

Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa

LUCA RODRÍGUEZ

(UNIVERSIDAD PARÍS VIII - UNIVERSIDAD DE LYON - URUGUAY)

Recibido el 14 de mayo de 2018 – Aceptado el 6 de agosto de 2018

RESUMEN: El siguiente artículo se propone estudiar el concepto de *Ungrund* o sin-fondo a partir de la lectura que Deleuze hace de este. Para ello proponemos, en primera instancia, un repaso por las distintas traducciones al francés del término alemán. Término que designa lo Absoluto, lo Indeterminado al que podemos encuadrar dentro de la larga tradición de la mística alemana, que tuvo fuerte impacto en el romanticismo alemán. Dicha tradición no es comúnmente asociada al pensamiento deleuziano, más próximo del spinozismo y en cierta medida del kantismo. El filósofo francés propone una lectura del *Ungrund* que pasa a menudo por Schelling para instalarse en el análisis de Böhme realizado por el historiador de la filosofía Alexandre Koyré. El *Ungrund* resulta fundamental para entender el comienzo del primer capítulo de *Différence et répétition* que se abre sobre el problema de la indiferencia. Asimismo, el sin-fondo guarda una íntima relación con uno de los conceptos claves del Deleuze de los años sesenta – como es el concepto de *bêtise* – y es parte fundamental en el desarrollo de la Idea en el filósofo parisino.

PALABRAS CLAVES: Deleuze – *Ungrund* – *Bêtise* – Idea.

ABSTRACT: The following article examines the concept of *Ungrund*, non-ground or groundlessness from the perspective of Gilles Deleuze. Firstly, we propose to do a revision concerning the different translations of the word from German into French. This word, in its original language, means the Absolute, the Undetermined which can be attributed to the German mysticism, which is a long-lasting philosophical tradition that had a remarkable impact and influence on the German Romanticism. Among the common influences on Deleuze's work, the mystical tradition is not the most quoted, and we found instead Spinoza's work as well as the Kantian tradition. The French philosopher suggests a reading of the *Ungrund* that meets Schelling and finally access to the core of Böhme's works by the reference of Alexandre Koyré, the famous Historian of Philosophy. The *Ungrund* plays a fundamental role in the understanding of the first chapter of *Différence et répétition*, that begins with the notion of indifference. In the same way, the non-ground keeps a strong connection with the concept of *bêtise* and also with the development of the Idea in the Parisian philosopher.

KEYWORDS: Deleuze – *Ungrund* – *Bêtise* – Idea.

Luca Rodríguez (Montevideo, 1990), es Magister en filosofía por la Universidad de París VIII (2016). Actualmente se encuentra realizando una tesis de doctorado en la Universidad de Lyon sobre la metafísica del mal en Leibniz y Deleuze.

Allein das Wesen Gottes stehet in Kraft,
und es begreift es nur der Geist und
nicht das tote Fleisch.

JAKOB BÖHME, *AURORA*, XXIII, § 46.

El *Ungrund* o sin-fondo tiene su presencia en la filosofía deleuziana. Dicha noción aparece particularmente en la tesis principal de estado de Gilles Deleuze, publicada en 1968 bajo el título *Différence et répétition*. El *sans-fond* está presente también en *Logique du sens*, libro publicado un año después de la salida en imprenta de su tesis. El concepto de sin-fondo pierde fuerza una vez empezados los trabajos con Félix Guattari. Por ejemplo, en *L'Anti-Œdipe* no encontramos ninguna referencia al *Ungrund* y en las obras posteriores a esta, solo algunas menciones marginales.¹

Ya es momento de preguntarnos ¿Por qué nuestro interés se dirige hacia el *Ungrund* en lengua francesa? En definitiva, ¿cuál es la relación del *Ungrund* con la lengua francesa? En primer lugar, en Deleuze, el *Ungrund* se expresa en francés, salvo una excepción en el último capítulo de *Différence et répétition* donde la palabra aparece en alemán.² Deleuze prefiere, recurrentemente, emplear *sans-fond* o *sans fond* (sin guión) para referirse al *Ungrund*. Se trata de un juego típicamente deleuziano: el autor es poco cuidadoso con las etimologías y a veces hasta parece llevárselas por delante. Esto tiene como efecto que el lector poco familiarizado con la mística alemana o el romanticismo alemán termine por perder de vista la filiación germánica en este caso puntual.³ En segundo lugar, Gilles Deleuze es un filósofo francés, demasiado francés; o más bien un filósofo *très parisien*. El autor de *Différence*

¹ Deleuze emplea, creemos, indistintamente *sans-fond* y *sans fond* (sin guión). El término aparece 27 veces en *Différence et répétition* (París, PUF, 1968) y 23 veces en *Logique du sens* (París, Minuit, 1969). Si tomamos los pasajes posteriores a *Logique du sens* donde el *Ungrund* está presente, encontramos su uso en Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 418; Deleuze, G., *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 23; *Cinéma 1 - L'image mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 37, 38, 77, 86; *Cinéma 2 - L'image temps*, París, Minuit, 1985, p. 309, 311. Y finalmente en *Le pli*, París, Minuit, 1988, p. 104.

² Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 296.

³ Jacques Rancière menciona dicha filiación en *La chair des mots*, París, Galilée, 1998, p. 186. Para este autor, el zócalo de la filosofía deleuziana puede encontrarse en la filosofía alemana.

et répétition no dictaba clases en Estados Unidos como lo hacían sus contemporáneos Foucault, Derrida, Serres, Lyotard, entre otros. Tal como se lo puede escuchar en las entrevistas con Claire Parnet para *El abecedario*, su inglés era pésimo. Deleuze es un filósofo *casanier*. A él no le gustaba viajar; así, al menos, testimonia el escritor y amigo de Deleuze, Michel Tournier, a quién Deleuze le dedicó un artículo que forma parte de los apéndices de *Logique du sens: Michel Tournier et le monde sans autrui*. Según el testimonio de Tournier, el filósofo en su juventud habría cruzado por primera y única vez la frontera de Francia con Alemania, y además no se interesaba en el alemán.⁴ Si Deleuze es un filósofo que descuida las etimologías y no emplea casi nunca el *Ungrund* en su idioma de origen, nos resulta, en cambio, de interés indagar por la génesis del *sans-fond*, como también su utilización en el pensamiento del filósofo parisino.

Del *Ungrund* al *sans-fond*

El *Ungrund* tiene sus orígenes en el pensamiento místico y Deleuze toma contacto con dicho pensamiento a partir de una temprana edad. Así lo sostienen François Dosse y –siguiendo a este– Joshua Ramey, quien observa un cierto hermetismo en Deleuze, con especial énfasis en las reuniones a las que asistía el joven Deleuze en casa de Marie-Madeleine Davy y de Marcel Moré.⁵ Estas reuniones eran frecuentadas por De Gandillac como también por Wahl, dos de los maestros de Deleuze. Un episodio curioso: nuestro joven filósofo atiende al pedido de Davy de escribir una introducción a la obra de Malfatti titulada: *Études sur la mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*.⁶

Jean Wahl, el profesor de la Sorbonne, historiador de la filosofía con una obra importante y vasta, influyó considerablemente en Deleuze, no solamente a través de la obra *Les Philosophies pluralistes d'Angle-*

⁴ La entrevista se puede escuchar en: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nuits-de-france-culture/radio-libre-gilles-deleuze-vitesse-infinie-1925-1995-gilles> [último acceso: 18 de septiembre de 2018].

