze's philosophy of multiplicity*. Tesis Universidad de Liverpool.
- Mengue, Philippe (2003). *Deleuze et la question de la démocratie*, *Ouverture Philosophique*, p. 26.
- Mengue, Philippe (2009). *Utopies et devenirs deleuziens*, París, L'Harmattan

- Meyers, William. (1984). *Los creadores de imagen. Poder y persuasión en Madison Avenue*. Barcelona: Planeta
- Merker, N. (1961). *Le origini della logica hegeliana*, Milano: Fratrinelli.
- Miguez, Roberto Augusto. (2005). La recepción de Schelling en España: traducciones al español *Δαιμόνιον*. *Revista de Filosofía*, n° 36
- Milbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA: Blackwell
- Milbank, John. *Materialismo y trascendencia*, en Creston Davis
- Milbank John y S Zizek (eds) (2005). *Theology and the Political: The New Debate* (Durham, NC: Duke University Press
- Miller, J.A (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós
- Miranda, Porfirio (1989). *Hegel tenía razón*, Mexico UAM
- Montebello, P. (2008). *Deleuze; la Passion de la pensée*, Vrin.
- Moore, G. E. (1960). "External and Internal Relations", en *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mumford, Lewis. (2013). "Historia de las Utopías". *Pepitas de calabaza*: Logroño
- Nathan Widder (2012). *Political Theory after Deleuze*, Bloomsbury Academic.
- Navarro Bernabé. (1975). *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant*, Mexico, UNAM-FCE.
- Nietzsche, F. (2005). *Así hablaba Zaratustra*. Mexico Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. ( 1982). *Fragmentes Posthumes 1884-1885, Oeuvres philosophiques*, XI, Gallimard.
- Nitscke, Günter. (1966). «Ma. The japanese sense of place in old and new architecture and planning», *Architectural Design*.

- Núñez García, Amanda. (2012). La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze. Actas del Congreso, Madrid, 2010. Con mayor extensión en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 45
- Núñez García, Amanda. (2009) La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)*. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía
- Ortega y Gasset, (1958). La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Existe recurso electrónico [http:// www.scribd.com/people/view/3502992-jorge](http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge)
- Ortega y Gasset, (2007). *Unas lecciones de Metafísica*, 5ª ed. Madrid: Alianza Editorial
- Panofsky, E. (1972). *El padre tiempo, en Estudios sobre iconología*, Madrid: Alianza
- Panofsky, E. (1973). *La perspectiva como forma simbólica*, trad. V. Careaga, Tusquets, Barcelona.
- Pannenberg, Wolfhart (1992). *Teología sistemática*. (3. Vol). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. Valencia, Pre-textos
- Pardo, Jose Luis (2016). *Estudios del malestar: Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anagrama.
- Pardo J,A. (2002), *Deleuze, Violentar el pensamiento*, Ediciones pedagógicas, Madrid p. 21
- Pardo, J.A. (2011). Hegel sucesor de Schelling; Schelling sucesor de Hegel. *Estudios 96, vol IX, primavera*.
- Pardo, J.A. *¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu de Hegel?* ITAM. Recurso electrónico.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios Pintar escribir, pensar*. Barcelona, Serbal
- Pasley, Malcom ed. (1972) *Germany: A companion to German Studies*, London: Methuen
- Parr, Adrian (Eds) (2005). *The Deleuze Dictionary*, New York, Columbia University Press

