

## Un tratado contra la escatología del sentido común

SANTIAGO LO VUOLO  
(CONICET – UNL)



Reseña de Ferreyra, Julián (comp.), *Intensidades deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2016, 236 pp.

Recibida el 12 de enero de 2017 –  
Aceptada el 18 de febrero de 2017

*Intensidades deleuzianas* es el tercer volumen de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Los dos volúmenes anteriores estaban dedicados especialmente al problema de la Idea y la estructura, característico del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*. En esta ocasión, la mayoría de los trabajos se abocan a fuentes distribuidas en el capítulo quinto (“Síntesis asimétrica de lo sensible”): giran, por tanto, en torno al problema de las cantidades intensivas, al de la anulación de la intensidad, al del eterno retorno. Pero también vuelven sobre problemas que dan cuenta de la relación entre la Idea y la intensidad: el proceso de actualización, la dinámica de la Idea y la constitución de la subjetividad.

El libro se compone de doce capítulos divididos en tres partes, que aluden a tres áreas particularmente importantes en la obra de Deleuze: *Intensidades filosóficas*, *Intensidades científicas*, *Intensidades estéticas*. Sea que se trabaje un problema en torno a la síntesis ideal o a la síntesis de lo sensible, los capítulos están atravesados por una impronta característica del pensamiento de Deleuze sobre la intensidad: la de combatir la ilusión del sentido común que dictamina que toda diferencia, toda singularidad y toda serie emergente, tarde o temprano alcanza su final, pierde su intensidad creativa y se estabiliza sin posibilidad de renovación. La apuesta de estos trabajos es implícita y necesariamente ética.

Propongo recorrer brevemente las tesis principales de cada uno de los capítulos y entrever así una serie entre estos que puede ser desandada y vuelta a armar en otras múltiples direcciones. Recomendando fuertemente ese uso libre de las conexiones entre los textos.

El pensamiento de Deleuze combate la escatología del buen sentido en todos los frentes: explora, pues, Ideas físicas, biológicas, sociales, que funcionan según otra lógica. Una de ellas es la Idea lingüística. En efecto, también el lenguaje ha sido –y sigue siendo– pensado y estudiado desde una lógica que no logra cuestionar la instancia de lo dado: los hechos lingüísticos. Matías Soich rastrea con Gustave Guillaume el sentido de la Idea lingüística, poniendo el énfasis en un proceso de causación que suele soslayarse a la hora de hacer ciencia del lenguaje. Comencemos, entonces, por la dimensión que atraviesa todas las reflexiones que van a ser desarrolladas en el libro: la del propio lenguaje.

En “La «causación reversa» de Gustave Guillaume: una invocación a Deleuze desde la lingüística”, Soich da cuenta del proceso en tres instancias que propone este lingüista para pensar el lenguaje. En primer lugar nos sitúa en la instancia de la Lengua como construcción compuesta de dos momentos: primero, la lengua como construida en el pensamiento; segundo, la lengua como construida en el pensamiento y en signos. A partir de esa instancia, podemos remontarnos, por un lado, hacia las condiciones puramente mentales de la Lengua, anteriores –lógicamente– a la existencia de la misma; y por el otro, hacia los efectos de la Lengua, es decir, el discurso en su uso cotidiano. La caracterización de la instancia de las condiciones mentales es lo que más llama la atención de Soich, ya que da cuenta de la importancia de esta fuente para la filosofía de la diferencia de Deleuze. En efecto, es una instancia que Guillaume mismo define como *virtual*, y presenta todos los caracteres de lo *genético*. Es la estructura en la que los hechos lingüísticos (tanto los usos discursivos como las formas gramaticales), que aparecen desordenados a la

mirada empírica, tienen un orden propio. Allí reside la causa o la potencia de los efectos discursivos. Se trata de un lugar por demás prometedor para los estudios del lenguaje, ya que según Guillaume permitiría superar la dificultad con la que se encuentran los lingüistas cuando limitan sus estudios a dar cuenta de la variedad infinita de los hechos lingüísticos. El método parece claro: sortear el fisicismo para alcanzar el mentalismo. Aunque, mirándolo bien, las dificultades están a la vista: como un efecto óptico de encegucimiento, la instancia “física”, la de los hechos empíricos del discurso, bloquea la posibilidad de vislumbrar el camino de su propia génesis. La causación reversa, la de las condiciones puramente mentales, entra en un proceso de decadencia cuando el terreno se vuelve exclusivamente físico. ¿Cómo salir de la caverna? Ver con los ojos del espíritu, he allí la cuestión: suspender la vista que constata y activar la visión que comprende. Por más que la metáfora sea vieja como la filosofía, el problema metodológico es claro: de no activar otro tipo de comprensión, supondríamos que la estructura que da cuenta de los hechos tangibles es un calco de éstos. Pero para pensar necesitamos un mapa, que es preciso crear, que no pertenece a un cielo inteligible. Veamos qué nos cuenta Soich sobre la composición de esa misteriosa arquitectura del lenguaje. Para comprenderla es necesario, afirma Guillaume, interrogar la relación universo/hombre. Esto significa, por ejemplo, que “los caminos que ha seguido el lenguaje para construirse” no comienzan en la relación hombre/hombre, la relación social. Tenemos que interrogar la relación entre lo singular y lo universal, y podemos hacerlo, explica el lingüista, a partir de la dualidad tiempo y espacio. Este *tensor binario* es el que posibilita todo pensamiento, la existencia misma del pensamiento, la posibilidad de realizar contrastes.