⁵ Cf. Ramey, Joshua, *The hermetic Deleuze. Philosophy and the Spiritual ordeal*, Durham, Duke University Press, 2012, pp. 89-90.

⁶ Deleuze, Gilles, “Mathèse, science et philosophie”, en *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015, pp. 288-298.

terre et d'Amérique, obra que marcó un antes y un después en la recepción de la filosofía anglosajona en Francia. Además, Wahl es de suma importancia en la lectura deleuziana de Leibniz con Whitehead en *Le pli* y en los cursos de Deleuze de 1980 y 1987 en la Universidad de París 8 donde *Vers le concret* era lectura obligatoria. Es posible encontrar trazos de Wahl en la metafísica más dura de *Différence et répétition*, donde Deleuze seguramente se apoyó en el arduo *Traité de Métaphysique*. A su vez, la lectura de Platón en su tesis debe bastante al *Étude sur le Parménide de Platon*. Pero, para este trabajo, tal vez sea mejor mencionar un libro poco conocido de su autoría: *Poésie, pensée, perception*, donde el tono de Wahl es más místico que en sus libros de historia de la filosofía. A decir verdad, Wahl no se refiere propiamente al *Ungrund* en su libro, pero la idea del hambre universal –que es analizado en dicha obra– hace pensar en él. Estas son las palabras del Wahl al respecto: “El hambre como fuerza cósmica (hambre universal), como principio de desenvolvimiento [*Développement*], como *Élan vital*, tal es la imagen que está en el centro”.⁷

Otra referencia obligada para entender el interés por el pensamiento místico en Deleuze es, como ya mencionamos, la de Maurice de Gandillac, su director de tesis. Mucho más cercano de la teología mística, Gandillac es autor de una *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* y estudió también muy de cerca la mística renana de Eckhart, Taulero, Suso. Mencionamos en especial su tesis sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, leída por el filósofo de *Différence et répétition*.⁸ De Gandillac parecería una pista más acertada que Wahl para abordar el problema del *Ungrund*; no obstante, este no lo aborda. Esto nos lleva a un tercer desplazamiento hacia otro historiador de la filosofía que va directamente al encuentro del *Ungrund* deleuziano: hablamos del filósofo de origen ruso Alexandre Koyré. Las influencias de Koyré en Deleuze son sin duda menores que las de Wahl y De Gandillac. Koyré no aparece en las casi cuatrocientas páginas que componen la tesis de Deleuze, pero en lo referente al problema del sin-fondo, su contribución resulta central.

⁷ Wahl, Jean, *Poésie, pensée, perception*, París, Calmann-Lévy, 1948, p. 64.

⁸ Cf. De Gandillac, Maurice, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, París, Aubier, 1941. Sobre Eckhart, De Gandillac dice lo siguiente: “no habrá que ver en el predicador de Hochheim un herético de segundo nivel, sino más bien el anunciante de las más grandes revoluciones espirituales, el precursor de toda la metafísica alemana”, en Eckhart, *Traité et sermons*, París, Éditions d'aujourd'hui, 1976, p. 24. La traducción es propia. En lo que sigue, siempre que no se indique el traductor, la traducción es propia.

La influencia de Koyré, que es el punto de partida de nuestro artículo, supone una referencia más conceptual que personal. La filosofía de Koyré emerge en Deleuze desde un segundo plano pues se encarna en la tesis complementaria para la obtención del doctorado de estado: *Spinoza et le problème de l'expression*. En dicha tesis, el nombre de Koyré se torna central, aunque su aparición es breve. En una nota al pie de la página 12 de *Spinoza et le problème de l'expression*, el autor sugiere al lector la consulta de dos obras de Alexandre Koyré, la primera es su tesis doctoral: *La philosophie de Jacob Boehme*, dedicada a Étienne Gilson, miembro del jurado, y a Léon Brunschvicg, director; la segunda es una obra posterior titulada *Mystiques, spirituels, alchimistes du siècle allemand : Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse*, obra que contaba con un prefacio de Lucien Febvre, quien también escribió el prefacio a la primera traducción de las *Investigaciones* de Schelling en francés. Veamos ahora el párrafo que precede la nota al pie del libro de Deleuze sobre Spinoza:

Implicación y explicación, envolvimiento y desarrollo, son términos heredados de una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo. Precisamente porque estos conceptos no se oponen sino que los mismos reenvían a un principio sintético: la *complicatio*. En el neoplatonismo, acontece a menudo que la *complicación* designe al mismo tiempo la presencia de lo múltiple y de lo Uno y lo Uno en lo múltiple. Dios, es la Naturaleza «complicativa»; y dicha naturaleza explica e implica Dios, envuelve y desarrolla Dios. Dios «complica» las cosas, pero toda cosa lo explica y lo envuelve. Este engranaje de nociones constituye la expresión; en este sentido, se caracteriza una de las formas esenciales del neoplatonismo cristiano y judío, tal como este evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento. Desde este punto de vista, podríamos haber dicho que la expresión era una categoría fundamental del pensamiento renacentista.⁹

Creemos que se puede apreciar a partir de esta cita de Deleuze la importancia del libro de Koyré en tanto devela el problema de la expresión, objeto de la tesis complementaria de Deleuze. El *Ungrund* está íntimamente inscrito en el problema de lo Uno de inspiración platónica, el cual es puesto en juego por Deleuze en este párrafo. Se trata del pasaje de lo Uno a lo múltiple, de la participación del Uno en el Ser o, según el *Parménides*, cómo operar el pasaje de la primera

⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, p. 13.

hipótesis a la segunda. Todo esto lo veremos con más profundidad a lo largo del texto; por ahora, cabe decir que la filosofía de Böhme toca un punto neurálgico de la cuestión de la expresión en Deleuze que alcanza a Spinoza y a Leibniz.¹⁰ El Dios-Naturaleza complicativa se resuelve en Böhme, a través de las firmas de manera análoga a Paracelso. Con esto queremos decir que Dios no es propiamente hablando la naturaleza, sino que se expresa (en el mundo) a través de ciertas marcas o firmas: el mundo es una expresión y una encarnación orgánica de la divinidad. El surgimiento del ser viene luego y desde el *Ungrund*, la deidad en tanto tal (*Gottheit*) se distingue del Dios creador que está asociado a la naturaleza en su manifestación por medio de las firmas.

Tendríamos que decir también que el problema del sin-fondo no se reduce a su relación con el problema de la expresión, puesto que es en realidad el terreno del Absoluto. Si bien en *Différence et répétition* Deleuze no pasa por Böhme, sí lo hace por Schelling, el cual tiene un planteamiento similar e inspirando en el zapatero de Görlitz. En el libro sobre Spinoza, Deleuze se distingue de la lectura que hace Schelling del spinozismo, y propone una lectura de Böhme para entender a Schelling: “Incluso cuando Schelling elabora su filosofía de la manifestación (*Offenbarung*), no remite a Spinoza sino a Böhme: es de Böhme, y no de Spinoza o incluso de Leibniz, que le viene a Schelling la idea de expresión (*Ausdruck*).”¹¹ Esta observación no es únicamente deleuziana; la lectura del filósofo teutónico deja marcas profundas en la obra de Schelling, en particular a partir de 1809 en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y en el libro inacabado *Las edades del mundo*. Según Xavier Tilliette, este preciado descubrimiento se debe al autor de los *Fermenta cognitionis*: Franz von Baader.¹² Antes de que lo leyera