- Patton, Paul (2000). *Deleuze and the political*, New York, Routledge
- Patton, Paul.(2009)., Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique, *en Cités*. «Deleuze politique», n° 40, París: PUF.
- Penrose, Roger (2005). *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, Alphred A Knopf ed.
- Philipse, Herman. (2012). *God in the Age of Science*. Oxford University Press.
- Philonenko, Alexis (1966). *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París.
- Perez Cortes, Sergio (2006). Identidad, diferencia y contradicción en la Lógica de Hegel. *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, pp. 23-55 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Pikaza, Xabier, (2015). *La Trinidad: Itinerario de Dios al hombre*. Sígueme
- Pinkard, Terry, (2002), *German Philosophy (1760-1860).The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press.
- Pivcevic Edo [ed.], (1975). En “Hegel’s Conception of Phenomenology”. *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press
- Poli, Roberto, (2003), *Descriptive, formal and formalized ontologies*, in *Husserl’s logical investigations reconsidered*, ed. D Fisette, 193-210, Dordrecht: Kluver.
- Poli, Roberto, (2003), *Descriptive, formal and formalized ontologies*, in *Husserl’s logical investigations reconsidered*, ed. D. Fisette, Dordrecht: Kluver
- Polo Barrena, Leopoldo (2010), Introducción a Hegel. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra.
- Potocki, Jan (1994). *Viaje a las estepas de Astracán y del Caucaso*, Barcelona: Laertes.
- Rabouin D. (2012). “Un calcul différentiel des idées?” Note sur le rapport de Deleuze aux mathématiques Europe, n. 996, numéro spécial Deleuze, sous la direction de E. Grossmann et P. Zaoui,
- Rametta Gaetano. (2010). *Consciousness. A comparaison between Fichte and Young Sartre in a Bio-Political Perspective*, in Waibel, V. *Fichte and the Phenomenological Tradition*, de Gruyter: New York.

- Rametta, G. (2015). The Transcendental and its metamorphoses in modern thinking Fichte to Deleuze (through Husserl) Metodo. *International Studies in Phenomenology and Philosophy Special Issue*, n. I
- Reichenach, Hans, (1999). *The direction of time*. Dover
- Rist, John Michael y Casacuberta, David (2017) *La filosofía estoica*. Ariel
- Rivera Rosales, Jacinto (1996) La recepción de Fichte en España. *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 7, UNED.
- Rivera Rosales, Jacinto. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802), *Contrastes, Revista internacional de filosofía suplemento 19*, 2014, Universidad de Málaga pp. 131-158
- Rivera Rosales, Jacinto, El método transcendental: su desarrollo en el Fichte de Jena. *Imprenta de la Universidad de Coimbra*, 2007.
- Robinson Abraham. (1966). *Nonstandard Analysis*. Princeton. Landmarks in Mathematics.
- Rojas Osorio, Carlos. (1988). La virtualidad de la vida: la presencia de la biología en la filosofía de Gilles Deleuze, *Themata*, nº 20.
- Rosmini, Antonio. (2001). A New Essay concerning the Origin of Ideas. Vols. 1, 2 & 3. Durham: Rosmini House.
- Roudinesco Élisabeth (1994) Alexandre Kojève y Jacques Lacan. Cfr. Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina. Capítulo 3, “La escuela de la filosofía: alrededor de A. Koyré”, pp. 146-165.
- Robinson Abraham. (1966), *Nonstandard Analysis*. Princeton. Landmarks in Mathematics.
- Russell, Bertrand. (1957), *Mysticism and Logic*, Doubleday. Anchor Books, 1957.
- Russell, Bertrand. (1973), *Historia de la Filosofía*, 2 tomos, Aguilar
- Russell, B. 1992a. “Some Explanations in Reply to Mr. Bradley,” in: J. Passmore, ed., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 6. London: Routledge, pp. 349–358. (Also in: *Mind*, New Series XIX, pp. 373– 378.