Puede que estas expresiones suenen abstractas, pero sobre tiempo y sobre espacio versarán todos los artículos que componen *Intensidades deleuzianas*: determinando entre el ser y el hombre el papel de las cantidades intensivas, las dinámicas de actualización, las variaciones que renuevan la diferencia y combaten la fatalidad del tiempo único. Tal como sugiere el problema clásico del devenir: la permanencia y el cambio se determinan según las perspectivas de lo singular y lo universal, del todo y de las partes, de la simultaneidad y de la sucesión... el lenguaje está habitado por esos contrastes que edifican lo que podemos nombrar como realidad.

En "Jean Piaget y el misterio de las cantidades intensivas", el capítulo de Solange Heffesse, todavía estamos en un ámbito cercano al que acabamos de recorrer con la teoría lingüística de Guillaume: el terreno de la psicología genética. Allí comenzamos a introducirnos en uno de esos misteriosos contrastes hechos de espacio y de tiempo que habitan pensamiento, lenguaje y experiencia: el de las cantidades intensivas.

Según Piaget, el punto de partida sobre el que se construye el pensamiento es la acción sensorio-motriz. Ahora bien, las acciones y coordinaciones motrices son irreversibles, mientras que las operaciones intelectuales funcionan sobre la reversibilidad: en ese pasaje está el problema genético a desentrañar. Veamos. El crecimiento de la inteligencia implica un mayor equilibrio: una mayor coordinación entre tendencias diferenciadas. Pero si esto es así, el acrecentamiento de equilibrio no implica homogeneización: la estabilidad lograda es un proceso de *transformación*, que ha partido de una estructura y ha construido otra. La transformación nunca se ve amenazada

por el alcance de un equilibrio. Todo lo cual muestra que el sistema psíquico se distingue del sistema energético que describe la termodinámica, donde el equilibrio se alcanza en la irreversibilidad de los procesos y en la homogeneización de los fenómenos, que tienen como resultado una pérdida de la intensidad.

La epistemología genética se vuelve más específica al dar cuenta de la formación de las nociones de número y de espacio. Respecto de la epistemología del número, Heffesse recupera la coincidencia entre Piaget y Deleuze sobre la importancia de la relación –y distinción– entre cantidad y cualidad. Ambas nociones, si bien diferentes, son indisociables. Así, la operación de clasificar y la de cuantificar están en relación recíproca. Por ejemplo, reunir objetos implica tener en cuenta tanto el número como el tipo. O bien, cuantificar una acción, por su velocidad, su potencia, es atenerse a una cantidad intensiva que está determinada por una diferencia de cualidad.

Heffesse se explaya a continuación sobre la epistemología del espacio de Piaget. En esta investigación, la influencia en Deleuze es más notoria. En efecto, las operaciones espaciales más elementales "se apoyan en relaciones de vecindad y cambios de posición (desplazamientos, envolvimientos, etc.)" (p. 119). Son, pues, operaciones de carácter intensivo. Y lo que construyen es un objeto único y continuo: el espacio de la intuición en el sujeto adulto. El último paso de este proceso es la conformación de un espacio extensivo, una estructura matemática.

Con estas dos descripciones genéticas, la del número y la del espacio, Heffesse da cuenta de la influencia de Piaget en Deleuze, pero sus reflexiones continúan para resaltar las diferencias entre ambos,

y especialmente la incomprensible decisión del científico de no dar lugar a los interrogantes filosóficos que surgen de la tematización de las misteriosas cantidades intensivas. La autora misma señala al trabajo de Pablo Pachilla como un lugar donde proseguir las indagaciones interrumpidas por Piaget y donde evitar la confusión de identificar la intensidad con una dimensión psicológica.

Pachilla aborda, a partir del pensamiento de Hermann Cohen, la interpretación de las cantidades intensivas como propias del terreno trascendental de la subjetividad. En la *Crítica de la razón pura*, el lugar de las magnitudes extensivas e intensivas quedaba claro: las primeras corresponden a las intuiciones, las segundas a los objetos de la sensación. Hermann Cohen retomará este problema y le dará un giro anti-psicologista que radicaliza el planteo trascendental de la filosofía crítica. En su obra *La teoría kantiana de la experiencia* (1885), presentará su argumento según el cual las magnitudes intensivas son las que generan –y son supuestas por– las magnitudes extensivas. Ciertamente, sólo las magnitudes intensivas nos pueden dar la unidad que las magnitudes extensivas, en tanto plurales y comparativas, suponen. Las intensivas nos dan la unidad porque en ese orden la unidad aparece por relación al cero, y no por relación al uno, o por sumatoria de partes. Cohen completa y reformula el esquematismo, ya que la categoría de realidad se esquematiza a partir de la magnitud intensiva. Es la conclusión idealista: la realidad misma es resultado de la producción del entendimiento y no de la sensación.