¹⁰ “Esta cuestión es tan importante que Leibniz hace de la expresión uno de sus conceptos fundamentales. En Leibniz, como en Spinoza, la expresión tiene un alcance a la vez teológico, ontológico y gnoseológico” (*ibid.*, p. 139). No podemos entrar aquí en el problema de la expresión en Deleuze, que ocupa una tesis entera. Sólo lo mencionamos al pasar, dado que lo que nos interesa es mostrar una permanencia del *Ungrund*, de las firmas de Dios cuando este todavía no es.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² “El encuentro personal con Franz Baader fue determinante. Baader provoca una especie de conversión de Schelling, quien le desveló el mundo tumultuoso y barroco del filósofo teutónico. De forma que la inflexión mayor que distingue las *Investigaciones sobre la libertad* y la empresa de las *Weltalter* se resume casi unilateralmente al descubrimiento de Böhme, mediado por Baader, y en la adopción de los temas del

Schelling, Böhme era ya conocido no solamente por Baader: Tieck, Novalis y Schlegel ya se referían a Böhme como “nuestro J. Böhme”, por lo que podemos afirmar que Schelling es tanto actor como espectador del descubrimiento.

Pasemos ahora a Deleuze. ¿Dónde comienza a hablar del problema del *Ungrund* en *Différence et répétition*? Desde el principio, o al menos, desde donde creemos tendría que empezar el libro, es decir, desde la *indiferencia*. Deleuze da comienzo al primer capítulo del libro de esta manera:

La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en cual todo se disuelve – pero también la nada blanca, la superficie vuelta calma donde flotan las determinaciones no enlazadas, como miembros desparrramados, cabeza sin cuello, brazo sin espalda, ojos sin frente. Lo indeterminado es, de hecho, indiferente, pero las determinaciones flotantes no lo son menos, unas con otras en relación con las otras.¹³

El problema de la indiferencia es donde Schelling había terminado sus *Investigaciones* y donde Deleuze empieza el primer capítulo del libro. Como lo veremos más adelante, la toma de partido por una filosofía de la libertad en Schelling, por parte de Deleuze, implica poner la libertad en el fondo del ser, colocando en dicho fondo lo irracional o, más preciso aún, un “abismo de la razón” –como diría Kant–, opuesto, sin dudas, al panlogismo hegeliano. El primer concepto al que nos enfrentamos en el comienzo del capítulo, es el concepto de *indiferencia*. Podemos decir que el pensamiento quizás nos reserve una vida llena de aventuras; sin embargo, la vida es oscura en su origen y, por lo tanto, el pensamiento y la filosofía comienzan en la profundidad de la noche.¹⁴ Es la cuestión de la indiferencia, o para emplear lo que era sinónimo para Schelling: el *Ungrund* que, como dijimos, supone el final de las *Investigaciones* y el comienzo del primer capítulo del libro de Deleuze.

segundo romanticismo. Böhme, tomado como símbolo, fue en el trayecto de Schelling una piedra angular, un referente tan decisivo como Spinoza o Fichte.” (Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir*, T. I, París, Vrin, 1970, p. 504).

¹³ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 44.

¹⁴ “Lo más importante en la filosofía de Schelling, es la consideración de las potencias. Cuán injusta es la crítica de Hegel al respecto, sobre las vacas negras. De las dos filosofías, es Schelling quien sabe hacer salir la diferencia de la noche de lo idéntico con claros más finos, más variados y más terroríficos, también, que los de la contradicción: con progresividad” (*ibid.*, p. 246).

Para empezar a hablar del *Ungrund* deleuziano, retomemos la idea desde el principio. Deleuze sólo emplea una única vez en toda la obra el término *Ungrund* y prefiere el resto de las ocasiones escribirlo en francés, por lo que merece la pena que nos retrasemos un poco en el repaso de las distintas traducciones de Böhme y de las *Investigaciones* de Schelling a ese idioma. Deleuze emplea *sans-fond* para *Ungrund*, por lo que sería interesante ver cuán adecuada resulta dicha traducción.

El *Ungrund* no es una creación de Böhme, la palabra lo precede. Lo que es nuevo en el zapatero de Görlitz es el sentido que adquiere esta noción para su doctrina. Anteriormente, la palabra designaba la ausencia de razón o una pseudo-prueba. Según Koyré, incluso en Böhme es posible encontrar este viejo uso cuando este habla de *Ungründe*.¹⁵ El *Ungrund* no es solo la ausencia de razón, en cuanto que dicho concepto adquiere un estatuto ontológico que expresa la ausencia total de determinación, de causa, de *Grund* que designa la razón de algo y su causa, su fundamento ideal y a su vez real; el *Ungrund* es verdaderamente lo Absoluto. Dios es *Ungrund*, un Dios que se desconoce a sí mismo, que todavía no es y que está más cerca del no-ser que del ser. Dios es la pareja Uno-nada y en este sentido muy cercano al de la *Gottheit* eckhartiana, es decir, un Dios *sin por qué* al igual que la rosa de Silesius: “*Die Ros’ ist ohn’ Warum*”. Nuevamente, se trata del “Dios como deidad” (*Got als gottheit*) que se distingue del Dios creador.

Es importante no confundirlo con otros términos similares que emplea Böhme: *Urkund*, *Urgrund* y *Abgrund*. El *Urkund*, creación original de Böhme, hace referencia al problema del origen absoluto del ser que quiere decir origen detrás, la fuente-raíz del ser, no particular sino del Ser en general.¹⁶ Por otro lado, el *Urgrund* significa el fondo-original de las cosas; se trata del Absoluto como causa detrás, principio origi-

¹⁵ Cf. Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, París, Vrin, 1929, 1979, p. 280.

¹⁶ “Quiere decir, en Böhme, el origen detrás de una cosa en tanto que ella (esta fuente o raíz) se revela en la cosa, que lleva consigo la revelación o la expresión, da la «noticia» (*Kunde*). La cosa es entonces, por decirlo así, el documento que atestigua la naturaleza de su propia raíz. El problema del *Urkund* puede aplicarse –y es su sentido verdadero– no a tal o tal otro ser particular, sino al Ser en general; todo tiene, en efecto, un origen y una fuente; todo ser es una expresión de su esencia y una manifestación de su naturaleza. Ahora, el Ser como tal solo puede ser fundado en lo que no es, y ese algo que no es el ser, sino solamente su raíz, su origen y su principio, que nos proporciona testimonio. El problema del *Urkund* es, de esta forma, el problema del origen detrás de todo ser, y que debe necesariamente ayudarnos a trascender el ser” (*ibíd.*, p. 174-175, nota 4).

nal que no puede ser nunca predicado de Dios porque Dios es sin origen. Finalmente, el *Abgrund* es el abismo o sin-fondo ardiente (*feuri-ger Abgrund*) de los entes particulares que se encuentran desprovistos de fundamento. Como resulta evidente, tomar los diferentes términos como sinónimos implicaría un mal manejo del concepto de *Ungrund*.

Veamos ahora las traducciones al francés de Böhme. El primer traductor de Böhme, que aprendiera el alemán para traducirlo y quien diera a conocer su obra en lengua francesa es Louis Claude de Saint-Martin. El *Filósofo desconocido* (como se lo conoce) traduce *Ungrund* por *sans-fond* y es seguramente la traducción más recurrente del término alemán al francés, pero no la única. Por otro lado, el célebre traductor del *Mysterium magnum*, Samuel Jankélévich, elige lo inmotivado (*l'immotivé*) para traducir *Ungrund*. N. Berdiaeff, en la introducción al libro, se alinea con Jankélévich, lo que no resulta del todo adecuado.¹⁷ Tampoco lo es la traducción de los *Fermenta cognitionis* de Franz von Baader que hace Eugène Susini y aunque el libro es de Baader y no de Böhme, el traductor traduce *Ungrund* simplemente por “abismo”, lo que puede incitar confusión con el *Abgrund*; no obstante, escribe el término en alemán como nota al pie. También Sédir traduce *Ungrund* por “abismo” o “*abîme sans fond*”.¹⁸ Pierre Deghaye, traductor de *De signatua rerum*, deja la palabra en alemán sin tocarla.¹⁹ Tilliette critica la traducción de *Ungrund* por “fondo causal” (*fond causal*) o “fundamento causal” y “fondo sin causa”, pues la causa estaría ausente del *Ungrund*.²⁰ El autor propone sustituir las traducciones anteriormente expuestas por “*fond sans cause*”, “*fondement sans fondement*” o “*fond sans fond*”, sin perder de vista la distinción respecto al *Abgrund* que acabamos de ver.²¹ Alexandre Koyré, opta por traducirlo como “*l’Absolu*” o “*l’absolu absolument absolu*”.

¹⁷ Cf. Böhme, Jakob, *Mysterium Magnum*, París, Aubier, 1945.

¹⁸ Cf. Böhme, Jakob, *De signatura rerum : miroir temporel de l'éternité*, París, Chacornac, 1908.

¹⁹ Cf. Böhme, Jakob, *De la signature des choses*, París, Grasset, 1995.

²⁰ Cf. Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir, op.cit.*, T. 1, p. 535, nota 22.

²¹ El *Aurora* privilegia el *Abgrund* a diferencia de las *Cuarenta preguntas sobre el alma*, el *Mysterium magnum* o *De signatura rerum*. El *Aurora* es el primer libro del filósofo teutónico, en dicha obra, el *Abgrund* permanece muy cercano al *Ungrund*, término que Böhme empleará más tarde, una vez que su doctrina se encuentre más desarrollada. Cf., por ejemplo, *Aurora*, cap. 5, §16, en *Sämtliche Schriften*, T. I, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1955, p. 62.

Si pasamos ahora a Schelling, las controversias son aún mayores. Encontramos cuatro traducciones de las *Investigaciones* al francés. Adicionalmente, la elección del texto de 1809 se debe a que es la obra más citada y sin duda la más conocida de Schelling por el público general. Es también la obra más referida cuando se trata de comparar a Schelling con el filósofo teutónico. En la primera traducción de las *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, Georges Politzer, su traductor, propone las siguientes equivalencias: *fond* o *fond causal* para *Grund*, *fond causal originel* para *Urgrund* y *fond-sans-cause* para *Ungrund*.²² Henri Lefebvre, como dijimos, escribe el prefacio de esta edición, y prefiere mantener la palabra en alemán. La segunda traducción, aquella leída por Deleuze, pertenece a S. Jankélévich y es de 1946.²³ Aquí el traductor traduce *Ungrund* como *sans-fond*, al igual que lo hará la traducción de Marc Richir de 1977.²⁴ Sin embargo, la última traducción de la que se dispone en lengua francesa de las *Recherches sur la liberté humaine*, traducida por J-F. Courtine y E. Martineau, se prefiere remplazar el *sans-fond* por un *non-fond*.²⁵ En una tesis de doctorado dirigida por el propio Courtine sobre Böhme, su autor, David König, le da la razón a los últimos traductores, ya que a su entender, el *non-fond* capta mejor la tentativa schellinguiana que distingue al filósofo idealista del teutónico respecto de la indiferencia.²⁶ Esta distinción la veremos acto seguido.

El *Ungrund* aparece en el escrito de 1809 como una vía de escape al problema del dualismo. Schelling propone un solo y mismo ser para todos los opuestos: una identidad absoluta para la luz y las tinieblas, para el bien y el mal. El *Ungrund* se distingue, no obstante, de la identidad, pues es un ser (*Wesen*) anterior a todo fondo y a todo existente. Este se posiciona como indiferencia de los dos principios, es anterior a toda identidad y a toda oposición. La indiferencia no puede salir de los opuestos de la misma forma que los opuestos no están contenidos en

²² Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, París, Rieder, 1926.

²³ Cf. Schelling, Friedrich, *Essais*, París, Aubier, 1946.

²⁴ Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches sur la liberté humaine*, París, Payot, 1977.

²⁵ Cf. Schelling, Friedrich, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, en *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, París, Gallimard, 1980, p. 188.

²⁶ König, David, *Le Fini et l'Infini. L'Odyssée de l'Absolu chez Jacob Böhme*, París, Cerf, 2016, p. 174.

esta indiferencia. El sin-fondo es una no-oposición original, es un *non-fond* o un no-ser que se encuentra fuera de la lógica de la predicación en cuanto que a él no le pertenece ningún predicado.

[A]mbos principios nunca pueden ser predicados del no-fondo a título de oposiciones. Pero nada impide predicarlos del no-fondo a título de no-oposiciones, es decir, disyuntivamente cada uno para sí, por donde se establece precisamente la dualidad efectiva de los principios. No hay nada en el no-fondo en sí que impida esto, pues de hecho se comporta con total indiferencia de cara a los dos principios. Es también igualmente diferente a uno y a otro. Es un ser propio como disyunción.²⁷

Para rehabilitar la dualidad en lo Uno sin caer en el dualismo, Schelling se ve obligado a neutralizar la oposición bajo la forma de la dualidad. Esto hace, según König, que asistamos a un desplazamiento del *Ungrund* concebido como indiferencia al *Ungrund* como indiferente a la diferencia.²⁸ Esta distinción resulta de suma importancia, puesto que el *Ungrund* schellinguiano, a diferencia del de Böhme, es un *Ungrund* donde tiene lugar la no-oposición y no así la oposición. Podemos afirmar entonces que el *Ungrund* de Schelling no sería totalmente indiferente. En el *Ungrund* de Böhme, en cambio, la no-oposición no tiene lugar, como no lo tiene tampoco la oposición. A pesar de los intentos de Schelling, su *Ungrund*, que pretendería encontrar la unidad de los dos principios en la indiferencia, termina por descuidar el desarrollo interno del sin-fondo y proponer una solución más lógica que dinámica en su desarrollo. Para disolver en lo Uno la oposición, el *Urgrund* (el Absoluto en tanto fundamento original y causa detrás de las cosas) debe permanecer próximo al *Ungrund*, a saber, al fondo-original (traducción de Courtine y Martineau para *Urgrund*) anterior a todo fondo y a todo existente.²⁹ Koyré acusa a

²⁷ Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Madrid, Anthropos, 1989, p. 281-282. La traducción de Cortés y Leyte se ha modificado siguiendo la traducción de Courtine y Martineau (p. 188-189) para que el pasaje tenga más sentido. La traducción de Cortés y Leyte traduce *Ungrund* por “Infundamento”, no nos parece tampoco la traducción más adecuada ni la más agradable a los ojos.

²⁸ Cf. König, David, *op. cit.*, p. 174.

²⁹ “En lo que concierne a nuestra primera tentativa, ya hemos explicado que debe haber necesariamente un ser (*Wesen*) anterior a todo fondo y a todo existente, en general a toda dualidad. ¿Cómo podremos llamarlo sino fondo originario (*Urgrund*), o mejor aún, no-fondo (*Ungrund*)?” (Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, *op. cit.*, p. 279, traducción modificada).