- Russell, B. 1992b. "The Basis of Realism," in: J. Passmore, ed., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volume 6. London: Routledge, pp. 125–131. (Also in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 8, pp. 158–161.)
- Russell, B. 2006 (1903). *Principles of Mathematics*. London: Routledge. Russell, B. 1992 (1984). *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*. London: Routledge.
- Russell, B. 2004 (1924). *Logical Atomism*, en: R. C. Marsh, ed., *Logic and Knowledge*. London: Routledge
- Sanchez\_Fernández, J. M. (2009). La proposición especulativa y su reflejo en la construcción de la filosofía del espíritu de Hegel. «*Fragments de filosofía*», n.º. 7, pp. 87-111.
- Santo Tomas (1974). *Del ente y la esencia*, Buenos Aires, Aguilar.
- Satz, Mario (2017). *Pequeños paraísos; El espíritu de los jardines*. Barcelona: Acantilado
- Sauvagnargues Anne. (2009). *Deleuze: l'empirisme transcendantal*. París Presse Universitaires France.
- Sauvagnargues, Anne. (2013) Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction? Cap. 3 en *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Edited by Karen Houle and Jim Vernon.
- Savitt, Steven (ed.), (1955). *Time's Arrows Today: Recent Physical and Philosophical Work on the Direction of Time*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- Scott, J.F. (1938). *The Mathematica Work of John Wallis*. London.
- Schelling, Philosophie und Religion, en: *Sämtliche Werke*, ed. de K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, vol. VI, pp. 13 y especialmente 18s; trad: «Filosofía y religión», en: J.L. Villacañas Berlanga, Schelling. *Antología*, Barcelona, Península, 1987 {ISBN 84-297-2658-6}, pp. 245 y 248s.
- Schelling, Schelling, F.W. J. (1856) . *Werke*. 14 volúmenes. Editado por K.F.A.Schelling. Stuttgart: Cotta.
- Schelling (1980). *Of the I as Principle of Philosophy, or, On the Unconditional in Human Knowledge. In the Unconditional in Human Knowledge: Four Essays*. Fritz Marti (trans.). Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

- Schelling Friedrich .W. J (2002). *Las edades del mundo: textos de 1811 a 1815*. Madrid, Akal.  
 Tambien (1992). *Les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813* éditées par Manfred Schröter, París, P.U.F. Se dispone de las lecciones impartidas en Múnich sobre las edades del mundo en 1827/28: (1990) *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. de Peetz, Klostermann, Frankfurt,
- Schelling. F. W. (2004). *Del yo como principio de la filosofía, o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I. Giner Comin y F. Perez-Borbujo. Trotta: Madrid
- Schelling, F.W.J (1994). *Stuttgart Seminars, en Idealism and the Endgame of Theory; Three Essays by F.W.J Schelling*, Albany, NY, State of New York Press
- Schelling F. W. (2004). *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Keith R. Peterson Ed., And trasns.) Albany, NY: SUNY Press.
- Schelling (1988). *Ideas for a Philosophy of Nature*, Errol E. Harris & Peter Heath (trans), Cambrige Cambridge University Press.
- Schelling F, W. (1996). *Escritos sobre filosofía de la Naturaleza*, Madrid: Alianza Universidad.
- Schelling, F. W.J (1988). *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos: Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Es citado en adelante como **SIT**. Tambien hay una traducción de Jose Luis Villacañas, Ed Gredos. Los autores ingleses suelen utilizar *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trad.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1978,
- Schelling F.W.J (2013) *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Tecnos. También en Ed: Abada, 2009
- (1987). *Filosofía y religión*, traducción de José L. Villacañas Berlanga en Schelling, Madrid; Península.
- .Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, intr. De A. Leyte y V. Rühle, Anthropos, Barcelona, 1989. Tambien Madrid. Gredos. Biblioteca de grandes pensadores. Citado como (SW, VII)

- See, Tony, *Deleuze and Buddhism* editado por Tony See, Joff Bradley. Palgrave, 2016
- Segalen, Victor. (1974) *Estelas*. Visor poesía.
- Seligman DeWitt, Bryce (1970) Quantum Mechanics and Reality: Could the solution to the dilemma of indeterminism be a universe in which all possible outcomes of an experiment actually occur?, *Physics Today*, 23(9) September
- Schelling, F. W. J. (1969) *Sobre la esencia de la libertad humana*, trad. Arturo Altman Juarez Editor.
- Scherer, R.(1988). *Regards sur Deleuze*, París: Kimé.
- Schiller (1967). *On the Aesthetics Education of Man in a Series of Letters*: Oxford: Clarendon Press
- Schmitt,C. (2009). *Teología política*, Madrid: Trotta.
- Sellars John Aiôn and Chronos: (2007) Deleuze and the Stoic Theory of Time [published in *Collapse* 3
- Serey, Juan. *Tiempo y esencia en Hegel*, Paralaje, Numero 1. Pontificia Universidad Católica de Valparaiso.
- Severino, Emanuele (2017). *La tendencia fundamental de nuestro tiempo*, Editorial Pamiela
- Simon Viñas, Ana María. (2009). *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España).
- Simondon, Gilbert.*L'individu et sa genèse physico-biologique*, P. U. F.
- Simont Juliette, (1997), *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: Les "fleurs noirs" de la logique philosophique*, París: L'Harmattan
- Smith, D.W. (2012). *Deleuze and the history of philosophy en Cambridge*. Capítulo 1. en *Companion to Deleuze*. Cambridge University Press.
- Smith, Daniel, (2006). *Inside Out. Guattari's Anti-Oedipus Papers*, ed. Stéphane Nadaud, trans. Kéline Gotman, Semiotext(e), New York.
- Smith, Daniel W (2000) *Deleuze, Hegel and the post-kantian tradition*, *Philosophy Today*, pp. 119-131