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* se radicaliza la función de las intensidades a un nivel que para el filósofo neo-kantiano

era inconcebible. Según explica Pachilla, las magnitudes intensivas no son sólo razón *necesaria* sino *suficiente* de los fenómenos. La génesis de lo real no es producto de la subjetividad trascendental (los principios del entendimiento), sino que acontece en el campo trascendental sin sujeto: en el proceso de *actualización de una idea*. Un proceso en el que, por añadidura, lo virtual no es lo posible, y lo actual no es lo "realizado".

En ese problema se involucra también Pachilla al finalizar su capítulo y obtener la última conclusión de la confrontación entre Deleuze y la filosofía trascendental. Se trata del problema de la entropía. La raíz de este problema está en la concepción de la intensidad como concepto empírico, que da lugar a la ilusión de la anulación de la diferencia intensiva en una progresiva igualación energética. Pachilla subraya el doble origen de ese error: un origen empírico (el hecho de que en la experiencia la intensidad es inseparable de la extensión) y un origen trascendental: la anulación efectiva de las diferencias en los sistemas extensos cualificados. Ese proceso se vuelve fuente de error en la filosofía trascendental que se pregunta por el noumeno como origen =  $x$  de lo diverso. En efecto, la " $x$ " remite a una identidad que queda fuera del proceso. Deleuze, en cambio, piensa esa " $x$ " como instancia diferencial  $dy/dx$ , subvirtiendo la filosofía de la representación y sorteando el problema de la anulación de la diferencia. La representación integra esa instancia a la percepción y como tal produce la ilusión –trascendental– de la degradación empírica. Si la intensidad es un principio trascendental, como muestra Cohen, está a salvo de esa anulación en lo real; o, como afirma Pachilla, de una "escatología de la identidad" (p. 32).

Este problema, el de la degradación empírica de la intensidad, es abordado desde el punto de vista de la física por Rafael Mc Namara, siguiendo el planteo de León Selme.

Más específicamente, la disciplina en cuestión es la termodinámica, "ciencia de las intensidades por excelencia" (p. 68). En las primeras investigaciones de esta ciencia, se distinguen dos momentos. En el primero se postula que una diferencia de intensidad es condición para generar procesos energéticos. En el segundo se postula la anulación de esa diferencia primera, su progresiva igualación o nivelación. De un orden dado a partir de un desequilibrio (orden disimétrico) se pasaría –irreversiblemente, como una flecha del tiempo– a un estado de equilibrio que surge como desorden de las moléculas. Para graficarlo, Mc Namara propone imaginar que en un contenedor hay dos recipientes separados por una compuerta. Cada uno de los recipientes contiene un líquido a determinada temperatura, diferente a la del líquido contiguo. Ese primer momento es de orden disimétrico. Pero si se abre la compuerta y los líquidos se mezclan, se alcanza una temperatura media que resulta en un equilibrio donde las moléculas están en un estado de desorden. El equilibrio térmico es una anulación de la diferencia de intensidad. La entropía es la medida de esa anulación, de ese aumento del desorden y del equilibrio. Y la irreversibilidad es la tendencia universal de la materia frente al crecimiento de la entropía.

Si bien este proceso es mayormente observable en la energía calórica, en física se postuló una tendencia cósmica al estado de equilibrio. La conclusión sería que "el universo se dirige a la muerte térmica" (p. 71). León Selme es el autor de un libro en el que se encarga de refutar esa generalización.

Para postular la degradación irreversible del universo, los físicos tienen que considerar al mundo "como un sistema cerrado sobre el que nada actúa" (p. 81), en el que la disipación de la energía y el aumento de la entropía condenan al sistema entero al enfriamiento fatal. Pero las condiciones de encierro son imaginarias. Selme propone otro modelo: en todo proceso de pérdida de energía, las variaciones se vuelven a generar por efecto de las fuerzas gravitatorias, que separan las moléculas a velocidades diferentes. Es decir, desde nuestro punto de vista puede que observemos pérdida de energía, pero la energía retorna a la naturaleza en una variación que regenera un proceso energético diferente.

La conclusión es prometedora. Mc Namara asocia este modelo con una reflexión deleziana sobre el tiempo y el espacio: en el proceso de degradación empírica, no todo se pierde sino que algo se conserva en sí mismo, como una memoria, que da lugar a un proceso nuevo. El autor retoma la presuposición recíproca de las síntesis del tiempo y las síntesis del espacio, que Deleuze sugiere sin darle un desarrollo acabado. De esta manera anuncia una producción propia en la que el foco sobre el concepto de espacio apunta a renovar su sentido creativo, después de las diversas reducciones que ha sufrido a favor del concepto de tiempo. La diferencia intrínseca que se tematiza en las síntesis del tiempo tiene su reverso en las del espacio, que no se limitan a la extensión ni a las totalidades cerradas.

Esta ontología en la que la intensidad da cuenta de otro orden diferente de aquel que está sometido a la degradación empírica puede leerse en todos los capítulos del libro, pero la descripción del proceso de

generación de lo nuevo como implicado en una cierta conservación del potencial se repite especialmente en el capítulo de Julián Ferreyra.

El espectro de temas y problemas, o de fuentes de inspiración, en Deleuze parece no conocer límite, y en esa variedad nos sumerge *Intensidades delezianas*. Ferreyra se hace cargo de lo que denomina una fuente "fantasma": *el poeta satírico*. A partir de algunos pasajes tan misteriosos como elocuentes de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido*, el autor va a distinguir, en principio, dos tipos de sátiras: la irónica y la del humor. La risa irónica tiene su apogeo en autores latinos: Juvenal, Horacio, Persio, Lucilus. Se trata de una visión moralizante de la realidad, donde lo que provoca risa es la decadencia de la sociedad humana. Se juzga, pues, desde una posición de altura que menosprecia lo real y anticipa su destino trágico. Ferreyra concluye, de esta caracterización, que no se ajusta a lo que sugiere el poeta satírico de Deleuze. Por su parte, la sátira menipea es la representante del arte del humor. Invierte la posición ideal y apunta a lo más bajo de la existencia, a todo aquello que se oculta u omite para que no salgan a la luz los aspectos denigrantes de la cultura refinada. Se presenta, así, como un firme candidato para personalizar al poeta satírico: el artista de las regresiones. Es la personificación de la digestión que procesa disolviendo lo dado para volver a transformarlo en algo útil. Y ciertamente, la filosofía de Deleuze parece afirmar con frecuencia esa vida sin ideal, ese pragmatismo, como señala Ferreyra (p. 224). Y sin embargo, esta filosofía no se agota en ese romanticismo. De lo que se trata, por el contrario, es de recuperar la Idea, de sostener lo virtual, de retener esa dimensión, para no caer en el dogma del sentido común, del reino de lo actual, de las

asociaciones habituales, de la experiencia bruta, sin vida. Ferreyra enfatiza la imposibilidad de que Deleuze sea un pensador de la desintegración, de la indiferencia. Se vuelve imprescindible, así, darle forma a un tercer tipo de risa. "El poeta satírico no recorre el camino de la Idea a lo real sin encontrar en lo real otra vez la idea" (p. 227). Evidentemente, la falta de un nombre para este poeta satírico, de una historia que haya sido escrita y nos sirva de ejemplo, impide que tengamos una imagen definitiva de este estilo sincrético. Sin embargo, la ética, y la lógica del sentido, son claras: en lo real la idea no desaparece sino que se pone a prueba, se descubre y se crea, en un proceso dinámico. Bakhtine destacaba en la sátira menipea este proceso de puesta a prueba. Ferreyra lo considera propio de una sátira que recorre lo ideal y lo real, lo virtual y lo actual, como un puente de inmanencia. La anarquía del humor es coronada con la realeza de la Idea, y resiste la tentación escatológica del derrame en el caos. Construye, así, una multiplicidad que dura algo más que el instante del goce.

Recorrer los dos sentidos a la vez es una consigna que se repite en la preocupación de Deleuze por dar cuenta de una dimensión virtual que, en tanto Idea o estructura, no presente características estáticas sino plenamente dinámicas y hasta genéticas. Sobre esta manera de pensar la Idea en su dinámica versa el artículo de Anabella Schoenle, quien se hace cargo de la referencia de Deleuze a Étienne Balibar para pensar la Idea social.

Deleuze piensa la Idea social como la configuración estructural de una sociedad: el sistema de relaciones de producción y de propiedad que se establece entre las fuerzas de trabajo y los propietarios. Ahora



bien, ese sistema es una multiplicidad y, como tal, su dinámica no es la de la oposición de términos (las clases sociales, por ejemplo). La lógica de la oposición implica pensar que cada término representa o concentra sobre sí la totalidad de la estructura. Habría que pensar, entonces, que cada hombre sería un centro desde el cual se articula todo el sistema o donde todo el sistema se refleja. Pero Balibar apuesta a un pensamiento desde la estructura: son las prácticas y sus transformaciones las que definen combinatorias de las que surgen las formas de individualidad, encarnadas por los hombres. Hay así una prioridad de las relaciones por sobre los términos, y una prioridad de la organización relacional por sobre las conciencias, los sujetos de las ideologías. Schoenle subraya el sentido práctico-político de esta afirmación: no es sobre la conciencia de los hombres que trabaja la revolución, sino sobre la configuración de formas de relación en una sociedad, de la cual sí cabe esperar formas nuevas de individualidad.

Ahora bien, ¿cómo opera esa transformación en la historia? Balibar piensa la historia como articulación de tiempos históricos diferentes en perpetua variación. No se trata, como señala Schoenle, de la génesis de sujetos históricos sino de movimientos en los que, como resultado, surgen formas de individualidad. ¿Qué es lo determinante, pues, en los procesos históricos de una sociedad? Aquí Deleuze da cuenta de la polémica tesis dándole un giro propio a partir del enfoque que encuentra en Balibar: lo determinante es lo económico como estructura de la organización social. Lo determinante no es lo económico como posición *de los términos* dentro de una concepción acabada de la economía.

Schoenle enfatiza con Deleuze el aspecto constructivo de esa determinación. Si lo

económico es la estructura problemática, los casos de solución son los problemas sociales. El aspecto económico es estructural *porque* dinamiza casos de solución, afirmaciones de la realidad social. Así, el campo de resolubilidad en el que vivimos día a día es uno entre otros posibles. Es real, tal como la estructura económica virtual, y no es absoluto: no niega otras posibilidades. De hecho, lo económico es una instancia de potencialidades, un campo efectivamente problemático, en la medida en que no cierre el paso de los movimientos, es decir, en la medida en que no produzca muerte. Aquí la afirmación de lo económico va ligada a la afirmación de la dinámica de la diferencia. Esa potencia es lo que Deleuze llama *la facultad de sociabilidad*: la revolución de las condiciones actuales, el quiebre de "la unidad del sentido común fetichista" (p. 135).

En "Música a la intemperie: Stockhausen en la escena final de la *Lógica del sentido*", el texto de Guadalupe Lucero, somos llamados a poner en cuestión el prejuicio del regocijo confortable que esperamos de la música. Y a descubrir otra configuración entre los elementos de un sistema. En efecto, abandonar el apego a lo esperable es imprescindible para experimentar la música de Stockhausen, y en particular su *Musik für ein Haus*, la obra a la que alude Deleuze. ¿Cómo alcanzar un umbral de desterritorialización sin posibilidad de retorno a lo mismo? *Musik für ein Haus* fue una idea de Stockhausen de composición colectiva: se realizó una serie de indicaciones textuales hechas por catorce compositores, que los músicos interpretaron libremente mientras recorrían las salas y pasillos de la Georg-Moller-Haus, una usina de tres pisos en Darmstadt. En las butacas de la sala principal, el público podía oír la música

que se iba componiendo en el momento. Lucero lleva a concepto esta situación en pocas palabras: "La casa no era pensada como un mero auditorio, sino como sujeto central de la obra, en tanto que la música debía comprenderse en absoluta penetración con su situación espacial" (p. 178). Para acercarnos al pensamiento que subyace a esta experimentación, la autora comenta que el atonalismo y el dodecafonismo plantearon a mediados de siglo XX la exigencia de pensar el tiempo no como algo abstracto que organiza los momentos generando expectativas sonoras, de modo homogéneo y progresivo, sino como un tiempo extraído del propio material sonoro. Esta concepción es revolucionaria pero se conecta con una experiencia casi "natural". Como explica Stockhausen, la sensación del "paso del tiempo" en la audición de una música no depende de la velocidad del tiempo con que se ejecute sino de la variedad de eventos sonoros: una nota pulsada sin interrupción ni variación intensiva producirá una sensación de que el tiempo no pasa por más que se la ejecute a un tempo rápido. Y de la misma manera, a un tempo lento, la diversidad de acontecimientos sonoros puede producir una experiencia de paso del tiempo más "rápido". Por supuesto, si las variaciones, por más bruscas que sean, se repiten siguiendo una misma forma, la expectativa de continuidad retorna y el paso del tiempo se percibe de nuevo como más lento. ¿Cómo romper con la "lógica de las expectativas del sistema tonal", con las predeterminaciones que nos inducen a esperar determinadas variaciones y no otras? No se trata de romper con la estructura de la vivencia de un tiempo musical, sino de lograr que las alteraciones no resulten de ciertos componentes privilegiados: un orden de grados de una escala en relación jerárquica con su tono. Se trata de lograr que las alteraciones surjan de todos los

componentes en simultaneidad. El dodecafonismo, al no jerarquizar ninguna de las doce notas, produce ese efecto estructural. Ahora bien, de esta manera se configura una lógica nueva: las singularidades dan lugar a series y también en las series ellas emergen. De una nueva manera volvemos a ver que la combinatoria de elementos tiene prioridad sobre los términos. Y aquí la combinatoria es una indeterminación: la obra es un problema que no se agota en su solución, en una única ejecución. La música de Stockhausen que evocaba Deleuze cumple este propósito de apertura problemática. Aunque, para ser rigurosos, la indeterminación no es sino una determinación *intuitiva*: si las combinaciones no están dadas de antemano, sí están sometidas a la necesidad de lo que se intuye musicalmente ligado al contexto espacial.