Schelling de confundir el *Ungrund* con el *Abgrund* y el *Urgrund*. Según el autor, Schelling llega hasta el extremo de hablar de un *dunkler Ungrund*, lo que Tilliette desmiente. Para este último, Schelling habla de *dunkler Grund* (IV 300, 305), nunca de *dunkler Ungrund*.³⁰

Ahora bien, el *Ungrund* no es solamente lo Uno-nada, lo Absoluto, ausencia total de determinación; es también hambre, una aspiración, hambre de algo. Con este giro del *Ungrund* como hambre, Jakob Böhme viene a resolver el problema que se encuentra presente desde Eckhart de la continuidad entre las dos entidades.³¹ Böhme hace entrar en escena un movimiento divino que va de la indeterminación de la *Deitas* hacia la determinación: he aquí su originalidad. El *philosophus teutonicus* introduce una voluntad original en la nada que es causa de su propia determinación, aludiendo a la rueda que gira sobre sí misma y al ojo que se mira en un espejo y se autorrefleja. Quizás Böhme se inspire aquí en la *Magia naturalis*; el deseo deviene fuego ardiente mediante un espejo cóncavo que lo enciende. La voluntad toma el lugar de una esencia en el filósofo teutónico; como voluntad pura, es la esencia universal indeterminada. La voluntad es ansia, hambre universal, es un “hambre de nada”, dice el filósofo zapatero. El deseo es lo que surge a partir de esa voluntad, es decir, tiene a la voluntad como fundamento y a través de él es posible el acto. El deseo introduce una actividad dinámica de la voluntad en la naturaleza. Es agitación, actividad en metamorfosis, mientras que la voluntad es –al igual que en Eckhart– silenciosa, tranquila e inmóvil (*Stille*).

En la eternidad, como en el *Ungrund* de la naturaleza solo hay un silencio sin esencia [*Wesen*]; en ello no hay nada que pueda dar lugar a algo, es una calma eterna y no un equilibrio, un *Ungrund* sin comienzo ni fin: no es tampoco una meta o un lugar, no se busca ni se encuentra y no encierra en sí ninguna posibilidad. Este mismo *Ungrund* se parece a un ojo pues es su propio

³⁰ “Schelling confundió *Ungrund* (el absoluto absolutamente absoluto), *Urgrund* (el Absoluto en tanto que fundamento y causa detrás de las cosas) y *Abgrund* (Abismo ardiente y sin fondo). Así torció su propia comprensión de Böhme de la misma forma que lo harán los historiadores que vinieron después de él. Luego y a partir de él, todo el mundo hable de *dunkler Ungrund*, lo que es un sin-sentido.” (Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, op. cit., p. 281, nota 1).

³¹ “La consecuencia más importante es que, como se trata del Absoluto que *quiere* desarrollarse, el movimiento deja de ser un signo de la inmanencia y la marca de privación para estar ahora presente en la divinidad misma. El movimiento es, de esta forma, elevado al rango de principio. Desde allí, es abolida la oposición clásica entre una inmanencia «cambiante» y una trascendencia «inmóvil» (König, David, op. cit., p. 77).

espejo, no posee esencia alguna (ningún movimiento), y no comporta luz ni tinieblas, es antes que nada una «magia», y posee una voluntad. Gracias a esa voluntad, entendemos el Fondo de la Deidad [*Grund der Gottheit*] que es sin origen.³²

En el *Ungrund* concebido como Uno-Nada, Absoluto, Dios es sin causa, pero en la voluntad el Dios *sans cause* es Dios *te causant toi-même*, es causa de sí: *causa sui*.³³

El sin-fondo y la *bêtise*

Ahora bien, ¿cómo queda posicionado Deleuze frente al *Ungrund* y a las precisiones que acabamos de realizar? ¿Toma Deleuze en consideración las objeciones de Koyré respecto de Schelling o confunde *Ungrund* con *Urgrund* y *Abgrund*? Sabemos que Deleuze leyó a Koyré, y podemos suponer que no caería en las críticas que Koyré le hace a Schelling, sean estas acertadas o no. Si se lee atentamente el índice de *Différence et répétition*, encontramos que Deleuze menciona el fondo oscuro como la primera parte del capítulo primero; en cambio, la oscuridad no es atribuida al sin-fondo sino al fondo, permaneciendo, de esta forma, leal a Schelling. Pero Deleuze parece a veces confundir el *Ungrund*, no precisamente con el *Urgrund* pero sí con el *Abgrund*. De esto nos ocuparemos en el apartado que comienza. Por otro lado, Deleuze no utiliza en la obra los términos en alemán *Zorn*, *Angst*, *Qual* que de hecho se encuentran en francés y que están ligados, como es de suponerse, al pensamiento germánico.

En las *Investigaciones*, Schelling propone un sistema de la volun-

³² Böhme, Jakob, *De incarnatione verbi, oder Von der Menschenwerdung Jesu Christi*, cap. 1, § 8, en *Sämtliche Schriften*, T. V, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1957, p. 120-121.

³³ En este *Ungrund*, ningún «dar razón» puede ser encontrado pues el *Ungrund* permanece sin fundamento. El *Ungrund* va más lejos que el entendimiento, más lejos que las verdades eternas. Dios tal como es, solo él lo sabe. Solo él se conoce a sí mismo, mientras que para nosotros permanece como el gran misterio. Si dios permanece sin fundamento, esto supone una instancia superior a la de la racionalidad donde ninguna razón suficiente puede presentarse como causa de las cosas. Empero, el hecho de no encontrar la razón en el *Ungrund* no quiere decir que se trate de lo irracional. Si precisamos, anteriormente, que no encontrábamos en él ni luz ni tinieblas, podemos afirmar, para este caso, que no es cuestión de lo irracional más que de lo racional. El *Ungrund* como el fundamento de lo que no tiene fundamento escapa a la razón misma porque la funda. En el *Ungrund* como Uno-Nada, no hay lugar para la lo irracional (que se produce cuando la voluntad prende el fuego del deseo); de igual manera que no la hay para una racionalidad llamada amor, *sophia* o sabiduría virginal.

tad-libertad, es decir, se trata de una voluntad que es siempre libre y que no parte del Yo como principio. Si la voluntad es libre, el deseo no lo es. El filósofo francés, por su parte, propone una filosofía de la diferencia contra la semejanza, la identidad y la analogía; sin embargo, estos principios son precedidos por lo que Deleuze llama precursor sombrío (*précurseur sombre*): “invisible, insensible, que determina de antemano el camino derribado, como en un hueco. De igual forma, todo sistema contiene su precursor sombrío que asegura la comunicación de las series de bordes”.³⁴ Este precursor sombrío puede decirse del sin-fondo, en tanto que este se esconde; dicho en otras palabras: su esencia como sin-fondo permanece escondida. Es en la determinación de lo indeterminado que algo (*quelque chose*) del fondo remonta a la superficie. Lo que está en la superficie no se conoce si no es por la constatación de algo más profundo. El sin-fondo en Deleuze sube a la superficie, es ese *quelque chose* del fondo que sube “sin tomar forma, instalándose más bien entre las formas, existencia autónoma sin rostro, base informal. Dicho fondo que está ahora en la superficie se llama lo profundo, el sin-fondo”.³⁵

Aquí Deleuze hace que el sin-fondo suba a la superficie; en otras palabras, que deje el abismo indiferenciado de la nada negra, para pasar a una nada blanca. Es la creación inacabada, o un mundo sin relación. La nada blanca es una primera luz, no es *Ungrund* ya que en éste dicha oposición está ausente. La nada blanca es anónima, implica para el filósofo de *Différence et répétition* una primera determinación. Es blanca como la superficie de un cheque en blanco donde no se especifica el monto que este, sin embargo, acuerda al acreedor. No es que el sin-fondo deje de ser indeterminado, sino que se deja ver solo una vez determinado lo profundo. Recién allí podemos hablar de él, es decir, *a posteriori*. Es algo semejante al *Prius* de la última filosofía de Schelling: indemostrable del que solo se puede tener noticia *a posteriori*.

En Deleuze, el sin-fondo introduce en el pensamiento un elemento de distorsión, en tanto el sin-fondo es sin figura, sin diferencia, fondo o “abismo esquizofrénico”. Deleuze habla de una imagen esquizofrénica del pensamiento, que en realidad no es una imagen

³⁴ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 156.

³⁵ *Ibid.*, p. 352.

puesto que hablamos, más bien, de una esquizofrenia que disuelve toda imagen. La esquizofrenia no se opone a la imagen dogmática del pensamiento que Deleuze describe en el capítulo III de *Diferencia y repetición*; más bien, su diferencia radica en las desventuras a las que el pensamiento nos puede llevar. La esquizofrenia, de la que habla Deleuze, es un hecho propiamente humano, es una “posibilidad del pensamiento” que aparece cuando arrancamos de él su imagen.³⁶ La imagen dogmática, dice Deleuze, sólo reconoce al error como desventura del pensamiento; de hecho, el error es, en realidad, una “falsa reconocimiento”. Si preguntamos de dónde viene el error, nos damos de cara con la representación. El error viene “de una falsa repartición de los elementos de la representación, de una falsa evolución de la oposición, de la analogía, de la semejanza y de la identidad [...]. El error rinde, entonces, homenaje a la «verdad» en la medida que sin tener forma, le da a lo falso la forma de lo verdadero.”³⁷ Deleuze lo asocia a ese “negativo” que se desarrolla en la *Cogitatio natura universalis*. La imagen dogmática no reconoce que hayan otras desventuras distintas del error, no obstante, esta permanece demasiado cercana al error para quien la locura, la *bêtise* y la maldad serían solamente hechos. Mientras que, para Deleuze, estas son capaces de “desviar desde el afuera la rectitud del pensamiento.”³⁸ La *bêtise*, de igual modo que la cobardía, la crueldad y la bajeza no son, para el filósofo de *Différence et répétition*, simples potencias corporales hechas de carácter y sociedad, sino verdaderas “estructuras del pensamiento”, excitación de un fondo digestivo, mucho más profundas que la representación ortodoxa de la imagen del pensamiento.³⁹ Es lo que vemos en la individuación cuando lo virtual, jamás dissociable de un fondo indeterminado que persiste e insiste, se efectúa. Es del sin-fondo que se puede decir que es soporte, y lo es de manera más profunda, es soporte del *Cogito* mismo. El error es siempre menos profundo que la *bêtise*.

Ahora, no podemos confundir la *bêtise* con el sin-fondo. De la *bêtise*, Deleuze nos da el ejemplo de la superstición en la filosofía del siglo XVII y XVIII. La superstición como *bêtise* proviene del mismo

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 192.

³⁷ *Ibid.*, p. 193.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 196.

lugar que las fuerzas de la imaginación, es decir, de un “sin-reglas”, de un “temor desregulado”, de un temor al *anéantissement*. La *bêtise* se hace posible gracias al nexo que se va a establecer entre el pensamiento y la individuación. Según el autor, “[e]ste vínculo es mucho más profundo que el que aparece en el Yo pienso, se anuda en un campo de intensidad que constituye ya la sensibilidad del sujeto pensante”.⁴⁰ Es una individuación que opera en todas las formas, y no es separable de un “fondo puro” que “lleva consigo”. Nos confrontamos a un fondo desgarrador, del cual el individuo no podrá jamás deshacerse, y todo intento de remoción se paga muy caro.⁴¹ Para expresarlo en palabras de Schelling, podríamos decir que se trata todavía de un *Ungrund* y no del *Abgrund* que sería la causa del segundo, es decir, de la pérdida de fundamento o fondo oscuro de los entes particulares que es posible asociar a la *bêtise*. Es a través de la *bêtise* que pasamos de la nada negra a la nada blanca.

El *Je* y el *Moi*, minados por campos de individuación que los trabajan, sin defensa contra una subida del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante, y donde todas las formas hasta ahora pensadas se disuelven. La *bêtise* no es el fondo ni el individuo, sino más bien la relación donde la individuación hace subir al fondo, siendo incapaz de darle forma (sube a través de Yo, penetrando lo más profundo en la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de toda reconocimiento). Todas las determinaciones se vuelven crueles y malas, captadas únicamente por un pensamiento que las contempla y las inventa, desollado, separadas de su forma viva, flotando sobre ese fondo lúgubre. Todo se vuelve violencia sobre ese fondo pasivo. Ataque, sobre ese fondo digestivo. Allí se opera el sabbat de la *bêtise* y de la maldad.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴¹ *Cf. Ibid.*, p. 197. Gilles Deleuze tiene presente aquí a Schelling. Según el filósofo de las *Investigaciones*, Dios domina siempre su fundamento y no puede caer de nuevo en las tinieblas o en el mal; Dios va siempre hacia la luz o hacia el bien. La criatura, en cambio, a través de una mala voluntad puede caer en el mal que tiene su origen en la agitación, la sublevación del fondo.

⁴² *Ibid.*, pp. 197-198. Dejamos *Je* y *Moi* en francés al igual que *bêtise*, como lo venimos haciendo. En este caso, le agregamos las cursivas ausentes del texto original. Aquí, tal vez, el término maldad (*Méchanceté*) deba ser remplazado por el término alemán *Böseheit*. Las derivaciones del latín *Malum*, resultan, a nuestros ojos, insuficientes. El *bös*, forma adjetiva de *böse*, está presente en todo, el mal viene a ser una fuerza cósmica. El fuego es *bös*, no se dice en referencia a la cualidad de ser dañino o destructivo, sino refiriéndose a un cierto ardor destructivo que encuentra su pertenencia en la cosa misma o en el fenómeno como tal.

El individuo se sitúa en el cruce entre dos caminos, puede elegir entre el bien y el mal, entre ir hacia la derecha o hacia la izquierda. La Idea en Deleuze tiene también dos caras: “El amor en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y en el encadenamiento de cuerpos ideales de adjunción; la cólera, en la condensación de singularidades, que define a golpe de acontecimientos ideales el recogimiento de una «situación revolucionaria» y hace estallar la Idea en lo actual”.⁴³ Y también Deleuze: “El Dios de amor y el Dios de cólera nunca están de más para tener una Idea”.⁴⁴ Estos pasajes son, con seguridad, los pasajes de *Différence et répétition* donde encontramos más claramente a la filosofía deleuziana expresada en términos böhmianos. Para el filósofo teutónico, la cólera del padre constituía el primer principio que se opone al amor, representado comúnmente, aunque no exclusivamente, por el hijo, si bien ambos principios vienen del mismo lugar.⁴⁵

El amor es *vinculum*, es determinación progresiva de un mundo sin relación. La cólera está asociada en Deleuze a la condensación de singularidades. Furor heroico que, por metamorfosis, transforma la tragedia en comedia, revuelta luciferiana que apunta hacia una reconquista.

Conclusión

Si Deleuze fuera leibniziano, o sin duda platónico, podría preguntarse: ¿qué es una Idea? Sin embargo, el *qué es (Quid sit)* va en sentido contrario a lo expresado por Deleuze en el capítulo IV de *Différence et répétition*. El filósofo rechaza las preguntas que conciernen esencias, pero por el contrario, el rápido desprecio de Deleuze a la pregunta por la esencia no nos impide pensar que la Idea descansa sobre un fondo confuso. Para concluir, de una manera libre, proponemos relacionar el

⁴³ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁵ En Böhme, las referencias al Dios colérico y al Dios como amor o *Sophia* son recurrentes a lo largo de toda su obra. Citamos aquí un pasaje de los *De tribus principiis* que puede servir de ilustración: “No hay realmente diferencia alguna en Dios; solamente cuando buscamos de dónde viene el mal o el bien, debemos saber que es la primera y originaria fuente de la cólera y del amor, pues ambos son del mismo origen, de la misma madre y son solo una cosa.” Böhme, Jakob, *De tribus principiis, oder Benschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*, cap. 1, § 4, en *Sämtliche Schriften*, T. II, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng, 1960, p. 10.

sin fondo con la Idea y el mar, tomando en cuenta a Deleuze, Schelling e incorporando los aportes de Leibniz sobre la Idea y el mar. La Idea en Leibniz, no es acto del pensamiento sino facultad, es decir, puedo tener la idea de una cosa sin que esté necesariamente pensando en ella. No es necesaria la conciencia para que tenga una idea, claro está, puedo pensar en ella siempre que tenga la ocasión. De ahí que las ideas no siempre sean claras y distintas, sino que estas pueden ser oscuras y confusas. Es el caso recurrente en Leibniz del ruido del mar, o de la función del mar mismo. El mar representa la confusión en su filosofía, es la alta mar del inconsciente que avanza mediante pequeñas percepciones. La mónada expresa la totalidad del universo, es de una omnisciencia perceptiva como la divinidad pero de manera confusa, mientras que la divinidad es de expresión clara. Leibniz piensa en Dios como un océano, la Idea en Deleuze no es, en este sentido, menos oceánica que lo es en Leibniz. Es el rumbo que toma la preferencia personal que tenía Deleuze por Leibniz en lugar de Hegel:

Finalmente, volvamos a Leibniz y a Hegel en su esfuerzo común de llevar la representación al infinito. No estamos seguros de que Leibniz no haya ido «lo más lejos» (y, de los dos, no sea el menos teólogo): su concepción de la Idea como conjunto de relaciones diferenciales y de puntos singulares, su manera de partir de lo inesencial, y de construir las esencias como centros de envolvimiento alrededor de las singularidades, su presentimiento de las divergencias, su procedimiento de vice-dición, su enfoque de una razón inversa entre lo distinto y lo claro, todo esto muestra por qué el fondo resuena con más potencia en Leibniz.⁴⁶

Curiosamente, Deleuze habla de un fondo que retumba en Leibniz y que no refiere propiamente al *Ungrund*; además, Leibniz no estaba convencido en lo absoluto por esta idea de Böhme.⁴⁷ Leibniz nos

⁴⁶ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁷ “Le confieso que formas de hablar como las que usted menciona de Böhme donde este llama Dios *das auge des Ungrundes, da sich der unerforschliche will in einem Spiegel zu seiner selbst erkantniss fasset*, no me contentan en lo absoluto. Se trata de expresiones metafóricas que podemos torcerlas como queramos, y yo quiero expresiones propias [*propres*] y distintas. Tengo miedo también que todo lo que se dice sobre la sal, del azufre y del mercurio no sean otra cosa que juegos de metáforas. La voluntad no es nunca la primera fuente; al contrario, ella sigue naturalmente el conocimiento del bien. Yo estaría más bien de acuerdo con aquellos que reconocen en Dios como en otro espíritu diferente tres formalidades: fuerza, conocimiento y voluntad. Pues toda acción de un espíritu pide *posse, scire, velle*” (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Leibniz à Morell*, 29 de septiembre de 1698, en *Textes inédits, d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua*, Paris, PUF, 1948, T. I, p. 139).

habla, de todas formas, de la importancia de la confusión para que la mónada pueda encontrar su centro. Es un fondo oscuro, confuso, el que resuena. Leibniz no utiliza el verbo *gronder* para describir el ruido del mar, prefiere un sonido más animal cercano a un *grogner*, se trata de un *mugissement*.⁴⁸ Quien asocia claramente el *Ungrund* al mar es Schelling, quien evoca un mar ondulante y agitado.⁴⁹ Koyré aproxima esta idea de Schelling con la Gnosis valentiniana, catalogados dentro de los falsos gnósticos. Según el filósofo ruso, Schelling relaciona el *Ungrund* con el abismo de los valentinianos que estos llaman βάθος (profundidad). Se trata del padre de todas las cosas, ligado a βυθός que tiene un empleo menos frecuente y que refiere al abismo o primer principio.⁵⁰ Βυθός tiene además una segunda acepción: es el manto o relieve oceánico que se encuentra en el fondo de los océanos. Dicha relación constituye un error a los ojos de Koyré, quien desprecia apresuradamente la asociación de Böhme con la Gnosis, lo que le quita a su trabajo una inclinación especulativa importante. En su tesis, al igual que en su *Schelling*, Tilliette igualmente lo pasa por alto. Si Schelling es culpable de dicha interpretación, se debería primero estudiar su relación con la Gnosis, relación ambigua según Albert Franz, de la que no podemos ocuparnos aquí.⁵¹

⁴⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, GP. V, p. 47.

⁴⁹ “El hombre se forma en el seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto, así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre, y moviéndose a la vez que presente al modo de un mar ondulante y agitado, igual a la materia de Platón, buscando una ley oscura e incierta, incapaz de construir por sí misma algo duradero” (Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, op. cit., pp. 169-170). La relación del *Ungrund* a la materia en Platón (origen del mal) refuerza aún más la hipótesis del *Ungrund* como fuente del mal en Schelling.

⁵⁰ Para un estudio exhaustivo de la Gnosis valentiniana, cf. el trabajo clásico de Sagnard, François, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París, Vrin, 1947.

⁵¹ Schelling rechaza la Gnosis en la *Filosofía de la revelación* y según Franz: “Es importante saber que en esta confrontación con la gnosis que Schelling rechaza la representación gnóstica del mundo en tanto que Creación, no tanto de un Dios verdadero sino de un demiurgo, y que este sostiene, por decirlo de alguna manera, el nivel de las especulaciones gnósticas, para afirmar a su encuentro la doctrina joánica del Logos en tanto saber objetivo del comienzo, de la *Archè* del mundo en general, del lugar entre Dios y el mundo, en fin, como verdadera gnosis”, Franz, Albert, “La gnose dans la dernière philosophie de Schelling”, en *Natalie Depraz y Jean-François Marquet* (ed.) *La gnose, une question philosophique. Actes du Colloque Phénoménologie, gnose, métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, París, Cerf, 2000, p. 172. Desgraciadamente, Franz no hace énfasis especial en los valentinianos dejando así el comentario de Koyré sin respuesta. Si profundizamos

Retomando la cuestión de la Idea en Deleuze, sus dos caras (cólera y amor), pueden entenderse a través de la extensión de la metáfora marítima: su comprensión reside en el pasaje de la alta mar al estanque. En la alta mar el fondo es oscuro, como teñido por el café. Saint-Martin señala hábilmente que si observamos bien su grano, vemos que su centro está dividido, y en este sentido podemos decir que el café lleva impreso en él los signos de la *Première nature*.⁵² Las mónadas deben encontrar sus *centres d'enveloppement*, su *Centrum*, diría el teósofo.⁵³ Los peces se mueven en un estanque, pero el estanque representa ya la mónada que encontró su fundamento, su *chez-soi*. El pensamiento de Leibniz, parte según Deleuze de lo inesencial y el pensamiento en Deleuze no conoce otro punto de partida. El movimiento a efectuar es desde la alta mar hacia las orillas de Dionysos.

un poco más en las influencia directa o indirecta de la Gnosis sobre el zapatero, los textos de Böhme arrojan similitudes claras en lo que concierne, por ejemplo, al misterio de la sicigia; encontramos un Adán ἀρσενόθηλυν, *masculino-femineus* al igual que lo hace una de las vertientes que propone al primer principio como masculino-femenino.

⁵² “La cereza insípida (*Fade*) que la rodea, indica que [el café] fue privado de su centro, de su agua por ese poder compresivo que se colocó entre él y ella. Vemos en su flor, numéricamente, el signo de la división y de su centro: pues es en el centro de las cosas que residen los factores de sus potencias desenvueltas, o envueltas, o de sus producciones” (Saint-Martin, Louis Claude, *De l'esprit des choses ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence. Ouvrage dans lequel nous considérons l'homme comme étant le mot de tout énigme*, T. I, París, Laran, 1800-1801, p. 156). El café para Saint-Martin es una especie de mal, un anti-*conatus*: “que si de esta forma viene a nuestra ayuda en ciertas incomodidades, no es sino para ocasionarnos otras, estas incomodidades disminuyen realmente nuestras fuerzas vitales; y si gozamos en la medida apropiada de nuestras fuerzas vitales, no recurriremos a él jamás” (*ibid.*, p. 157).

⁵³ En su lectura de los centros de envolvimiento, Leibniz se suma a Böhme. Dicho encuentro se hace explícito en un pasaje clave de la correspondencia con Morell: “Creo en efecto que la superficie o la corteza de nuestra tierra es un efecto del fuego, y de una fusión o vitrificación, incluso sostengo que el mar no es más que una especie de *oleum per deliquium*, cuando luego del enfriamiento la humanidad, cayendo sobre la tierra, embebió la sal fija de la que el mar estaba impregnado. Pienso del resto, que todo es animado. Que todos los espíritus a excepción de Dios son incorpóreos, que el universo va siempre hacia mejor, que si éste recula es para mejor saltar. Que toda sustancia organizada tiene en ella una infinidad de otras, y que ella tiene incluso sus semejantes en su centro; que ninguna sustancia sabría perecer, y que las que están en las tinieblas de centros, serán producidas en el teatro a su vez [*à leur tour*]” (Leibniz, Gottfried Wilhelm, Carta a Morell, Diciembre de 1697 enero 1698?, en *Textes inédits*, op. cit., p. 126).

Bibliografía de Deleuze

Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, París, Minuit, 2003.

--- *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.

--- *Lettres et autres textes*, París, Minuit, 2015.

--- *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París, Minuit, 1988.

--- *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

--- *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Minuit, París, 2002.

--- *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968.

Bibliografía secundaria

Baader, Franz von, *Fermenta cognitionis*, París, Albin-Michel, 1985.

Böhme, Jakob, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, F. Frommanns Vernalng (11 volúmenes), 1955-1961.

--- *De signatura rerum : miroir temporel de l'éternité*, trad. francesa por Paul Sédir, París, Chacornac, 1908.

--- *De la signature des choses*, trad. francesa por Pierre Deghaye, París, Grasset, 1995.

--- *Mysterium Magnum*, trad. francesa por Samuel Jankélévich, París, Aubier, 1945.

Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, París, PUF, 2002.

Courtine, Jean-françois, *Extase de la raison. Essai sur Schelling*, París, Galilée, 1990.

--- *Schelling entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, París, Vrin, 2012.

Eckhart, Johannes, *Traité et sermons*, trad. por F. Aubier y Jacques Molitor; con introducción de M. De Gandillac, París, Éditions d'aujourd'hui, 1976.

- Franz, Albert, "La gnose dans la dernière philosophie de Schelling", en Natalie Depraz y Jean-François Marquet (ed.) *La gnose, une question philosophique. Actes du Colloque Phénoménologie, gnose, métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, París, Cerf, 2000.
- König, David, *Le Fini et l'Infini. L'Odyssée de l'Absolu chez Jacob Böhme*, París, Cerf, 2016.
- Koyré, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, París, Vrin, 1929, 1979.
- *Mystiques, spirituels, alchimistes du siècle allemand : Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse*, París, Armand Colin, 1955.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, C. I. Gerhardt (7 volúmenes), 1875-1890; reimpresión: Hildesheim, G. Olms, 1960-1961.
- *Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua* (2 tomos), París, PUF, 1948.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981.
- Pareyson, Luigi, *Ontologia della libertà, il male e la sofferenza*, Turín, G. Einaudi, 1995.
- Pinchard, Bruno, *Écrits sur la raison classique*, París, Kimé, 2014.
- *Métaphysique de la destruction*, Louvain-la-Neuve, Éd. De l'Institut supérieur de philosophie, 2012.
- Ramey, Joshua, *The hermetic Deleuze. Philosophy and the Siproitual ordreal*, Durham, Duke University Press, 2012.
- Rancière, Jacques, *La chair des mots*, París, Galilée, 1998.
- Robinet, André, *Architectonique disjonctive. Automates systématiques et idéalité transcendantale dans l'œuvre de Leibniz*, París, Vrin, 1986.
- Roux, Alexandrra, *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*, París, Honoré Champion, 2017.
- Saint-Martin, Louis Claude, *De l'esprit des choses ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence. Ouvrage dans lequel nous considérons l'homme comme étant le mot de tout énigme*, París, Laran, 1800-1801.
- Schelling, Friedrich, *Sämtlich Werke*, Stuttgart, K.F.A. Schelling (14 volúmenes), 1856-1861.
- *Essais*, trad. francesa por Samuel Jankélévich, París, Aubier, 1946.
- *Recherches sur la liberté humaine*, trad. francesa por Marc Richir, París, Payot, 1977.

- *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. francesa por Georges Politzer, París, Rieder, 1926.
- *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. francesa por J-F. Courtine y E. Martineau, París, Gallimard, 1980.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Anthropos, 1989.
- Susini, Eugène, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, París, Vrin, 1942.
- Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie du devenir*, París, Vrin, 1970.
- *Schelling*, París, Calmann-Lévy, 1999.
- Tourpe, Emmanuel, *L'audace théosophique de Baader. Premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader, 1775-1841*, París, L'Harmattan, 2009.
- Vetö, Miklos, *Le fondement selon Schelling*, París, Beauchesne, 1977.
- *Le mal. Essais et études*, París, L'Harmattan, 2000.
- *La naissance de la volonté*, París, L'harmattan, 2002.
- Wahl, Jean, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, Rieder, 1926.
- *Poésie, pensée, perception*, París, Calmann-Lévy, 1948.