- Smith, Daniel. (2012), *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press
- Solé, María Jimena. (2010). Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, 1 | 2010, Publicado el 14 junio 2010, consultado el 04 octubre 2016. URL : [http:// ref.revues.org/332](http://ref.revues.org/332)
- Solé, Maria José, (2015). El idealismo trascendental kantiano: origen del debate, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte[en línea]*, 10, Publicado el 01 de Septiembre de 2105
- Solomon, Robert. (1983) *In the Spirit of Hegel*. Oxford University Press
- Somers-Hall, (2012). *Hegel, Deleuze, and The Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, Albany, NY: SUNY Press.
- Sommers-Hall, Henry, *The Logic of the rhizome in the work of and Deleuze, en Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Project Muse, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Sorensen, R. (2007), *Breve historia de la paradoja*. Ensayo, Tusquets.
- Spence. Jonathan (2002). *El palacio de la memoria de Matteo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona: Tusquets.
- Spinoza Benedict (1995), *On the Improvement of the Understanding, in Spinoza, On the Improvement of the Understanding, The Ethics – Correspondence*, trans R.H. M. Elwes (New York Dover, 1955).
- Stagoll, Cliff (2005). *The Deleuze Dictionary*, New York, Columbia University Press, Adrian Parr, ed.
- Steiner, George. (2015). *(Posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Traducción del inglés de María Condor. Biblioteca de Ensayo, 38 (serie menor) 5ª ed. Ediciones Siruela
- Stewart, Jon (2010). *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth Century European Philosophy*, London: Continuum, (2010)
- Stewart, Ian. (2015). La Fenomenología de Hegel como fragmento sistemático. *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 138 Centro de Estudios Søren Kierkegaard Universidad de Copenhague en
- Stewart Ian. (2004). *De aquí al infinito*. Crítica.

- Stewart, I. (1989). *Does God Play Dice? The Mathematics of Chaos*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turetzky, P. 1998. *Time*. London; New York: Routledge.
- Stove, David. (1991). *Idealism: A Victorian Horror-Story (Parts One and Two) in The Plato Cult and Other Philosophical Follies* Oxford: Blackwell.
- Straulino, Stefano. (2011). *La refutación del idealismo en Kant*. Cuadernos del Anuario Filosófico, nº 233. Universidad de Navarra
- Swinburne, Richard (1977) *The Coherence of Theism*, Oxford Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (2004). *The existence of God*, Clarendon Press.
- Taylor, Richard, (1992), *Metaphysics*, 4th Edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Taylor, Charles. (2010). *Hegel*, Anthropos.
- Tait W.W. Cantor's Grundlagen and the Paradoxes of Set Theory. Existe recurso electrónico <http://home.uchicago.edu/~wwtx/cantor.pdf>
- Tampio, Nicholas (2015) *Deleuze's political vision*. Rowman & Littlefield Publishers
- Tetsuro, Watjusi (2011) *Fudo*, París: CNRS
- Timothy E. Eastman, Hank Keeton (2008). *Physics and Whitehead: Quantum, Process, and Experience* State University of New York Press
- Todd, May (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Toscano, A. (2004) Philosophy and the Experience of Construction en J. NORMAN – WELCHMAN (Eds.). *The New Schelling*, Continuum, London, New York
- Toscano, A. (1999) Fanaticism and Production: On Schelling's Philosophy of Indifference. *Pli*, 8,
- Tracor in Austin Tex (1968) Towards the logical and metaphysical foundations or organismic theory: a prerequisite to artificial intelligence, recurso electrónico <http://oai.dtic.mil/oai/oai?verb=getRecord&metadataPrefix=html&identifier=AD06697>
- 38
- Trias, Eugenio (2000). *Los limites del mundo*. Galaxia Gutenberg.Tomo II.