Lucero ha recorrido así un camino que, al abandonar la esfera del reconocimiento, en la extrañeza ha puesto al descubierto una dimensión matemática en la música: no ya la del fundamento pitagórico sino la de la experimentación combinatoria. En el artículo de Gonzalo Santaya "Serie, singularidad, diferencial. La matemática como fuente del empirismo trascendental", la determinación de la Idea como estructura amplía su resonancia.

Santaya retoma dos aspectos cruciales de la presencia de la matemática en Deleuze. Uno es el sentido más bien "intuitivo" del concepto de serie en la ontología: una suerte de visión del mundo como encadenamiento de eventos y relaciones múltiples e infinitas, series divergentes que componen el cosmos. El otro es un aspecto más técnico: las tres condiciones que describe Deleuze de una estructura en general. El objetivo de Santaya es dar cuenta de esas con-

diciones en clave matemática. La primera condición es que haya “al menos dos series heterogéneas que entren en comunicación” (p. 88). Es preciso saber que una serie es continua si su función es analítica: convergente, y por tanto resoluble en una sola serie. En cambio, la función de una serie es discontinua si hay en ella un elemento que la vuelve irresoluble. La función tiene, en tal caso, una singularidad. Y da lugar a una nueva serie que comienza en dicha singularidad. La complementariedad entre serie y singularidad nos da la clave. Una serie “es una tendencia regular de puntos que se prolonga entre dos singularidades”; y una singularidad es “un punto «ciego», o virtual, determinado pero irrepresentable, a partir del cual se proyecta una serie” (p. 96). La segunda condición de toda estructura es que los términos de las series sólo existen por las relaciones que guardan entre sí, de las que surgen singularidades. Santaya muestra cómo, si cada término de la serie contribuye a la aproximación del valor de una función, los términos quedan relacionados entre sí. Más aún si atendemos al hecho de que “cada término de la serie se obtiene mediante la *derivación* del término precedente” (p. 97). Aquí avanzamos en dos sentidos: en una función primitiva los términos están relacionados recíprocamente entre sí, y en una nueva función derivada de ella, los términos están relacionados con los de la función anterior en razón de las variaciones que éstos expresan de aquélla. Las singularidades relacionan a los términos de las diferentes funciones, la primitiva y la derivada. De hecho, los puntos singulares se calculan a partir de las operaciones de derivación. Pero, ¿qué hace posible esa operación? Estamos en la tercera condición de toda estructura: el elemento hacia el que convergen las series y que es su diferenciante. Se trata del elemento diferencial  $dx$ , constituido en

la relación en sí misma diferencial  $dy/dx$ . Si a la variable  $x$  de una función se le aplica un incremento diferencial, se produce una variación de la que se derivan nuevas –e infinitas– funciones. Se ha introducido así un incremento indeterminado que produce una zona de indiscernibilidad en la función. Las derivaciones en las cuales los términos entran en relación son posibles por esa intervención de lo indeterminado.

Hasta aquí las tres condiciones de la estructura. Santaya continúa preguntándose por el estatuto de  $dx$ , en tanto elemento que funda instancias sin identificarse con ninguna de ellas. La respuesta de Deleuze es que  $dx$  es la Idea. Pero, ¿cuál es la relación entre estructura e Idea? La imposibilidad de determinar esa relación de conceptos y, por tanto, de dar una definición científica a partir de elementos preexistentes, es característica, para el autor, de la necesidad de pensar sin poder reconciliar las diferencias. El pensamiento vuelve a repetir la diferencia al comenzar: no se vale de una definición previa sino que se pone en funcionamiento a partir de esa impotencia. “Las series divergentes del cosmos no se reducen a  $dx$ ; en todo caso,  $dx$  representa una divergencia entre las series del cosmos” (p. 103). La tarea del pensamiento, concluye Santaya, es repetir esa instancia diferencial en cada estructura a la que se aboca.

En el artículo de María de los Ángeles Ruiz, “La escritura como resistencia experimental desde Gilles Deleuze y Philippe Sollers”, la aparición del concepto de singularidad cobra otro carácter. Ruiz sigue la caracterización deleuziana del campo o superficie en el que se producen las singularidades y series como una instancia sin sujeto. El sujeto tendría un sentido sólo representati-

vo, que no puede dar cuenta del proceso de la escritura literaria. En la tarea del escritor, la escritura entra en una tensión con la vida que no se deja representar a partir de elementos biográficos, ni como práctica descriptiva de la realidad o de búsqueda de la verdad. La escritura sólo puede experimentarse fuera de toda universalidad e identidad. Mucho más cercana a esta experiencia está el par singular-ordinario, que nombra las conexiones azarosas o al menos determinadas a partir de una instancia de indeterminación. El par singular-universal remitiría a un sujeto pensante como unidad previa.

A partir de esta revisión de conceptos podría re-entablarse un diálogo con la causalidad que describiera Soich en Guillaume: los contrastes espacio-temporales no expresarían una relación de lo singular y lo universal, sino de lo singular y lo ordinario. La relación primordial en el pensamiento, si es la del hombre y el universo, no implicaría una relación de sujeto y objeto sino de instancias en un plano de immanencia. La relación de contraste se determinaría en un devenir en donde el hablante emerge como singularidad de una serie de puntos ordinarios, que a su vez despliegan nuevas singularidades a partir de las cuales el propio hablante se disuelve para reaparecer en otro punto.

El problema de la subjetividad es tomado desde otro ángulo, crítico y sugestivo, en “Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze”, de Andrés Osswald. La tarea es reconstruir la imagen deleuziana de Husserl como representante del subjetivismo contemporáneo (p. 33) y proponer otra idea de la subjetividad. Además de la lectura crítica de la crítica de Deleuze a Husserl, se apuesta por un concepto de subjetividad desligado

del orden de la representación y del yo consciente.

Osswald comienza por una revisión de las lecturas que hacen Deleuze y Husserl de la relación entre sensibilidad y entendimiento en la *Crítica de la razón pura*. Allí parece predominar la separación, dado que el entendimiento es el que activa las síntesis; mientras que en la vida pasiva de la conciencia hay pura receptividad. Sin embargo, Husserl considera que hay una tarea de síntesis propiamente pasiva: la reunión del material sensible en el tiempo inmanente, que realiza la imaginación. Una síntesis asociativa: “una cierta espontaneidad distinta a la del entendimiento” (p. 35).

Esta continuidad en la que nos hace pensar Husserl se contrapone a la discontinuidad de la lectura deleuziana. Para Deleuze, el gran desafío de Kant fue pensar la relación entre dos instancias tan separadas como la de la espontaneidad y la receptividad. Por ello la imaginación vendría a cumplir un papel mediador. Veamos. La espontaneidad sería la forma de la determinación (la actividad), mientras que la receptividad es la forma de lo determinable (el tiempo). Esa heterogeneidad de formas de determinación era un problema ya en la tesis del *cogito* cartesiano: por un lado nos encontramos con una determinación (pienso) y por otro con una existencia indeterminada (soy). Pero el problema se resuelve erróneamente si se deduce del acto de pensar el ser de una sustancia (soy una cosa que piensa). Kant le habría dado lugar a esa diferencia, según Deleuze, porque la existencia indeterminada del propio sujeto se determina como Yo, como conciencia pensante, en una intuición empírica: en una auto-afectación que sucede en el tiempo. El sujeto se desdobra: “el entendimiento debe afectar a la sensibilidad para que podamos darnos a nosotros mismos como fenómeno” (p. 38).

La auto-manifestación, en cambio, es tomada por Husserl en su carácter trascendental y no empírico. El reflejo psicológico de la auto-manifestación empírica supone una constitución que lo haga posible. Esa constitución era desatendida por Deleuze cuando limitaba la intervención del tiempo a una operación empírica: la sucesión que da unidad a la experiencia mundana. Pero el tiempo, “ante todo, unifica a la propia conciencia en virtud de su operación sintética” (p. 41). El flujo de conciencia constituye su propia unidad: “el tiempo es la síntesis subjetiva última merced a la coincidencia, en la pasividad más profunda, entre lo constituyente y lo constituido” (p. 42). A partir de aquí, Osswald escribe algunas de las páginas más audaces y provocativas de todo el libro. La lectura del detalle es imperdible, pero lo que sugiere es que la tesis de Deleuze sobre el campo trascendental sin sujeto (“la perspectiva trascendental sólo puede sostenerse a condición de abandonar su anclaje subjetivo”, p. 44) supone una identificación del sujeto con el yo, la persona humana y el *cogito*. Deleuze sería en este caso un representante del “sentido común”. Osswald lanza una grave objeción: “si el sujeto sólo fuese consciente de sí merced a un acto de reflexión [...] la auto-manifestación conduciría indefectiblemente a un regreso al infinito. En efecto, el acto reflexionante debería volverse consciente para un nuevo acto de reflexión y éste, a su vez, de uno nuevo y así sucesivamente” (p. 47). Además de poner al descubierto el carácter de la subjetividad trascendental en Husserl, el texto invita a repensar desde Deleuze esa dimensión.

