

Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana

Deleuze, Hegel and the post-Kantian tradition

DANIEL SMITH

PURDUE UNIVERSITY - ESTADOS UNIDOS *

TRADUCCIÓN: GONZALO SANTAYA.

Recibido el 25 de junio de 2019 – Aceptado: 20 de agosto de 2019

* Publicado originalmente en *Philosophy Today*, n° 44, 2000, pp. 119-131, y re-publicado en el libro *Essays on Deleuze* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, pp. 59-71), de donde se tomó el texto para la presente traducción. Traducido al castellano por Gonzalo Santaya.

RESUMEN: Este trabajo revisa la caracterización de Gilles Deleuze como un pensador anti-dialéctico y anti-hegeliano (fomentada tanto por la literatura secundaria como por el propio Deleuze), concentrándose en los matices que vuelven a estas caracterizaciones incompletas o inadecuadas. Estos matices son retomados desde tres momentos: 1° las condiciones históricas y biográficas en las cuales Deleuze es educado y formado como filósofo (donde una estricta escuela de historia de la filosofía, y en particular la tríada Hegel-Husserl-Heidegger, conforman la hegemonía académica); 2° el método propio que Deleuze desarrolla para trabajar con autores de la tradición de la historia de la filosofía (conduciendo a estos autores a su "límite diferencial"); 3° el modo en que Deleuze se alinea con la tradición poskantiana, bajo la influencia fundamental de Salomon Maimon (quien reclamaba para la crítica trascendental un método genético e inmanente). Finalmente, se perfilan algunos lineamientos sobre los cuales pensar la relación entre el proyecto deleuziano de una dialéctica diferencial, centrada en la categoría de problema, y el proyecto hegeliano, centrado en la contradicción y la negación.

PALABRAS CLAVE: Deleuze – Hegel – dialéctica – poskantismo

ABSTRACT: This paper revises the characterization of Gilles Deleuze as an anti-dialectical and anti-Hegelian thinker (encouraged both by the secondary literature and by Deleuze himself), focusing in the nuances which make those characterizations incomplete or inadequate. These nuances are deployed in three stages: 1° the historical and biographical circumstances in which Deleuze is educated and formed as a philosopher (where the history of philosophy, and particularly the Hegel-Husserl-Heidegger triad held the academic hegemony); 2° the method that Deleuze develops to work with canonical authors of the history of philosophy (by pushing those authors to their "differential limit"); 3° the way in which Deleuze aligns himself with the post-Kantian tradition under the fundamental influence of Salomon Maimon (who requested a genetic and immanent method for the critical philosophy). These stages converge into some guidelines which contextualize the relation between Deleuze's dialectical project, centered in a differential conception of problems, and Hegelian dialectics, centered in contradiction and negation.

KEY WORDS: Deleuze – Hegel – Dialectics – post-Kantianism

Deleuze ha sido a menudo caracterizado como un pensador "anti-dialéctico" y por lo tanto "anti-hegeliano". No es difícil acumular evidencia para estas caracterizaciones. En su conocida "Carta a Michel Cressole" (re-publicada en *Conversaciones* como "Carta a un crítico severo"), refiriéndose a sus días de estudiante en la posguerra (en la década del 40 y del 50), Deleuze dice explícitamente que en esa época "lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica".¹ *Nietzsche y la filosofía*, publicado en 1962, es un tratado declaradamente anti-hegeliano; su capítulo final lleva el ominoso título "Contra la dialéctica".² Incluso en 1968, Deleuze escribe que los temas de su obra maestra, *Diferencia y repetición*, eran en

¹ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 13.

² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 207-270.

parte atribuibles a “un anti-hegelianismo generalizado”.³ Vincent Descombes hace eco de este tema en su influyente libro *Lo mismo y lo otro*, caracterizando a toda la generación de filósofos a la que Deleuze pertenece –que incluye a Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, y Michel Serres– por su reacción contra Hegel, y en particular contra el Hegel de Alexandre Kojève.⁴ El propio Foucault mencionó en su lección inaugural en el *Collège de France*: “toda nuestra época, bien sea mediante la lógica o la epistemología, bien sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel”.⁵

Estas caracterizaciones han sido tan repetidas en la bibliografía secundaria que han asumido un estatus casi canónico. Son la lente bajo la cual el pensamiento deleuziano es necesariamente leído e interpretado, hasta el punto en el cual se han vuelto *clichés* (en el sentido en que Deleuze da a este término) que prejuzgan la naturaleza de su pensamiento y prefiguran su interpretación y recepción. Sin embargo, dichas caracterizaciones son, en el mejor de los casos, parciales, y en el peor, incorrectas. Deleuze no es un pensador en sí mismo anti-dialéctico; uno de los objetivos explícitos de *Diferencia y repetición* es proponer una nueva concepción de la dialéctica, basada en un principio de la diferencia (y la afirmación) antes que en un modelo de la contradicción (y la negación).⁶ En este sentido, el anti-hegelianismo temprano de Deleuze es ante todo polémico, y debe ser entendido en el contexto de la teoría de las Ideas expuesta en *Diferencia y repetición*. En lo que sigue quisiera defender estas

³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 15.

⁴ Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 30-31: “en 1945, todo lo moderno proviene de Hegel [...]. En 1968 [...] todo lo moderno es hostil a Hegel”. Los cursos de Kojève sobre Hegel fueron dictados en la École Pratique des Hautes Études entre 1933 y 1939, y a ellos asistieron regularmente figuras como Raymond Aaron, Georges Bataille, Alexandre Koyrè, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, y Eric Weil, entre otros. El texto de esos cursos fue compilado por Raymond Queneau y publicado en 1947. Una traducción al inglés apareció en 1969: Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. inglesa J. H. Nichols Jr., Nueva York, Basic, 1969.

⁵ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, 2005, p. 70. Citado en Descombes, Vincent, *op. cit.*, p. 30.

⁶ En *Diferencia y repetición*, Deleuze vincula su concepto de la dialéctica a la noción de lo problemático: “cuando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas [...], pierde su verdadera fuerza” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 250). “Los problemas son siempre dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido” (*ibid.*, pp. 272-273).

afirmaciones, no analizando la lectura deleuziana de Hegel como tal, sino más bien analizando el contexto en el cual dicha lectura debe ser comprendida. Este contexto no sólo incluye la relación de Deleuze con la historia de la filosofía en general, sino también –y más particularmente– su relación con la tradición poskantiana a la cual Hegel pertenece. En su trabajo de juventud, cuando su polémica anti-hegeliana era más fuerte, Deleuze emprendió una interpretación revisionista de la tradición poskantiana en su conjunto –una interpretación en la cual el trabajo de Salomon Maimon juega un rol central. Las críticas explícitas de Deleuze a Hegel, y su renovado concepto de dialéctica, deben ser entendidos en los términos del proyecto más amplio que Deleuze venía persiguiendo en su trabajo previo a la escritura de *Diferencia y repetición*.

Deleuze y la historia de la filosofía

La polémica reacción del joven Deleuze contra Hegel debe ser contextualizada tanto personal como sociológicamente, en términos del ambiente académico institucional en el que Deleuze fue educado como filósofo. (Este ambiente francés ha sido analizado por Pierre Bourdieu en trabajos como *Homo academicus* y *Nobleza de estado*).⁷ Cuando Deleuze estaba en la *Sorbonne*, hacer filosofía significaba hacer historia de la filosofía. Para pasar el examen de *agrégation* en filosofía, que habilitaba a enseñar en el sistema educativo francés, se requerían cuidadosas lecturas de textos clásicos de la historia de la filosofía. Si los estudiantes de filosofía deseaban hacer trabajo “creativo” en este contexto, debían enmarcarlo en lecturas interpretativas de este tipo. François Châtelet, compañero suyo en la *Sorbonne* y luego colega en Vincennes, cuenta una historia que ilustra la manera en la cual Deleuze, como estudiante, podía resolver la tensión entre los requisitos universitarios y su propia invención interpretativa:

Conservo el recuerdo de una lección de Gilles Deleuze, que debía tratar no sé qué tema clásico de la doctrina de Nicolás Malebranche ante uno de nuestros más profundos y meticulosos historiadores de la filosofía, y preparó su demostración –sólida y basada

⁷ Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, trad. A. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, y *Nobleza de estado*, trad. A. Gutiérrez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

en referencias concluyentes— únicamente en torno al principio de la irreductibilidad de la costilla de Adán. Ante la mención del principio elegido, el maestro empalideció, pero obviamente tuvo que abstenerse de intervenir. A medida que se desarrollaba la exposición, la indignación se transfiguró en incredulidad, y hacia el final, en admirativa sorpresa. Y concluyó justamente haciéndonos regresar a todos la próxima semana con nuestro propio análisis del mismo tema.⁸

No es pues casual que los trabajos de Deleuze y Jacques Derrida sean a menudo catalogados como lecturas sobre la historia de la filosofía. (Ambos vuelven persistentemente a la historia de la filosofía, incluso tras experimentos tales como *La tarjeta postal* de Derrida o *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari.)⁹ Más aún, escribir sobre ciertas figuras conllevaba en la época una cierta connotación política: en los estudios del siglo diecisiete, por ejemplo, los cartesianos tendían a ubicarse en la derecha, los spinozistas en la izquierda, y los leibnizianos en el centro.

También hay en esta cuestión un componente idiosincrático que a menudo se pasa por alto. Se ha sugerido que el pensamiento procede mediante un conflicto de las generaciones, donde los jóvenes se revelan frente a sus mayores. Esto parece particularmente cierto para los filósofos, cuya iniciación en la filosofía puede ser a menudo remitida a una suerte de admiración teórico-amorosa que en cierto punto cristaliza en torno a un maestro particular —eso que Michèle Le Doeuff llamó “transferencia erótico-teórica” (y Platón, simplemente, “eros”).¹⁰ En el *Abecedario*, Deleuze se remonta a su iniciación a la filosofía —a los catorce años— a través de un curioso encuentro con un maestro llamado Pierre Halbwachs, a quien conoció en las

⁸ Châtelet, François, *Chronique des idées perdues*, París, Stock, 1977, p. 46. Michel Tournier hace un tributo similar en su autobiografía: En su época de estudiante, Deleuze poseía un extraordinario “poder de traducción, de transposición: toda la filosofía escolar y canosa que pasaba a través de él salía irreconocible, con un aire de frescura, de jamás digerida, de violenta novedad, totalmente desenrollada, repelente de nuestra debilidad, de nuestra pereza” (Tournier, Michel, *Le vent paralet*, París, Gallimard, 1977, pp. 155-156; cf. también *ibíd.*, p. 162.)

⁹ Derrida, Jacques, *La tarjeta postal*, trad. H. Silva, México DF, Siglo XXI, 2001.

¹⁰ Cf. Le Doeuff, Michèle, “Cheveux longs, idées courtes”, en Le Doeuff, Michèle, *L’imaginaire philosophique*, París, Payot, 1980. El propio Deleuze indica un punto similar en *Diferencia y repetición*: “toda educación es algo amoroso, pero también mortal” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 52).

playas de Deauville.¹¹ Más tarde, en la academia, serían personajes como Ferdinand Alquié y Jean Hyppolite quienes cumplirían ese rol. Le Doeuff sugiere que lo que permite al estudiante superar esta transferencia inicial, o romper con el maestro, es precisamente el marco institucional, que provee un tercer término más allá de la dinámica de la relación dual. En algunos pasajes célebres, Deleuze ha evocado el efecto que estas restricciones institucionales y afiliaciones personales tuvieron en su formación filosófica:

Fui formado por dos profesores que quería y admiraba mucho, Alquié e Hyppolite. [...] El primero tenía largas manos blancas y un tartamudeo que no se sabía si venía de la infancia o si —por el contrario— era para ocultar un acento natal, y que se ponía al servicio de los dualismos cartesianos. El otro tenía un rostro poderoso de rasgos inacabados, y ritmaba a golpes de puño las tríadas hegelianas, a la par de sus palabras. Con la Liberación, quedamos extrañamente varados en la historia de la filosofía. Simplemente se entraba en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos como cachorros en una escolástica peor que la medieval. [...] Luego de la Liberación la historia de la filosofía se estrechaba en torno nuestro, sin que nos diéramos cuenta, bajo el pretexto de abrirnos a un futuro del pensamiento que habría sido a la vez el pensamiento más antiguo. La «cuestión Heidegger» no me parecía: «¿era un nazi?» (evidentemente, evidentemente) —sino: «¿cuál ha sido su rol en esta nueva inyección de historia de la filosofía?» [...] La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento, ha jugado el rol del represor: ¿cómo querés pensar si no leíste a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y el libro de tal o cual sobre ellos? Una formidable escuela de intimidación [...] Entonces comencé por la historia de la filosofía, cuando eso aún se imponía. No veía el modo de sustraerme de ello por mi cuenta. No soportaba a Descartes, los dualismos y el cogito, o a Hegel, las tríadas y el trabajo de lo negativo.¹²

Pueden discernirse en este pasaje numerosas “reacciones” por parte de Deleuze. Hay una reacción contra los dualismos cartesianos y las tríadas hegelianas, que es tanto personal —contra sus maestros— como filosófica. Hay también una reacción contra la institucionalización de la historia de la filosofía en la universidad francesa,

¹¹ *L’abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parnet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, “E d’enfance” (infancia).

¹² Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996, pp. 18-21.

y en particular contra el rol que el pensamiento de Heidegger jugó en ella. Deleuze, por ejemplo, nunca compartió la obsesión heideggeriana o nietzscheana con los griegos; sin dudas su confesada preferencia por Lucrecio o los estoicos era una reacción contra esta helenofilia. Hay finalmente una reacción contra lo que llama un “escolasticismo” de las “tres H” –Hegel, Husserl y Heidegger– que prevalecía tras la Liberación. Muchos filósofos franceses como Levinas, Ricoeur, Derrida y Lyotard comenzaron sus carreras con libros sobre Husserl. Significativamente, Deleuze nunca escribió directamente sobre ninguna de las “tres H”, a pesar de estar obviamente inmerso en su trabajo, y escribió en cambio su primer libro sobre Hume (*Empirismo y subjetividad*, publicado en 1953) como si quisiera añadir su propia “H” a la lista.

De hecho, la decisión de Deleuze de escribir sobre Hume en sus días de estudiante es una parte importante de la historia de su anti-hegelianismo. La filosofía inglesa, liderada por Bertrand Russell, ya había atravesado su propia reacción contra Hegel (al menos tal como era representado por Bradley) medio siglo antes que la francesa, aunque por sus razones específicas. Apoyado en los recientes avances en lógica derivados de los trabajos de Frege y Peano, Russell desarrolló el motivo empirista según el cual las relaciones son externas a sus términos, lo cual se volvió una de las críticas estándar contra Hegel (para quien, al igual que para Leibniz, las relaciones son internas a sus términos). En Francia, este aspecto de la filosofía anglo-americana había sido retomado por Jean Wahl, a quien Deleuze citaría a menudo en escritos posteriores por la prioridad que daba a la conjunción “y” sobre la cópula “es”.¹³ A lo largo de su carrera Deleuze fue un gran admirador de Russell y se opuso fuertemente a los efectos que el trabajo de Wittgenstein había tenido sobre la filosofía anglo-americana.¹⁴ Escribir sobre Hume, y declararse un empirista según el molde británico, era ya una provocación directamente anti-hegeliana.¹⁵ Para Hegel el empiris-

¹³ “En la obra de Jean Wahl puede encontrarse una profunda meditación sobre ese sentido del «y», sobre su manera de poner en tela de juicio la primacía del verbo ser” (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 115).

¹⁴ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parnet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, “W de Wittgenstein”.

¹⁵ “Siempre he sentido que soy un empirista, esto es, un pluralista” (prefacio a la edición

mo era casi una no-filosofía, porque intentaba asir inmediatamente el “esto”, “aquello”, “aquí”, “ahora”, cuando esos deícticos son universales que no pueden captar la experiencia sensible de manera inmediata.¹⁶ Deleuze dedicó su libro sobre Hume a su maestro Jean Hyppolite –“homenaje sincero y respetuoso”, reza la dedicatoria–, y la provocación no podía ser más clara: el estudiante de veintiséis años presentando a su maestro hegeliano una tesis sobre la grandeza del empirismo.

Ciertamente, el análisis deleuziano del empirismo de Hume puede leerse como un desafío explícito a la caracterización hegeliana del empirismo. La tesis empirista, en su enunciación usual, es que el conocimiento deriva de la experiencia: esto es, lo inteligible deriva de lo sensible. Pero Deleuze muestra que para cada idea específica analizada por Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana* (la causalidad, el mundo, el yo, Dios), la búsqueda de un camino lineal que reduciría la idea a una impresión correspondiente lleva casi inmediatamente a un *impasse*. En lugar de esto, Hume intenta desenvolver un tejido de principios más complejo (los principios de la naturaleza humana: asociación y pasión) que habitualmente enlazan impresiones separadas para producir ideas que son de hecho inferencias, y que afirman más de lo que es realmente “dado”. Al volcar el énfasis hacia el asociacionismo, argumenta Deleuze, Hume lleva el empirismo a una potencia superior; si las ideas no contienen ni más ni menos que impresiones sensibles, es precisamente porque las relaciones son exteriores y heterogéneas a sus términos. En otras palabras, la distinción esencial en Hume no es entre impresiones e ideas, entre sensible e inteligible, sino más bien entre dos tipos de impresiones e ideas: impresiones e ideas de términos, e impresiones e ideas de relaciones.¹⁷ En Hume, según Deleuze, el mundo empirista se desplegó por primera vez en toda su extensión –un mun-

inglesa de *Diálogos*, en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Dialogues*, Nueva York, Columbia University Press, 1987, p. vii).

¹⁶ Cf. la sección sobre la certeza sensible en Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 63 y ss. Ver también el comentario de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “Hegel quiso ridiculizar el pluralismo, identificándolo con una conciencia ingenua que se contentaría con decir: «esto, aquello, aquí, ahora» –como un niño tartamudeando sus más humildes necesidades” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 11).

¹⁷ Ya William James había hablado de impresiones de relaciones: “Deberíamos decir una sensación de «y», una sensación de «si», una sensación de «por», tan fácilmente como decimos una sensación de azul, una sensación de frío” (James, William, *Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950, vol. I, p. 245).

do conjuntivo de átomos y relaciones que no encontraría su desarrollo completo sino hasta Russell y la lógica moderna. A través de Hume, el joven Deleuze parecía estar uniéndose a la polémica anti-hegeliana del joven Russell.

Sin embargo, podría argumentarse que *Empirismo y subjetividad* ocupa una posición más bien marginal dentro del corpus deleuziano; Deleuze se desplazaría del empirismo humeano hacia lo que llamaría eventualmente “empirismo trascendental”. Este cambio fue efectuado en los años transcurridos entre la publicación de *Empirismo y subjetividad* (1953) y *Nietzsche y la filosofía* (1962), en el que la reacción de Deleuze contra Hegel aparece en su máxima intensidad. Deleuze llamó este período un “vacío de ocho años” en su vida (1953 a 1961), durante el cual publicó muy poco. Más tarde, diría:

Yo sé lo que hacía y cómo vivía durante aquellos años, pero lo sé en abstracto, como si otra persona me relatase unos recuerdos de los que yo no dudo, pero que no son realmente mis recuerdos. [...] Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. Casi todas las vidas atraviesan una catalepsia, vacíos en donde tiene lugar el movimiento.¹⁸

Externamente, durante esos años Deleuze se casó y tuvo su primer hijo, y se movió a través de una serie de puestos académicos, desde el *lycée* en Orleans a la *Sorbonne* y al *Centre National de la Recherche Scientifique* de París. Pero un movimiento “intensivo” profundo de pensamiento tomó también lugar: Deleuze emergió persiguiendo una trayectoria filosófica singular que sería trabajada en una serie de monografías sobre figuras individuales –Nietzsche (1962), Kant (1963), Proust (1964), Bergson (1966) y Masoch (1967)– que culminaría con *Diferencia y repetición*.

La metodología de Deleuze: el rol del “devenir”

El uso deleuziano de la historia de la filosofía, sin embargo, tendría finalmente un significado que fue más allá de la reacción a estas constricciones institucionales tempranas. Deleuze claramente elaboró su propia filosofía “creativa” en el contexto de sus monografías sobre distintas figuras de la historia de la filosofía; pero la razón por

¹⁸ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., pp. 219-220.

la que lo hizo –explicaría más tarde– es que para escribir y pensar necesitaba trabajar con “intercesores” con quienes entrar en una suerte de “devenir” (los filósofos del pasado eran intercesores de este tipo, como Guattari, del presente).¹⁹ Al leer las monografías deleuzianas, como se ha notado a menudo, uno tiene la impresión de entrar en una “zona” en que el propio proyecto de Deleuze y aquél del autor trabajado parecen devenir indiscernibles. Ellas constituyen lo que el propio Deleuze llama “zona de indiscernibilidad”; por un lado, está el devenir-Deleuze del autor trabajado; por otro lado, hay una suerte de devenir-Spinoza de parte de Deleuze, por ejemplo, o un devenir-Leibniz, un devenir-Bergson, etc. (Es lo que Bajtín llamaba un “discurso indirecto libre” en la escritura).²⁰

Este estilo, ya familiar, suscita sin embargo agudas dificultades de interpretación: ¿Dónde acaba Deleuze y, digamos, comienza Spinoza? ¿Dónde una explicación deviene una interpretación, y una interpretación una creación (para usar términos hermenéuticos que Deleuze evitaba)? No son preguntas sencillas; son distinciones indiscernibles, al decir de Deleuze. En resumen, en todas las lecturas deleuzianas uno se desplaza entre una “explicación” bastante directa del pensador trabajado y una “interpretación” deleuziana más específica, que a menudo hace uso de conceptos incorporados de pensadores externos (por ejemplo, Deleuze interpreta a Spinoza en términos del concepto de univocidad de Duns Scoto, y a Leibniz en términos de la teoría matemática de las singularidades, a pesar de que nada de eso aparece en los textos de Spinoza o Leibniz); y finalmente, se alcanza una especie de punto “creativo” donde Deleuze fuerza el pensamiento del pensador trabajado a un límite “diferencial”, purgándolo de los tres grandes puntos terminales de la metafísica (Dios, Mundo, Yo), y por lo tanto descubriendo el movimiento inmanente de la diferencia en su pensamiento. Este es el punto en el cual el propio “sistema” deleuziano aparecería. Evaluar dónde yacen estos diferentes puntos es una de las principales dificultades al leer a Deleuze –precisamente porque no hay puntos de corte claros que marquen la transición.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 193 y ss.

²⁰ Deleuze analiza esta noción en sus libros sobre cine, pero parece también aplicable a su propio trabajo. En el discurso indirecto libre, hay “diferenciación de dos sujetos correlativos dentro de un sistema en sí mismo heteróclito” (Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984, p. 112).

A veces, sin embargo, los intérpretes se han contentado con una tarea diferente: identificar a Deleuze con (o distanciarse de) ciertos autores de la historia de la filosofía, separando a sus “amigos” de sus “enemigos”. Por ejemplo, uno podría esbozar fácilmente las siguientes cuatro listas. La primera sería una lista de los filósofos “canónicos” de Deleuze, aquellos a los que les dedicó monografías separadas: Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz. A esto podría agregarse una lista de nombres secundarios, filósofos que Deleuze ama y a los que se refiere a menudo, a pesar de no haber escrito jamás una monografía sobre ellos: Lucrecio, los estoicos, Duns Scotus, Maimon, Whitehead. Luego estaría la lista de los enemigos ostensibles de Deleuze, lo que incluiría a Platón, Kant y Hegel. Y, finalmente, se podrían identificar ciertos pensadores “ocultos” que Deleuze confronta de manera fundamental, pero que no son frecuentemente discutidos de manera directa –principalmente Heidegger. Con estas listas a mano, podría comenzarse a discutir acerca de cuál es el “verdadero” maestro de Deleuze. ¿Es “realmente” Bergson, como dice Badiou?²¹ ¿Es Nietzsche? ¿Es Spinoza? Los propios comentarios de Deleuze (como la “Carta a Michel Cressole”) tienden a alentar este acercamiento: él dice haber odiado el hegelianismo, buscado una manera de invertir el platonismo, pensado su libro sobre Kant como “un libro sobre un enemigo”, y llevado su trabajo hacia la “gran identidad Spinoza-Nietzsche”.²² Pero la distinción entre amigos y enemigos de Deleuze –o la identificación de sus “verdaderos” maestros– es al menos un ejercicio preliminar: necesario, tal vez, pero ciertamente insuficiente. El hecho es que Deleuze lee a cada filósofo de la historia de la filosofía –amigo o enemigo– del mismo modo, siguiendo la misma estrategia, empujando cada pensador, por decirlo así, a su límite diferencial. (Sin duda, este es un punto de afiliación con Hegel: Hegel empuja al pensamiento a su punto de contradicción, Deleuze, al punto de diferencia.) Deleuze, es cierto, describe su libro sobre Kant como uno sobre “un enemigo”, pero en otras partes indica (con más precisión) que Kant fue uno de los más grandes filósofos de la inmanencia, y se sitúa sin lugar a dudas directamente en la tradición kantiana (incluso si Kant

²¹ “Deleuze es un lector mágico de Bergson, su verdadero maestro en mi opinión, incluso más que Spinoza y, tal vez, que el propio Nietzsche.” (Badiou, Alain, *Deleuze: el clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 62-63.)

²² Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 216.

fue incapaz de llevar el pensamiento de la inmanencia a su conclusión necesaria: esto es, su conclusión diferencial).²³ A la inversa, y exactamente por la misma razón, Deleuze a menudo se separa de sus “amigos”. Rechaza la crítica bergsoniana a la intensidad en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; el leibnizianismo deleuziano es sin Dios, su spinozismo sin sustancia; y el propio Spinoza definió la determinación como negación –posición contra la cual Deleuze rompió fuertemente en su trabajo temprano. Pero esto no significa que Deleuze es “anti-Spinoza” o “anti-Leibniz” o “anti-Bergson” –tan poco como un simple “anti-Hegel”. Estas caracterizaciones, si bien no son incorrectas del todo, son demasiado simplistas; ellas pierden de vista el movimiento y el “devenir” del pensamiento deleuziano, tanto en sí mismo como en su relación compleja con la historia de la filosofía.

La tradición poskantiana: el rol de Maimon

¿Por qué, entonces, Deleuze no escribió directamente sobre Hegel, el filósofo que decía detestar, para llevarlo hasta su límite diferencial? Jacques Derrida, en su trabajo temprano, sugirió una razón posible para evadir una confrontación directa con Hegel: es imposible oponerse, porque la oposición es el motor del sistema hegeliano, y oponerse a él es volverse una parte de él. Esto, sin embargo, no era un problema para Deleuze, y su propio trabajo de juventud sigue una trayectoria algo diferente que la derrideana, a pesar de ciertos puntos de convergencia entre ellos. Por ejemplo, no encontramos en Deleuze el tipo de crítica a las “oposiciones binarias” que se encuentra en los trabajos del joven Derrida. Tampoco encontramos un concepto de “cierre” en los escritos deleuzianos: ni cierre estructural, pues Deleuze desde el comienzo define a las estructuras como abiertas y diferenciales (lo que él llamaba estructuralismo fue más tarde etiquetado como “post-estructur-

²³ “Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real).” (*Ibid.*, 231-232.) Más aún, el capítulo principal de *Nietzsche y la filosofía* se titula “Crítica”; debajo del tema “anti-hegeliano” explícito de ese libro yace un profundo compromiso con Kant y la tradición poskantiana en general, y de la cual Hegel es sólo una parte (sobre los comentarios de Deleuze a la relación de Nietzsche y el poskantismo, cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 76).

alismo”),²⁴ ni cierre de la metafísica, puesto que, lejos de ver a la metafísica como habiendo agotado sus posibilidades, Deleuze frecuentemente se zambulle en la historia de la filosofía para recuperar, rejuvenecer y transformar modos de pensamiento que habían sido clausurados (como la tradición de la univocidad inaugurada por Duns Scoto –una trayectoria bloqueada por la ortodoxia cristiana). A pesar de que tanto Derrida como Deleuze participaron en una reacción anti-hegeliana compartida, condujeron sin embargo sus problemas anti-hegelianos de maneras diferentes, lo cual a su vez los llevó a perseguir trayectorias filosóficas bien distintas.

Esto nos devuelve pues, a la pregunta por la especificidad de la trayectoria anti-hegeliana de Deleuze. En este punto sería difícil exagerar el rol que jugó el filósofo del siglo XVIII, Salomon Maimon. Maimon es una figura oscura, ampliamente olvidada en el mundo anglo-parlante. En Francia, sin embargo, permanece semi-canónico (Martial Gueroult escribió un libro importante sobre Maimon), y ejerció una influencia enorme sobre Deleuze, quien lo consideraba “un filósofo muy, muy grande”.²⁵ Maimon, contemporáneo de Kant, era un judío ruso-polaco que nunca fue a la universidad y recibió toda su educación de la tradición talmúdica para convertirse en rabino. Fue exiliado de su comunidad (como Spinoza) por sus puntos de vista radicales y poco ortodoxos, y vivió varios años como un mendigo errante, pasando mucho tiempo en tabernas, y en una pobreza constante. Era simple, ingenuo, a veces vergonzosamente franco, y hablaba una mezcla *ad hoc* de hebreo, lituano,

yiddish y polaco, que pocos entendían. De algún modo, logró llegar a Berlín, e hizo contacto con la intelectualidad local (incluyendo a Mendelssohn, quien, como hábil lingüista, era aparentemente uno de los pocos que podían entender lo que Maimon decía). En Berlín cayó bajo el hechizo de la filosofía crítica kantiana, y escribió un texto sobre ella, titulado *Ensayo sobre la filosofía trascendental*.²⁶ En abril de 1789, Marcus Hertz, un viejo estudiante y amigo de Kant, envió a su antiguo maestro una copia del manuscrito de Maimon, recomendándolo y deseando que recibiera la aprobación de Kant antes de publicarlo. Kant, que tenía entonces sesenta y seis años, débil de salud, y ansioso por terminar su tercera *Crítica* (que aparecería el año siguiente), se irritó, y casi devuelve el manuscrito a Hertz sin siquiera abrirlo. Seis semanas después, sin embargo, finalmente escribió a Hertz:

Pero un vistazo al texto me hizo darme cuenta de su excelencia, y de que ninguno de mis críticos me entendió a mí ni a mis principales cuestiones tan bien como el señor Maimon, pero también muy pocos hombres poseen como él semejante perspicacia para investigaciones tan profundas.²⁷

La carta continúa con una extensa respuesta a dos secciones del manuscrito de Maimon. Fue, sin duda, un gran giro en los acontecimientos.

Pero ese no es el fin de la historia. El libro de Maimon fue publicado y leído por otro joven filósofo que estaba aún más impresiona-

²⁴ En efecto, el estudio deleuziano de 1972, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” (en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 223-250), define al estructuralismo a través de la terminología post-estructuralista deleuziana: diferencia, multiplicidad, virtualidad, etc. La crítica radical del estructuralismo deleuziano parece haber sido lo que atrajo a Lacan al trabajo deleuziano previo a *El anti-Edipo*: “Verás que él [Deleuze] dice en alguna parte la esencia del estructuralismo, si es que esa palabra tiene algún significado... Es un blanco, una falta en la cadena significante, y que resulta de objetos errantes en la cadena significante.” (Lacan, Jacques, *Le Séminaire, libro XVI: D'un autre à l'autre (1968-1969)*, París, Seuil, 2006, p. 227 –citado en Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007, pp. 226-227)

²⁵ Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, trad. equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 35. El libro de Gueroult es *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, París, Alcan, 1929. El estudio subsiguiente de Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (2 vols., París, Les Belles-Lettres, 1930), también contiene una importante discusión sobre Maimon, y Deleuze se apoya en ambos libros. Maimon cuenta su extraordinaria y trágica vida en su autobiografía, cuya versión resumida está disponible en un inglés: *Salomon Maimon, An Autobiography* [1888], trad. J. Clark Murray, Illinois, University of Illinois Press, 2001.

²⁶ Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, en Maimon, S., *Gesammelte Werke*, T. II, Hildesheim, editado por, V. Verra, G. Olms, 1965. [N. del T.: existe traducción francesa: *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. Jean Baptiste Scherrer, París, Vrin, 1989; y también inglesa: *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman, y Merten Reglitz, Londres, Continuum, 2010.]

²⁷ Kant, Immanuel, carta a Marcus Herz del 26 de abril de 1789, en *Briefwechsel von Imm. Kant*, T. II, Munich, Edición de H. E. Fischer, 1913, p. 51. Cinco años más tarde, sin embargo, habiendo dejado varias cartas de Maimon sin respuesta, Kant expresó una cierta incompreensión de su proyecto en una carta a Reinhold: “En los últimos tres años la edad ha afectado mi pensamiento [...] Siento una inexplicable dificultad a la hora de proyectarme hacia las ideas de otros, en tanto parezco incapaz de asir el sistema de alguien más y formar un juicio maduro del mismo [...] Esta es la razón por la cual puedo realizar ensayos propios, pero, por ejemplo, en lo concerniente a la «mejoría» de la filosofía crítica hecha por Maimon [...] nunca he entendido realmente qué persigue, y he de dejar las reprensiones a otros” (carta a Reinhold del 28 de marzo de 1794, en *Briefwechsel von Imm. Kant*, T. III, op. cit., p. 20). Esta apreciación, sin embargo, no se limitaba a Maimon: “Soy incapaz de encontrar claridad incluso en el trabajo del profesor Reinhold” (carta a Beck del 1 de julio de 1794, *ibid.*, p. 38).

do que Kant.

Frente al talento de *Maimon*, mi respeto no tiene límites. Creo firmemente, y estoy dispuesto a demostrarlo, que por él la Filosofía kantiana en su totalidad, tanto tomada en general, como en la forma en que usted la entendió, ha sido derribada desde su fundamento. Él ha hecho todo esto sin que nadie se dé cuenta. Por esto, creo que las futuras generaciones nos reprocharán amargamente.²⁸

Esto es un fragmento de una carta de Fichte, maravillado por el libro de Maimon. No sólo la filosofía de Fichte, sino toda la tradición poskantiana –usualmente reducida a los nombres de Fichte, Schelling y Hegel– ha sido, puede decirse, generada por las críticas que Maimon elevó a Kant en medio del fervor generado por la filosofía crítica. Como dice Frederick Beiser –en su gran estudio *El destino de la razón*– estudiar a Fichte, Schelling o Hegel sin haber leído a Maimon es como estudiar a Kant sin haber leído a Hume.²⁹ Deleuze estaba sin dudas completamente al tanto del rol de Maimon en la tradición poskantiana, y su estrategia al acercarse a la misma parece haber sido la siguiente: antes que atacar a Hegel directamente, fue hacia Maimon –esto es, a la polémica que generó originariamente la tradición poskantiana– y lo retomó a su manera para formular una solución alternativa a su misma problemática.

¿Qué fue, entonces, eso que Kant, Fichte y Deleuze encontraron de extraordinario en el texto de Maimon? Deleuze, al menos por su parte, parece haber tomado tres elementos del pensamiento de Maimon en su trabajo temprano. Primero, en el contexto de la tradición

crítica, Maimon es el gran filósofo de la inmanencia.³⁰ Kant concebía su filosofía trascendental como una crítica de la razón puramente inmanente, y en tanto Deleuze concibe su propia filosofía como la construcción de un “plano de inmanencia”, se alinea directamente con la tradición crítica.³¹ La grandeza de Maimon, sin embargo, es haber llevado las pretensiones de inmanencia de la filosofía kantiana hasta su conclusión lógica; casi todas las críticas maimonianas a Kant apuntan a eliminar los vestigios ilegítimos de trascendencia que permanecen en él, dadas las presuposiciones de un sujeto trascendental –con el cual el propio Deleuze, por su puesto, romperá. (La “cosa-en-sí”, por ejemplo, tal como Jacobi había señalado, es una aplicación trascendente ilegítima de la categoría de causalidad.)