- Tetsuro, Watjusi (2011) *Fudo*, París : CNRS.
- Thorne, Kip S., (1994), *Black Holes and Time Warps*, New York: W.W. Norton
- Toews, John Edgard (1985). *The Path toward dialectic humanism 1805- 1841* (1985), Cambridge, Cambridge University Press.
- Tournier, Michael (1972). *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard. Poche.
- Trias, Eugenio. (2000). *Los limites del mundo*. Galaxia Gutenberg. Tomo II.
- Trigger, Bruce G. (1993). *Early Civilizations*. The American University in Cairo Press.
- Tufano Giuseppe (2010). *Ontology Studies*. *Cuadernos de Ontologia*.
- Twombly, Charles C. (2015). *Perichoresis and Personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus*. Princeton Theological Monograph. Pickwick.
- Tyson Gofton, B. *Writing Sample Infinitesimals and Differentials in Salomon Maimon's Essay on Transcendental Philosophy*. University of Toronto
- Tzamalikos, Panayiotis, (1991). Origen and the Stoic View of Time, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No.4 (Oct-Dec., 1991)
- Vardy, Peter (1999). *The Puzzle of God*, Londres: Fount.
- Vazquez Ortiz, Alejandro: (2009). Las tres hipostasis dentro del pensamiento de Plotino. *A Parte Rei*, 63, Mayo.
- Villacañas, Jose Luis. (2001). *La filosofía del idealismo alemán*, I, Madrid: Editorial Sintesis.
- Villacañas, J.L., (2011). *Nihilismo, especulación y cristianismo* en F. H. Jacobi, Anthropos
- Villela-Petit, M. «La question de l'image artistique dans le Sophiste», en Aubenque, P. (dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*.
- Visser, M. (2003). "Gregory Bateson on deuteron-learning and double bind: a brief conceptual history", *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Summer, Vol. 39, N° 3, pp. 269-278.
- Vogt Katja Maria, *Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?*
- Von Rad, Gerhard (1965). *The problema od tyhe Hexateuch and Other Essays*, trad por E. W. Truman Dicken,, McGraw Hill, New York.

- Voss, Daniela, (2013). *Conditions of thought: Deleuze and transcendental Ideas*. Edinburgh University Press.
- Voss, Daniela, (2011). Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials. *Parrhesia. n° 11*.
- Massumi Brian. (1992). *The User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari* (Cambridge, Mass.: MIT Press [Swerve Editions])
- Steven Shaviro Deleuze's Encounter with Whitehead. Existe recurso electrónico.  
<http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>
- Otto, Randall E. (2001). The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology, *Scottish Journal of Theology*.
- Vargas, Jorge Alfonso (2010). Los errores de Kant. La crítica de Rosmini al idealismo trascendental *ALPHA*
- Villani, Arnaud. (1999). *La Guêpe et l' Orchidée*, París: Berlin
- Vernon, Jim. (2013). *Hegel y Deleuze. Together Again for the First Time*. Northwestern University Press
- Philipse, Herman (2012). *God in the Age of Science?*. Oxford: Oxford University Press.
- Philonenko, Alexis and Jankelevitch (1993). *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, París.
- Sokal A. y Bricmont, J., (1999). *Imposturas intelectuales*. Paidós.
- Solé, Maria José, (2015), El idealismo trascendental kantiano: origen del debate, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*[en línea], 10, Publicado el 01 de Septiembre de 2105.
- Stengers, Isabelle (2002). *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. París: Seuil.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* .Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1977). *The coherence of theism*. Oxford: Clarendon Library of Logic and Philosophy