Más allá de la identificación del sujeto con el yo, Deleuze mantuvo a lo largo de su obra una distancia con la fenomenología, distancia que, según él, era una marca del

bergsonismo. El problema de la fenomenología sería que afirma a la conciencia como donadora de sentido. Deleuze defiende la idea de Bergson de que en un plano de inmanencia las cosas tienen su luz, sin necesidad de una conciencia que las ilumine. Esta tesis también aparece en la novela de Michel Tournier *Viernes o los limbos del Pacífico*, que Facundo López retoma como fuente en el capítulo “Las islas: subjetividad y alteridad entre Tournier y Deleuze”. En la novela, Robinson, aislado, descubre que la idea que nos hacemos del conocimiento como iluminación por parte de un sujeto sobre las cosas, como alguien entrando con una vela en una habitación a oscuras y posando su luz sobre los objetos, presenta un problema. No es una instancia primaria, como podemos creer, sino secundaria: supone a un otro que está viendo al sujeto caminar en la habitación. “Es decir, la empiricidad de un sujeto que conoce (el extraño que investiga) está siempre acompañada por un sujeto trascendental (yo que acompaño todos sus movimientos) cuya esencia permanece no tematizada” (p. 166). El conocimiento por uno mismo, en cambio, encuentra los objetos brillando ahí, sin necesidad de un yo. El yo surge a partir de un acto de reflexión (aquí aparece la identificación del sujeto con el acto, que Osswald criticara explícitamente). La emergencia del sujeto hace que el efecto de luz se identifique con la operación del ojo. La fenomenología replica, para Deleuze, ese modelo.

Podríamos emparentar ese suceso de separación sujeto-objeto con la muerte. Más precisamente, con un tipo de muerte: la anulación de un sistema en explicación. Es la muerte que identificamos como final de una vida (escatología). Pero la advertencia de Robinson de otro tipo de conocimiento, el de las cosas como portadoras de luz sin

necesidad del ojo que ilumina, hace advenir otro tipo de muerte: la liberación de los factores individuantes implicados en intensidad. Son las muertes en la propia vida, el tejido de muerte y vida que acontece sin necesidad de un término final o acabamiento. Se trata, pues, de una liberación del Otro implicado en el sí mismo. Y en la novela, a partir de ese momento comienza un proceso de metamorfosis en el que pululan, justamente, juegos del doble. Y otras rarezas: supresión del tiempo cíclico, vivencia del instante.

Habría que reconstruir desde aquí la discusión con el Husserl de Osswald: el tiempo que unifica a lo constituyente y lo constituido en la conciencia, ¿da cuenta de esta metamorfosis en la que lo Otro emerge y disuelve al yo? Evidentemente, aquella dimensión del tiempo disuelve al yo, y aún siendo una instancia subjetiva, bien puede llamarse *alteridad*. Que el estilo difiera, que el abordaje fenomenológico resulte menos delirante, ¿cambia la tesis de fondo? Para Deleuze, el bergsonismo, el pensamiento sin conciencia-ojo, abría la posibilidad de pensar regímenes de visibilidad que eran imposibles de abordar desde la fenomenología, atada a pensar las imágenes como correlatos intencionales.

El aporte de Verónica Kretschel es clave: establece un acercamiento profundo entre Bergson y Husserl en torno a la filosofía del tiempo, y se pregunta si el fenomenólogo puede dar cuenta de un tiempo salido-de-sus-goznes o si queda atado a la representación del tiempo.

Respecto del primer aspecto, Kretschel analiza los tratamientos del tiempo en los tres autores descubriendo en la fenomenología la misma espesura del pasado y la puesta entre paréntesis del presente que

caracteriza a los planteos de Bergson y de Deleuze. Los escritos husserlianos se extienden ampliamente en el análisis del presente viviente, donde pasado y futuro aparecen totalmente relativos al presente, pero la autora destaca que Husserl ha tematizado al pasado como fundamento del tiempo. Según explica Kretschel, allí también puede verse, como en Bergson y en Deleuze, que la operación de contracción, característica de la vida del presente, aunque funda el tiempo, no lo fundamenta. El fundamento recae sobre la contención o conservación que opera la Memoria. (Veámos en el capítulo de Mc Namara, y de alguna manera en el de Ferreyra, la importancia de lo que conservando abre a lo nuevo.) También la manera en que se analiza la articulación entre pasado y presente queda emparentada por Kretschel: deseo (Eros) y evocación. Pero la pregunta que abre otros planos de investigación es la que aborda la dimensión del tiempo futuro. El tratamiento husserliano es insuficiente cuando determina al futuro como *protensión*. Deleuze considera, como muestra la autora, que la síntesis del tiempo futuro no es nunca una proyección de “lo que fue sobre lo que será” (p. 61). Sin embargo, pensado como forma vacía del tiempo, tal como ocurre en *Lógica del sentido*, la cercanía de los planteos de Deleuze y Husserl es posible. En efecto, el fenomenólogo piensa el futuro como temporalidad que se autoconstituye independientemente de todo contenido. Ahora bien, a juicio de Kretschel, para dar cuenta de esa instancia, la escritura de Husserl se vuelve más experimental, menos atada a la tarea de dar una representación del tiempo. Aquí la filosofía de Deleuze viene a dar un impulso a los estudios fenomenológicos incipientes. Quedamos a la espera, pues, no sólo de ese encuentro en el futuro sino de todos los trabajos por venir en esta serie inagotable dedicada a las fuentes de Deleuze.