En segundo lugar, desde el punto de vista de la inmanencia, la objeción primaria de Maimon hacia Kant fue que este ignoró las demandas de un método *genético*. Esto significa dos cosas. Kant asume que hay “hechos” *a priori* de la razón (el “hecho” del conocimiento en la primera Crítica, y el “hecho” de la moral en la segunda), y simplemente busca las “condiciones de posibilidad” de esos hechos en lo trascendental –un círculo vicioso que hace que la condición (lo posible) se refiera a lo condicionado (lo real) reproduciendo su imagen. Maimon argumenta que Kant no puede simplemente asumir estos hechos, sino que debe mostrar que estos pueden ser deducidos o *engendrados* de modo inmanente por la sola razón como los modos necesarios de su manifestación. La filosofía crítica no puede contentarse con un método del condicionamiento, sino que debe transformarse en un método de génesis. Una consecuencia importante se sigue de esto. Maimon dice que aún si las categorías kantianas son aplicables a la experiencia posible, ellas no pueden jamás especificar a qué objetos se aplican en la experiencia real. La causalidad, por ejemplo, puede ser un concepto necesario para cualquier experiencia posible, pero el concepto en sí mismo no nos da medios para distinguir, en la experiencia real, las conexiones necesarias

²⁸ Carta de Fichte a Reinhold, marzo de 1795, en J. G. Fichte, *Briefwechsel*, GA III/2, p. 282 [N del T.: GA refiere a las obras completas de Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, R. Lauth et al. (eds.), 1962 y ss.]

²⁹ Cf. Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 286. El estudio de Beiser contiene un capítulo (*ibid.*, pp. 285-323) que analiza los temas principales del pensamiento de Maimon. Sus artículos “Introduction to Hegel and the Problem of Metaphysics,” en Beiser, Frederick C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24, y “The Context and Problematic of post-Kantian Philosophy,” en Critchley, Simon, y Schroeder, William (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, 1998, pp. 21-34, discuten la influencia de Maimon en el pensamiento poskantiano. En inglés puede también consultarse: Atlas, Samuel, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Salomon Maimon*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964; Bergman, Samuel H., *The Philosophy of Salomon Maimon*, trad. Noah L. Jacobs, Jerusalem, Magnes, 1967; y Bransen, Jan, *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht y Boston, Kluwer Academic, 1991.

³⁰ “Para Maimon, el único aspecto intocable de la filosofía crítica era el espíritu copernicano del método: nada puede ser introducido si no puede ser inmediatamente justificado desde el punto de vista *inmanente* de la conciencia en el cual sólo la relación del sujeto y el objeto debe ser determinada.” (Gueroult, Martial, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, op. cit., vol. I, p. 110.)

³¹ Sobre la crítica inmanente en Kant, cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 129-130; y sobre la relación de Deleuze con Kant, cf. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., pp. 231-232.

y universales de las meras conjunciones constantes contingentes. El escepticismo de Hume no es así rebatido, y la famosa dualidad kantiana entre concepto e intuición permanece infranqueable. Maimon fue el primero en decir que esa dualidad sólo podía superarse a través de un principio de la diferencia: mientras que la identidad es condición de posibilidad del pensamiento en general, es la diferencia quien constituye la condición genética del pensamiento real.

Estas dos exigencias establecidas por Maimon –la búsqueda de los elementos genéticos del pensamiento real (y no meramente las condiciones del pensamiento posible), y la posición de un principio de diferencia como aquello que satisface esta condición– reaparecen como un *leitmotiv* en casi todos los libros de Deleuze hasta 1969, aún si el nombre de Maimon no siempre es explícitamente mencionado. (Ciertamente, estos son los dos componentes principales del empirismo trascendental de Deleuze.)³² Los filósofos poskantianos, comenzando por Fichte, habrían tomado el desafío de Maimon, pero de algún modo cada uno de ellos subordinó todavía el principio de diferencia al principio de identidad. En Fichte, por ejemplo, la identidad es puesta como la propiedad del sujeto pensante, con la diferencia apareciendo únicamente como una limitación extrínseca impuesta desde fuera (el no-Yo). Hegel, contra Fichte, intentó dar una cierta autonomía al principio de diferencia colocando a la diferencia y a la identidad en una oposición dialéctica; pero incluso en Hegel la contradicción siempre se resuelve a sí misma, y al resolverse, resuelve la diferencia relacionándola a un fundamento. (Este

³² Deleuze aplica esta fórmula maimoniana en varias instancias al trabajo de, por ejemplo, Schelling, Bergson, Nietzsche, Foucault, e incluso Pasolini. “No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando calificaba a su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecúa al bergsonismo.” (Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, op. cit., p. 50). “Resumiendo la oposición entre la concepción nietzscheana de la crítica y la concepción kantiana, observamos que se basa en cinco puntos: 1° En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 132). “Esta búsqueda de las condiciones constituye una especie de neokantismo característico de Foucault. Existen, sin embargo, diferencias esenciales con Kant: las condiciones son las de la experiencia real, y no las de toda experiencia posible” (Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 88). “Si hubiera una comparación filosófica válida, diríamos que Pasolini es poskantiano (las condiciones de derecho son las condiciones de la realidad misma), mientras que Metz y sus discípulos seguirían siendo kantianos (proyección del derecho sobre el hecho).” (Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1987, p. 48).

es el movimiento que se encuentra en la *Lógica* de Hegel: identidad, diferencia, oposición, contradicción, fundamento.)³³ Deleuze vuelve a Maimon, parece, para tomar la opción que no fue seguida por la filosofía poskantiana (en este punto, su más cercano precursor es Schelling). En Deleuze, el principio de la “diferencia en sí misma” es puesto a funcionar como el elemento genético de la experiencia real; la diferencia es el principio del cual todas las otras relaciones (identidad, analogía, semejanza, oposición, contradicción, negación) son derivadas.³⁴

En tercer lugar, persiguiendo estos objetivos inmanentes, Maimon produjo una filosofía trascendental revisada y propia, que describía como un *Koalitionssystem*, un “sistema de coalición” que se remontaba a los prekantianos e incorporaba elementos de Hume, Spinoza y Leibniz: una filosofía kantiana que comienza con un escepticismo humeano y acaba en el racionalismo de Leibniz y Spinoza.³⁵ En este sentido, Maimon funciona como un verdadero precursor de Deleuze, quien –no por casualidad– hizo uso de Hume, Spinoza y Leibniz para formular su propio sistema de coalición. (Incluso en *El pliegue*, un trabajo tardío, varios aspectos de la lectura deleuziana de Leibniz son derivados explícitamente de Maimon.)³⁶ Pero Deleuze hace más que simplemente adoptar el trío prekantiano de Maimon. En su trabajo temprano, comienza a perfilar una tradición poskantiana alternativa

³³ Cf. Hegel, Georg W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013, pp. 510-604 (vol. I, libro segundo, sección I, segundo y tercer capítulo: “Las esencialidades o determinaciones de la reflexión” y “El fundamento”).

³⁴ Gueroult muestra que en el propio Maimon la relación entre diferencia e identidad permanece altamente ambigua, oscilando entre todas estas posiciones (cf. Gueroult, Martial, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, op. cit., vol. I, pp. 126-127); nuestra discusión de Maimon permanece, en este sentido, necesariamente simplificada.

³⁵ Maimon pudo haber adoptado la frase “sistema de coalición” del propio Kant, quien la utiliza en sentido peyorativo, acusando a sus contemporáneos de adoptar un “sistema de coalición de principios contradictorios”, antes de buscar alcanzar consistencia (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 37 – libro I, capítulo I, tesis II, observación I).

³⁶ “Aún más que Fichte, Salomon Maimon, el primer postkantiano en retornar a Leibniz, saca todas las consecuencias de ese automatismo psíquico de la percepción: lejos de que la percepción suponga un objeto capaz de afectarnos, y condiciones bajo las cuales seríamos afectables, la determinación recíproca de las diferenciales (dy/dx) supone la determinación completa del objeto como percepción, y la determinabilidad del espacio-tiempo como condición. Más allá del método kantiano de condicionamiento, Maimon restituye un método de génesis interna subjetiva” (Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989, p. 115.)

que llevará finalmente a enlazar a Maimon con filósofos posteriores como Nietzsche y Bergson, construyendo entonces, por así decir, su propia tradición poskantiana subterránea o “menor”. A la tradición poskantiana de Fichte, Schelling y Hegel, en otras palabras, Deleuze substituirá su propio trío: Maimon, Nietzsche y Bergson.

Este es el motivo por el cual los escritos deleuzianos sobre Bergson y Nietzsche abundan en temas maimonianos, aún si no son siempre explícitamente identificados como tales.³⁷ Considérese, por ejemplo, el siguiente texto de *Nietzsche y la filosofía*. Deleuze indica que fueron los poskantianos quienes reclamaban “un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de producción interna)”.³⁸ Esta es una afirmación de las críticas maimonianas, a pesar de que el nombre de Maimon aparece sólo en nota al pie. “Y si Nietzsche se insiere en la historia del kantismo” –continúa Deleuze– “es por la manera original con la que participa en estas exigencias poskantianas [es decir, maimonianas].”³⁹ ¿Cómo satisface Nietzsche estas exigencias? Por un lado, Nietzsche –usando su propio método “genealógico”– fue capaz de dar cuenta genéticamente del conocimiento y de la moralidad, cosa que faltaba en Kant: no una crítica del falso conocimiento o la falsa moralidad, sino una crítica del verdadero conocimiento y la verdadera moralidad, y ciertamente una del propio valor de la verdad.⁴⁰ Por otro lado, el método genealógico mismo reconduce a un principio de diferencia como condición de lo real: esto es, la diferencia entre modos de existencia activos y reactivos que sirve de principio a todo valor. “Lo que Nietzsche parece haber buscado”, concluye Deleuze, “es una transformación radical

³⁷ El comentario de Deleuze sobre Nietzsche aplica igualmente a él mismo: “Los conocimientos filosóficos de un autor no se valoran por las citas que utiliza, ni según la relación de bibliotecas siempre fantasistas y conjeturales, sino según las direcciones apologeticas o polémicas de su obra” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 228.)

³⁸ *Ibid.*, p. 76. La nota a pie n° 5 (*ibidem.*) remite al lector al libro de Gueroult sobre Maimon, así como al de Vuillemin, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (París, PUF, 1954), al que Deleuze cita con frecuencia en sus escritos tempranos.

³⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 76.

⁴⁰ “La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental...” (Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 193); “finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores” (*ibid.*, p. 28).

del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo”.⁴¹ El punto central de *Nietzsche y la filosofía* es que Nietzsche fue el primer filósofo en haber logrado realmente satisfacer las exigencias maimonianas. (El capítulo principal del libro se llama, precisamente, “Crítica”.) En otras palabras, *Nietzsche y la filosofía* lleva las banderas del anti-hegelianismo, pero sus más profundas tesis se derivan de Maimon y apuntan a una revisión de conjunto de la tradición poskantiana. No es difícil rastrear las mismas influencias maimonianas en el trabajo de Deleuze sobre Bergson.⁴²

Hegel y la dialéctica

En resumen, Maimon influyó al joven Deleuze en al menos tres áreas: el volcarse hacia la posición de la inmanencia; el planteamiento del problema del método genético y el principio de la diferencia; y la construcción de un sistema de coalición que integrara elementos de Hume, Spinoza y Leibniz. Estos temas proveen un contexto importante para situar –y evaluar– la relación de Deleuze con Hegel y la tradición poskantiana. Ciertos comentaristas han afirmado que el retrato de Hegel presentado en *Nietzsche y la filosofía* es simplista, y en cierto grado esto es cierto.⁴³ Pero si Deleuze nunca escribió directamente sobre Hegel, y si sus caracterizaciones de Hegel son siempre hechas al pasar, es porque estas críticas sólo eran relevantes en relación con el proyecto más amplio de Deleuze, que estaba primariamente centrado en Kant, y no en Hegel (el empirismo trascendental). Desde este punto de vista, las persistentes críticas deleuzianas señalan que Hegel provee una solución inadecuada a la principal problemática poskantiana de Maimon: la búsqueda de condiciones de la experiencia real y no meramente posible.

Para ponerlo esquemáticamente, las críticas de Deleuze se dirigen contra varios componentes esenciales de la dialéctica hegeliana.

⁴¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 77.

⁴² Los temas maimonianos son enfatizados en *El bergsonismo*. (1) Sobre el método genético, y la búsqueda de condiciones de la experiencia real (y no meramente posible), cf. Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, trad. L. F. Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 20, 26, 101-103. (2) Sobre el principio de la diferencia, cf. *ibid.*, 95-97, y el artículo temprano “La concepción de la diferencia en Bergson”, en *La isla desierta y otros textos*, op. cit., pp. 45-70.

⁴³ Cf. por ejemplo las críticas de Daniel Breazeale: Breazeale, Daniel, “The Hegel-Nietzsche Problem”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1° entrega, diciembre de 1975, pp. 146-164.

En primer lugar, esa dialéctica comienza con conceptos generales, “en este método *dialéctico* se parte de conceptos excesivamente amplios, cual vestidos que quedan muy holgados. Lo Uno en general, lo múltiple en general, el no-ser en general...: recomponemos lo real con abstractos”.⁴⁴ En segundo lugar, para compensar esa generalidad del concepto, Hegel apela a un método de la contradicción. Pero, “¿qué valor tiene una dialéctica que cree alcanzar lo real, cuando sólo compensa la insuficiencia de un concepto demasiado amplio o demasiado general apelando al concepto opuesto, no menos amplio y general?”⁴⁵ La analítica de los conceptos desarrollada en *¿Qué es la filosofía?* debería evaluarse a la luz de esta crítica. Finalmente, el movimiento de la contradicción se conduce a través del trabajo de lo negativo; en Hegel, el signo de la diferencia es “no-X”. El principio de identidad, “X es X”, puede reformularse como “X no es no-X”, que significa que una cosa incluye en su ser el no-ser que ella no es; el ser de una cosa es inseparable de la negación de la negación (...no es no...). Condensando estas tres críticas, Deleuze escribe en *Diferencia y repetición* que la objeción a Hegel es “haberse quedado en el movimiento falso, en el movimiento lógico abstracto, es decir, en la «mediación»”.⁴⁶

Sin embargo, estas críticas explícitas a Hegel –contra la contradicción, contra la negación, contra la mediación– encuentran su fuerza y validez sólo en la visión alternativa de la “dialéctica” que Deleuze mismo provee. Fiel a su concepción de la filosofía como creación de conceptos, *Diferencia y repetición* (particularmente en su capítulo cuarto: “Síntesis ideal de la diferencia”) intenta desarrollar un nuevo concepto de la dialéctica, que es más o menos sinónimo con el concepto de “problemática”: la dialéctica es el arte de plantear o construir problemas, expresados bajo la forma de Ideas (que Deleuze, como Kant, distingue de los conceptos). De hecho, de acuerdo a la biografía de Deleuze hecha por François Dosse, *Diferencia y repetición* fue pensada originalmente como una tesis sobre “la idea de problema”.⁴⁷ De este modo, Deleuze se coloca directamente en la herencia de sus llamados “enemigos” –los grandes filósofos de

⁴⁴ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 43.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 31.

⁴⁷ Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, op. cit., p. 147.

la dialéctica: Platón, Aristóteles, Kant, y Hegel– y desarrolla su concepto de dialéctica a través de ellos, pero también más allá de ellos.

Aristóteles, por ejemplo, definió la dialéctica como el arte de plantear problemas en términos del silogismo, mientras que la analítica nos da los medios para resolver el problema llevando el silogismo a su conclusión necesaria. Pero Aristóteles se contentaba con derivar estos problemas de las proposiciones del sentido común (por ejemplo, “¿es «animal racional» la definición de «hombre», o no?”), y evaluar su legitimidad considerando “las opiniones de la mayoría”, para relacionar los problemas a puntos de vista generales, que forman los lugares (los *topoi*) que permiten discernir “más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa”.⁴⁸ (En su forma más simplista, este es el tipo de dialéctica que se encuentra en los programas de noticias de televisión, donde los representantes de puntos de vista opuestos debaten los pros y contras relativos a sus posiciones.) Para Deleuze, esta es una perversión fundamental de la dialéctica.

[C]uando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas, [...] pierde su verdadera fuerza para caer bajo el poder de lo negativo, y sustituye necesariamente la objetividad ideal de lo problemático por un simple enfrentamiento de proposiciones opuestas, contrarias o contradictorias. Larga desnaturalización que comienza con la dialéctica misma y encuentra su forma extrema en el hegelianismo.⁴⁹

Platón, por su parte, reconoció el lazo profundo entre Ideas y problemas; pero si pensó a las Ideas como esencias trascendentes fue porque las vio como respuestas a un problema particular, o más bien, a una forma de pregunta particular: a saber, la pregunta “¿qué es...?” El genio de Kant, en la *Dialéctica Trascendental*, fue asignar un nuevo estatus a las Ideas: careciendo de objeto determinado, las Ideas son necesariamente “problemáticas”, lo que significa que el verdadero objeto de la Idea es el problema como tal.⁵⁰ Sin embargo,

⁴⁸ Aristóteles, *Tópicos*, Libro I, 101a 30-35, en Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon) I*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, p. 92.

⁴⁹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 250-251.

⁵⁰ Una Idea es un “problema sin solución” (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 405 [A328-B384]); “lo universal es supuesto sólo *problemáticamente*, y es una mera idea; lo particular es cierto, pero la universalidad de la regla para esa consecuencia es todavía un problema” (*ibid.*, p. 688 [A646-B674]). Cf. el análisis deleuziano en *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 257-260.

Kant aun quería preservar el estatus trascendente de las Ideas como “focos” u “horizontes” que trascendían toda experiencia posible, y era sobre este punto que Maimon insistía en que las Ideas eran inmanentes a la experiencia: esto es, están presentes en la naturaleza sensible y pueden ser comprendidas por el entendimiento. Esta es la concepción inmanente de la dialéctica que Deleuze intenta llevar al límite en *Diferencia y repetición*. “[L]os Problemas”, escribe, “no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual.”⁵¹ Por este motivo, una dialéctica puramente inmanente debe derivarse de preguntas tales como “¿quién?”, “¿dónde?”, “¿cuándo?”, “¿cómo?”, “¿cuánto?”, “¿en qué casos?” –que no son ya preguntas por la esencia, sino “del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad –de la diferencia”.⁵²

Este es, pues, el contexto en el cual la relación de Deleuze con Hegel debe ser comprendida. Deleuze no es un anti-dialéctico, en tanto se coloca a sí mismo explícitamente en una larga tradición de pensamiento dialéctico. A un cierto nivel, no es enteramente anti-hegeliano, en tanto está intentando trabajar y responder un mismo conjunto de problemas que el poskantismo; a otro nivel, es anti-hegeliano en tanto persigue esos problemas de un modo diferente que Hegel. En este sentido, la relación Deleuze-Hegel exige ser evaluada menos en términos de los comentarios explícitos de Deleuze “contra” Hegel que en términos de la concepción alternativa de la dialéctica que se desarrolla a través de su obra: una dialéctica en la cual una concepción afirmativa de lo “problemático” sustituye el “trabajo de lo negativo”, y un principio de diferencia sustituye el movimiento de la contradicción.

⁵¹ *Ibid.*, p. 288.

⁵² *Ibid.*, p. 285.

Bibliografía

- Atlas, Samuel, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Salomon Maimon*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964.
- Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon) I*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.
- Badiou, Alain, *Deleuze: el clamor del ser*, trad. D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- , “Introduction to Hegel and the Problem of Metaphysics,” en Beiser, Frederick C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24.
- , “The Context and Problematic of post-Kantian Philosophy,” en Critchley, Simon, y Schroeder, William (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 21-34.
- Bergman, Samuel H., *The Philosophy of Salomon Maimon*, trad. inglesa Noah L. Jacobs, Jerusalen, Magnes, 1967.
- Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, trad. A. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- , *Nobleza de estado*, trad. A. Gutiérrez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Bransen, Jan, *The Antinomy of Thought: Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht y Boston, Kluwer Academic, 1991.
- Breazeale, Daniel, “The Hegel-Nietzsche Problem”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1º entrega, diciembre de 1975, pp. 146-164.
- Châtelet, François, *Chronique des idées perdues*, París, Stock, 1977
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- , *El bergsonismo*, trad. L. F. Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987
- , *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

- , *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- , *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- , *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- , *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- , *Kant y el tiempo*, trad. equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- , y Parnet, Claire, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, video-entrevista con Claire Parnet, París, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996.
- y Parnet, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1996.
- Derrida, Jacques, *La tarjeta postal*, trad. H. Silva, México, Siglo XXI, 2001.
- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988.
- Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007.
- Fichte, Johann G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, R. Lauth et al. (eds.), 1962 y ss.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Buenos Aires, Tusquets, 2005.
- Gueroult, Martial, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, París, Alcan, 1929.
- , *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 2 vols., París, Les Belles-Lettres, 1930.
- Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, Buenos Aires, FCE, 2009.
- , *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013
- James, William, *Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950.
- Kant, Immanuel, *Briefwechsel von Imm. Kant*, Munich, Edición de H. E. Fischer, 1913.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

- , *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. inglesa J. H. Nichols, Jr., Nueva York, Basic, 1969.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire*, libro XVI: *D'un autre à l'autre (1968-1969)*, París, Seuil, 2006.
- Le Doeuff, Michèle, "Cheveux longs, idées courtes", en Le Doeuff, Michèle, *L'imaginaire philosophique*, París, Payot, 1980, pp. 135-166.
- Maimon, Salomon, *Salomon Maimon, An Autobiography* [1888], trad. J. Clark Murray, Illinois, University of Illinois Press, 2001.
- , *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1790], en Maimon, S., *Gesammelte Werke*, T. II, Hildesheim, editado por, V. Verra y G. Olms, 1965.
- , *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad. francesa Jean Baptiste Scherrer, París, Vrin, 1989
- , *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. inglesa Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman, y Merten Reglitz, Londres, Continuum, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- Tournier, Michel, *Le vent paraquet*, París, Gallimard, 1977, pp.
- Vuillemin, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, París, PUF, 1954.