- Wegner, Daniel M. (1989). *White Bears and Other Unwanted Thoughts: Suppression, Obsession, and the Psychology of Mental Control*. Viking Adult.
- Welchman, Alister y Norman, Judith. (2010). Creating the Past: Schelling's Ages of the World. *Journal of the History of the Philosophy*. nº 4. 22-43
- Wahl, Jean (1932). *Vers le concret*, París:Vrin
- Wahl Jean. (1920), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amerique*. París: Alcan.
- Wahl, Jean. (1963). Review of Nietzsche et la philosophie by Gilles Deleuze, *Revue de metaphisique et de moral*, nº 68.
- Richard S. Westfall. (1986) "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler,, Descartes and Newton" en David Lindberg y Roland Number (eds.) *God and Nature, Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley California y Londres.
- Whitehead, A. N, (1979). *Process and Reality*. (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. New York: Free Press.
- Widder, Nathan, (2013). Negation, Disjunction, and a New Theory of Force: Deleuze's Critique of Hegel, en *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, editado por Karen Houle y Jim Vernon. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Williams, Donald c.: (1953). On the elements of being. *The Review of Metaphysics*, nº 1, Septiembre, pp-3-18, Existe recurso electrónico, [http://www.jstor.org/stable\(20123348](http://www.jstor.org/stable/20123348) consultado 16/09/2016
- Williams, James. (2003). *Gilles Deleuze 's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Williams, James (2011). *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.
- Wirtz, Fernando, (2015). Los problemas del concepto de "idealismo trascendental en el Sistema del idealismo trascendental de F.W.J. Schelling, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 10 | , Publicado el 01 septiembre 2015, consultado el 06 octubre 2017. URL : <http://ref.revues.org/619>

- Wirth Jason M. (2015) Stupidity, Madness, and Malevolence Schelling, Deleuze, Flaubert, and Musil and the Problem of Violence Published to Oxford Scholarship Online
- West, M. L. (comp). (1971). *Iambi et Elegi Graeci*, vol I, Oxford University Press
- Wulf, M. (1945). *Historia de la Filosofía Medieval*, México, 3 vols.
- Xirau , M. (1979). Hegel juvenil, Dianoia, Vol 25, nº 25 (1979) p. 191
- Zaid,Gabriel. (2013). *El progreso milenario*, Letras Libres, 29 de julio.
- Žižek, Slavoj (2011). *El acoso de las fantasías*, Akal:Madrid
- Žižek, Slavoj. (2009). *In Defense of Lost Causes*, London, New York, Verso
- Žižek, Slavoj (2011). Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic, edited by Žižek/Crockett/Davis, Preface by S. Žižek, New York, Columbia University Press.
- Žižek S. (2013). *El resto indivisible*. Bs.As: Ediciones Godot
- Žižek Zizek Slavoj y Gunjevic, Boris (2013). Madrid: Akal. Citado DDD
- Žižek Slavoj. (2015). *Less than Nothing, Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London & New York, Verso. Trad. *Menos que nada*, ed Akal
- Žižek Slavoj. (2001). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Espacios del saber, Paidós, Argentina.
- Žižek, Slavoj (1989). *The sublime Object of Ideology*, London, New York, Verso.
- Žižek, Slavoj, (2006). *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*. EE.UU. Routledge, 2004, Trad. *Órganos sin cuerpo*. Valencia: Pre-textos. Citado como **OSC**.
- Žižek, Slavoj, (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal. Citado como **EAF**
- Žižek, Slavoj, (2016). *Contragolpe absoluto: Para una refundación del materialismo dialectico*. Madrid: Akal.
- Žižek, Slavoj, (2016). *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, Slavoj, (2004). *The Ongoing Soft Revolution*, Critical Inquiry, Winter
- Žižek, Slavoj, (2004b). *Acontecimiento* Bs As; Ed Sexto Piso

- Žižek & Daly G. (2004) *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press.
- Zöller, G. (1998), *Fichte's Transcendental Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zourabichvili, François. (1994). *Deleuze: une philosophie de l' événement*. Paris: PUF
- Zourabichvili, François. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003
- Zourabichvili, F François (2004) Introduction inédite: "L'ontologique et la transcendantal". en  
Op.Cit. La Philosophie Zourabichvili, F. Sauvagnargues, A. y Marrati, P: La Philosophie  
de Deleuze
- Zubiri, Xavier. (1981). *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional.