

Un viaje al tejido interno de *Diferencia y repetición*

SANTIAGO LO VUOLO



Ferreyra, J. - Soich, M. (editores),
Deleuze y las fuentes de su filosofía,
Buenos Aires: Ediciones
La almohada, 2014, 155 pp.

El libro se compone de diez artículos sobre diversas fuentes de la filosofía de Deleuze (más un apéndice que es una traducción de un texto del lingüista Gustave Guillaume). Estas fuentes son, más específicamente, autores que Deleuze menciona en el capítulo IV de su obra *Diferencia y repetición* y con los cuales –o a partir de los cuales– construye su concepto de *síntesis ideal de la diferencia*. Los méritos de este libro son muchos y son múltiples las razones por las que el lector de Deleuze celebra su publicación (y especialmente su publicación libre¹): la experiencia de su lectura es altamente recomendable para la comprensión de uno de los capítulos más densos de la obra deleuziana en general. Pero creo que la mejor manera de dar cuenta de la feliz circunstancia de este libro co-editado por Julián Ferreyra y Matías Soich es proponer una lectura de los diversos artículos que lo componen. Ciertamente, cada uno de nosotros leerá este libro cada vez según su propia lectura de *Diferencia y repetición* y particularmente del capítulo IV en cuestión.

Diferencia y repetición puede leerse como una obra con cuatro capítulos fundamentales, precedidos por una introducción y seguidos de una conclusión en las que se condensan las tesis principales, más un capítulo intermedio de características más generales sobre la historia de la filosofía (el tercero, sobre la imagen del pensamiento). Así, hay un capítulo sobre la diferencia en sí misma, uno sobre la repetición para sí misma, uno sobre la Idea (la síntesis ideal de la diferencia) y otro sobre lo sensible (la síntesis asimétrica de lo sensible). Con estos cuatro conceptos Deleuze quiere dar

¹ El libro está disponible en:
<http://ladeleuziana.blogspot.com.ar/>

cuenta de una filosofía de la diferencia que subvierte a la filosofía de la representación. En ningún momento de la interesantísima introducción que escribe Julián Ferreyra se explica la elección del capítulo IV como centro del análisis del grupo, pero se entiende que es una cita obligada ese bloque sobre la síntesis ideal de la diferencia para explorar el pensamiento de Deleuze: se trata del momento más "sistemático", en el que el autor pretende dar cuenta de la determinación de la diferencia y la repetición como relaciones de lo virtual y de lo actual. Al llevar a cabo esta tarea se alude a una composición de Ideas biológicas, matemáticas, físicas, sociológicas, lingüísticas, que requieren cierta comprensión de los problemas que las componen. En efecto, la alusión no se reduce a algunos conceptos de tales ciencias sino a problemas de las mismas, que constituyen en sí mismos síntesis de la diferencia y que conforman o son expresión de una filosofía de la diferencia. Aquí se ve entonces más claro que la filosofía de la diferencia preexiste al propio libro de Deleuze, tal como él quiere dejar en claro cuando afirma que el mundo moderno ha hecho nacer obras que versan sobre la diferencia y la repetición. Y bien, uno puede hacer el esfuerzo de leer el capítulo sin tener noticia de los problemas científicos a los que Deleuze alude, pero todo se hace más y más oscuro, y finalmente uno no puede incorporar ese pensamiento de la diferencia como herramienta conceptual para pensar los propios problemas. ¿Cómo logra entonces *Deleuze y las fuentes de su filosofía* ayudarnos a incorporar el estilo de la filosofía de la diferencia, a visualizar esa propuesta deleuziana?

Veamos el primer caso, el del artículo de Matías Soich. En "Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire", nos enteramos,

para comenzar, de la circunstancia –allá por las primeras décadas del siglo XIX– de un informe de dos anatomistas que planteaban un nuevo estatus biológico de los cefalópodos al ponerlos en relación de continuidad con los animales superiores. Resulta que este informe suscitó, por su parte, una polémica con fuertes implicancias filosóficas entre dos científicos destacados: Georges Cuvier y Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. El punto es que, si los anatomistas afirmaban una continuidad entre los cefalópodos y los animales superiores ("sus vísceras están situadas en *las mismas conexiones*"²), esto no podía ser aceptado (ni siquiera visualizado, intuido, observado o arriesgado) desde el método de Cuvier, quien, lógicamente, desestima el informe. Este método, de base aristotélica, no puede postular una tal continuidad porque realiza la comparación entre órganos partiendo de las semejanzas de las formas, estudiando las diferencias a medida que se van presentando. Así, parte de la forma de organización concebida como más perfecta, la del ser humano, y avanza hacia formas menos perfectas. Ese método no puede, pues, postular una continuidad, por ejemplo, entre la mano del hombre y las patas y pezuñas de los caballos. Éstas últimas presentan demasiadas diferencias de formas y funciones y por tanto, pertenecen a otro plano de composición animal. Saint-Hilaire, en cambio, al no partir de una comparación anatómica desde los órganos - suponiendo en ellos ciertas formas y funciones -, puede observar una analogía en las conexiones de partes anatómicas

² Soich, M., "Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire", p. 20. Nota: Todos los artículos que se citan pertenecen al libro reseñado. Se aclarará cuando nos estemos refiriendo a una cita que alguno de los autores incluye en su texto.

tan distantes como las de la mano del hombre y las pezuñas del caballo. Afirma, entonces, la existencia de un único plan de composición animal, el cual presenta diferentes niveles. De esta manera, tenemos un ejemplo claro de lo que Deleuze considera la *univocidad del ser*. Instalado así en la inmanencia, el pensamiento afirma que “todos los animales son *repeticiones* de un mismo tipo, porque no son más que estaciones diferentes de un único proceso de diferenciación”.³

En esta elaboración de la Idea biológica a la que accedemos con el trabajo de Soich podemos ver, pues, la importancia del aspecto *indeterminado* de la Idea, en tanto no está determinada por formas y funciones, y que en cambio es *determinable* por relaciones diferenciales y recíprocas (las disposiciones y conexiones entre los elementos); y podemos ver, desde esa Idea o virtualidad de lo Animal, un proceso de *actualización* “en las diversas especies y partes animales”.⁴ *Más aún, con Saint-Hilaire vemos que un tal proceso tiene diferentes dinámicas temporales (velocidades y momentos de detención), lo cual ilustra ya el concepto del tiempo de Deleuze.*

Probablemente el artículo sobre el caso Saint-Hilaire sea el más claro como ilustrador de una idea central del deleuzeanismo. Se trata, de hecho, de uno de los autores favoritos de Deleuze y que incluso volverá a considerar en su obra con Guattari. En cambio, un autor que también resulta fundamental para la construcción de esta filosofía de las Ideas, A. Lautman, es más difícil de abordar a la hora de rescatar sus

tesis centrales en relación a las de *Diferencia y repetición*. El artículo de Verónica Kretschel se extiende, pues, sobre problemas de la teoría de Lautman que tocan varios de los conceptos de Deleuze (como la génesis que subyace a las estructuras) para llegar al aporte esencial: la teoría de los puntos singulares.

Retomando los descubrimientos de Poincaré sobre las propiedades excepcionales de ciertos puntos de una curva como puntos que permiten resolver la ecuación de esa curva, Lautman postula que los entes matemáticos que son los puntos tienen la particularidad de “generar otro tipo de entes matemáticos, esto es: las soluciones”.⁵ De esta manera avanzamos en la comprensión de la relación de lo virtual y lo actual que comenzamos a visualizar con el concepto del plano único de composición animal y sus procesos de diferenciación, ya que ahora tenemos una herramienta más: una condición más determinada del problema (los puntos singulares, aún virtuales) que determinan a su vez a las soluciones que podrán aparecer, las diferenciaciones posibles. Quizás sería útil avanzar en la ejemplificación o elaboración de este proceso de determinación, pero la autora del capítulo prioriza mostrar el alcance de estos conceptos matemáticos en la ontología deleuziana. En efecto, señala que Lautman defiende con sus teorías la existencia de una unidad interna de las teorías matemáticas (nuevo ejemplo de la univocidad) para llegar a plantear que lo matemático en este caso expresa una forma del pensamiento puro en la ontología, y es allí adonde tenemos que llegar para ver el verdadero encuentro entre el matemático y el filósofo de la diferencia.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ Kretschel, V., “Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad”, p. 34.

Para seguir indagando en ese proceso interno de relación entre lo indeterminado y la determinación, o en esa relación entre las condiciones del problema y los casos de solución, el artículo de Gonzalo Santaya sobre el procedimiento de adjunción de Galois resulta un aporte clave. Ciertamente, la particular manera que encontró el joven matemático francés para dar cuenta de la resolución de polinomios por radicales cuando es necesario para hacerlo disponer de magnitudes de las que sin embargo no se dispone, ilustra el caso de una determinación que parte de un estado de indeterminación para avanzar progresivamente. Santaya hace un prolijo esfuerzo por introducir al lector filosófico en estos problemas matemáticos y sin dudas logra con creces que podamos seguir el razonamiento e intuir la genialidad de las operaciones creadas por Galois. Sin detenernos en el momento en que surge la idea de buscar un procedimiento particular para resolver ecuaciones algebraicas por radicales de polinomios, y sin detenernos tampoco en la nueva manera de pensar la resolubilidad misma, podemos destacar que el procedimiento de adjunción busca “disminuir progresivamente la indiscernibilidad” para llegar a un cálculo por sustituciones “que nos da la determinación completa de las raíces”.⁶ Lo progresivo de la determinación (o de la disminución de lo indeterminado en este procedimiento) introduce, para Deleuze, el tiempo en la figura de la razón suficiente. Santaya resume el movimiento de esta determinación al presentarlo como una “adjunción sucesiva a partir de un cuerpo de base y un problema para el cual ese cuerpo se revela insuficien-

te para proveer una solución”.⁷ Este exceso del problema respecto de los elementos disponibles y la necesidad de experimentar nuevas formas de pensamiento le resultan fundamentales al autor, quien en una nueva muestra de virtud pedagógico-filosófica, presenta esa experimentación como instancia de génesis de la experiencia real (en contraste con la limitación kantiana a la búsqueda del condicionamiento de la experiencia posible). Aún más, Santaya destaca que en esa voluntad experimental hay una “afirmación de lo azaroso de la situación problemática”,⁸ ya que lo indeterminado se determina progresivamente si se ponen en resonancia los puntos de la multiplicidad ideal, explorando su distribución con el fin de expresar una solución (lo azaroso no es, pues, arbitrario porque la exploración de lo indeterminado hace resonar lo dado –insuficiente– con lo que se adjunta para disminuir la indeterminación). De la determinación de las condiciones del problema (lo indeterminado) vamos, finalmente, a la *condensación*, en la que surgen las soluciones provenientes de aquella particular distribución de singularidades. Esta profusión de conceptos en el texto de Deleuze da cuenta de su voluntad de no dejar librado el pensamiento de la diferencia a postulados meramente destructivos o incluso relativistas de una afirmación de la diferencia aún no ontológica.

En la misma línea de acercamiento a ese proceso de interrelación entre las condiciones del problema (lo virtual indeterminado) y la solución (lo actual determinado) están los artículos dedicados a Gabriel de Tarde y Arnold Toynbee.

⁶ Santaya, G., “El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana”, p. 42.

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

La teoría de la historia de las civilizaciones que propone Toynbee es quizás algo más accesible para comenzar a ver el esquema problema-solución de la ontología deleuziana. En efecto, la "materia" misma desde la que surge el artículo de Rafael Mc Namara, la cita de Deleuze de un pasaje del *Estudio de la historia I* de Toynbee, presenta inmediatamente la cuestión: "[...] una sociedad enfrenta en el curso de su vida una serie de problemas que cada miembro ha de resolver por sí mismo como mejor pueda". Y agrega: "La presentación de cada problema es una incitación a sufrir una prueba".⁹

Esa idea de enfrentarse a una prueba nos remite ya al sentido experimental del pensamiento que genera lo real, tal como veníamos viendo en los capítulos sobre la Idea biológica y la matemática. Es preciso avanzar para seguir considerando los aportes de la teoría de Toynbee a la ontología deleuziana.

Un primer aspecto que destaca Mc Namara es la decisión metodológica del historiador de considerar la historia de una nación siempre en relación con la civilización de la que forma parte. Esta remisión a un Todo es esencial porque expresa nuevamente el concepto de la univocidad ontológica y el de la Idea como problema en relación con lo cual surgen las diferenciaciones internas. Vemos así, en los términos de la historia, como veremos luego en la sociología, la interioridad de la multiplicidad, la interdependencia de las variables y constantes. Ahora bien, lo que conforma ese todo que es la civilización es un problema o aconte-

cimiento que atraviesa en algún momento de la historia a todas las naciones: un acontecimiento como puede ser una sequía, una crisis política o un cambio en la producción de alimentos. Un tal acontecimiento originario funciona siempre como motor de la historia y se define, según los análisis de Toynbee, por su "carácter extraordinario".¹⁰ Se trata, pues, de algo "accidental", contingente o, como dice Deleuze, "in-esencial"; lo cual da una idea ya no teleológica de la historia universal.

Mc Namara retoma las ideas de Toynbee sobre los avatares de distintas civilizaciones para concluir que siempre que una nación o miembro de una civilización encuentra una respuesta al problema originario, crea las condiciones para un nuevo problema. Así, el intento de resolver lo nuevo con lo viejo resulta en un fracaso que pone en peligro la continuidad de esa forma de vida. Se diría que no se pasa la prueba si no se comprende que un nuevo problema está determinado por nuevas condiciones, lo cual exige imaginar distintas soluciones. La capacidad de diagnóstico que muestra Toynbee le hace al autor del artículo considerarlo acertadamente como un "médico" de la civilización.

Un tratamiento quizás algo más complejo del compuesto problema-solución se encuentra en el pensamiento de Gabriel de Tarde tal como es presentado en su artículo por Celia Cabrera y Ana Inés Markman. Ciertamente, en este autor volvemos a encontrar tanto una nueva versión de la univocidad del ser como de la relación entre una instancia-problema y una instancia-respuesta, pero a esto se agrega una comprensión sobre la dinámica de la Idea

⁹ Toynbee, A., *Estudio de la historia I...*, trad. L. Grasset, Planeta Agostini, Barcelona, 1985, p. 11, citado por Mc Namara, R., "El devenir de las civilizaciones en el pensamiento de Toynbee y su relación con la ontología deleuziana", p. 88.

¹⁰ Mc Namara, *op. cit.*, p. 92.

en términos de una dialéctica de la diferencia y de la repetición.

Si todo fenómeno se deja comprender a partir de sus repeticiones, sus oposiciones y sus adaptaciones, es importante notar que el fenómeno social se define por el carácter inventivo de sus adaptaciones, así como por el carácter imitativo de sus repeticiones y por el carácter originalmente psicológico de sus oposiciones. Cabrera y Markman exponen brevemente la *invención* que subyace a los procesos sociales en los términos que ya nos resultan familiares de existencia de un problema y creación de respuestas que dan lugar a nuevas cuestiones. Más complejo es el análisis del papel de las oposiciones, ya que esto exige vislumbrar el plano común de lo psicológico y lo social, una afirmación que le costó a Tarde la acusación de *psicologismo* por parte de la sociología triunfante de la época, la de Durkheim. En efecto, así como Tarde exige afirmar en el universo un proceso genético que va de lo micro y lo invisible (en tanto no es algo simplemente indiferenciado sino una *multitud de virtualidades elementales*), a lo macro y lo visible, así también de las oposiciones que constituyen la estructura psicológica nacen las de la estructura social. No es necesario aquí explayarnos en esas dualidades que las autoras resumen con claridad, pero sí es importante destacar la intención del sociólogo de dar cuenta de la tendencia que constituye a ese plano único de lo natural y lo social, lo micro y lo macro, lo psíquico y lo sociológico: "la tendencia interna de la vida a poseer todo".¹¹ En efecto, si es claro que de la esfera psicológica a la social hay un incremento de comunicabilidad, de acumulación y de expansión, entonces es

preciso ver esa tendencia como dinámica de "amplificación progresiva" y de variación universal. De lo que se trata es de atender a la dialéctica con que se desenvuelve esa tendencia, ya que no constituye un mero caos de crecimiento voraz. "La repetición como el diferenciante de la diferencia" es la que rige el proceso.

Para ilustrar en los términos de Tarde esta idea que más bien Deleuze llevó a concepto de una ontología, Cabrera y Markman muestran cómo en Tarde de las tres leyes: -repetición, oposición y adaptación-, es la repetición la fundamental. La oposición juega un rol menor, dicen, mientras que la repetición es la que "produce variaciones y diferencias",¹² y la adaptación, más que dar cuenta de la acción de fuerzas externas sobre el organismo, expresa el impulso interno que avanza dando lugar "a una nueva repetición y diferenciación".¹³ De esta manera, la repetición remite a la diferencia misma, que es el plano múltiple y virtual que difiere en la repetición. La explicación de este concepto está presentado por las autoras en una larga cita de Deleuze en la que se afirma la necesidad de distinguir dos planos en el pensamiento de Tarde: si en uno juega un rol la oposición, en el más profundo opera una diferencia que "se distribuye en la repetición para limitar a ésta y abrirla a un nuevo orden".¹⁴ De la misma manera que si en uno opera la adaptación, más profundamente se cruzan corrientes repetitivas que "se integran en una repe-

¹¹ Cabrera, C. y Markman, A., "Diferencia y repetición en Gabriel de Tarde", p. 65

¹² *Ibid.*, p. 72.

¹³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 128, citado por Cabrera, C. y Markman, A., *op. cit.*, p. 73.

ción superior".¹⁵ Este proceso aparece así descrito en el capítulo II del libro de Deleuze y será justamente el IV el que dará cuenta con más precisión de esa diferenciación que ya no se remite a una instancia externa (la repetición de algo externo: una identidad, lo mismo) sino que constituye en su propia interioridad una actualización de lo virtual.

Para continuar con esta dialéctica nueva que Deleuze presenta como "síntesis ideal de la diferencia" y que resulta, como vemos, tan estimulante explorar en sus fuentes, tenemos un aporte clave en el estudio de Pablo Pachilla sobre la lingüística de Guillaume y de Ortigues.

El concepto fundamental para comprender el proceso de la dialéctica es el de la Diferencia interna, que relaciona las diversas instancias, en este caso lingüísticas, afirmando y confirmando la univocidad del ser inmanente (o la inmanencia del ser unívoco). El razonamiento es muy complejo y quizás por eso amerita como complemento la publicación de un texto (nunca antes publicado en castellano, lo cual constituye el aporte más visible) del mismo Guillaume. La pregunta-guía es por la diferenciación que va de lo dado (la lengua) a la acción de construir una frase (el habla). La respuesta está en una característica esencial de la palabra: estar doblemente inscrita en la lengua y en el habla: integrante de la lengua en tanto se constituye de elementos generales de una estructura (fonemas y morfemas), e integrada al habla por particularizar en semantemas construidos la forma que la constituye. Pachilla dice lo

fundamental: "Por reenviar más acá y a la vez más allá de sí misma, la palabra es entonces la *solución* a un problema".¹⁶ Por esto mismo, es importante destacar que la diferenciación no es un pasaje de lo general a lo particular, ya que la instancia estructurante se da en el mismo movimiento en que se da la constructiva: en una determinación de lo indeterminado por una síntesis temporal (lo determinable). Veamos. La lengua conforma un estado del tiempo pasado, la expresión del discurso (el habla) un tiempo futuro, y entre ambos está el presente como umbral de diferenciación, "el pasaje del primer estado al segundo".¹⁷ Es decir, la operación por la que se construye una frase o particulariza una noción constituye a la vez una estructura o la representación de la lengua como un *todo simultáneo*, como una sincronía: se engloba en la lengua y se diferencia en el habla. En este proceso de diferenciación interna "[...] la actividad del lenguaje se organiza y reacciona sobre sí".¹⁸ Pachilla revela el alcance de esta tesis lingüística cuando afirma que, por debajo de las oposiciones estáticas de diferencias entre las formas dadas en una lengua "se debe restituir... un proceso de simbolización, ya que, de lo contrario, quedaríamos varados en una ontología de la negatividad".¹⁹ Es decir que si no se constituyera a la vez una "conciencia englobante" de la lengua, no habría diferenciación constructiva en el discurso.

Al continuar con el concepto de función lingüística en Ortigues, Pachilla nos permi-

¹⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 128, citado por Cabrera, C. y Markman, A., op. cit., p. 73.

¹⁶ Pachilla, P., "La diferencia deleuziana con la diferencia estructural", p. 117

¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Pachilla, P., "La diferencia deleuziana con la diferencia estructural", p. 119.

te visualizar la Idea-problema deleuziana como la instancia formal (sistema global de la lengua) que actúa retrospectivamente sobre los contenidos materiales *seleccionando* lo que es funcional, lo pertinente para la construcción discursiva. Así, pues, la dinámica es a la vez la de la sincronización o totalización y la de la selección funcional de las expresiones materiales. La repetición es aquí la confirmación de lo diferenciante de la diferencia, lo que le da su consistencia. Y al mismo tiempo, la facultad del lenguaje se ve *trascendida* por este ejercicio constructivo, diferencial, que genera en cada lengua en particular sus casos de solución. Este movimiento de trascendencia se eleva, en última instancia, más allá (o más acá) del problema gramatical, *hacia lo indecible* que pone en funcionamiento al lenguaje (pensamiento problematizante). Y sin embargo, esta instancia de desgarramiento, casi destructiva de la instancia puramente gramatical, no entra en contradicción con la *potencia formalizadora* que subraya Ortigues en la lingüística de Guillaume. En efecto, el tiempo es condición de toda significación y nos dirige tanto al englobamiento como a la diferenciación en el lenguaje. La unidad lingüística está dada en la propia dialéctica del tiempo que se divide en un *tiempo físico*, el del antecedente en la lengua, un *tiempo histórico*, el del proyecto en el habla, y un *tiempo lógico*, que, dice Pachilla, "da la unidad sintética o arquitectónica necesaria para la unidad de la historicidad".²⁰ Esta instancia lógica, esta mediación lógica tiene la particularidad de ser un elemento genético interno, lo cual señala la *positividad* de la diferencia en esta ontología del ser inmanente. De esta manera, la Idea lingüística excede el marco estructuralista de la diferencia como *opo-*

sición y el del hegelianismo que postula la *negación* como diferencia originaria.

Un concepto fundamental que atraviesa la compleja red de nociones que traza la Idea lingüística tal como ha sido expuesta es el de "todo", y especialmente el de la relación parte-todo. Andrés Osswald invita a pensar este concepto como característica esencial del concepto más propiamente deleuziano de *multiplicidad*. Ya hemos visto que la Idea biológica, matemática, histórica, sociológica, comienza a vislumbrarse cuando se afirma una unidad de problemas que regulan u orientan las investigaciones. Decíamos que teníamos allí una "evidencia" de la univocidad del ser. Y también tenemos en ello una noción de lo que es una multiplicidad. Esta noción aparece cuando Deleuze retoma de Bergson la superación de la oposición entre lo uno y lo múltiple, que resulta improductiva para pensar la inmanencia, y, por su parte, Osswald sugiere pensar la multiplicidad desde el concepto de "todo" que propone Husserl.

La referencia está justificada ya que Deleuze menciona al creador de la fenomenología como pensador que retoma el concepto de multiplicidad. Lo interesante del artículo de Osswald es que en vez mostrar esa relación en el desarrollo de lo que Husserl entiende por multiplicidad (*Vielheit* y *Manigfaltigkeit*), la encuentra en otro concepto husserliano, que es el de "todo" (*Ganze*). Brevemente nos introduce en la investigación lógica en la que se busca resolver en la inmanencia la relación entre las partes y el todo. Ciertamente, si esa relación se resuelve en la necesidad de postular un tercer término fuera del de parte y el de todo, un "momento de unidad", la regresión al infinito se hace inevitable. Para Husserl, en cambio, es posible pensar "el vínculo

²⁰ *Ibid.*, p. 123.

entre las partes y el todo [...] como la conexión inmanente de fundamentación entre los elementos".²¹ Una tal fundamentación sería la que acontece si entre las partes y el todo existen relaciones de fundamentación bilateral, es decir, relaciones tales que las partes y el todo se "compenetren" en un mismo plano. Esto sucede cuando los contenidos están, dice Husserl, "fundados unos en otros".²² Es decir, cuando las partes no son independientes de su interrelación. Osswald subraya que esta misma noción aparece en el concepto deleuziano de Idea, ya que los elementos diferenciales que constituyen a las Ideas se definen en relaciones de dependencia recíprocas, rechazando la independencia que caracteriza a las partes en el plano de lo actual.

Una tal fundación bilateral, en la que los diversos contenidos de la Idea están co-implicados, parece dar cuenta más bien de una fundación estática que genética. De hecho, la exposición husserliana que repasa Osswald pertenece a una investigación aún reducida a lo estático, mientras que lo genético, caracterizado por las síntesis pasivas, queda para obras posteriores (Osswald señala la pertinencia de un abordaje de tales conexiones posibles entre Deleuze y Husserl). El problema de la fundación en términos de génesis de lo real aparece en las fuentes de la filosofía de Deleuze con la referencia al poskantismo, la cual estudia en su artículo Julián Ferreyra.

La mención de Deleuze al poskantismo con la que comienza el trabajo de este artículo

es aquella en la que se alude al "verdadero movimiento del pensar", digamos: la filosofía de la diferencia que estuvimos recorriendo hasta aquí, pero más precisamente en relación a una característica de la búsqueda filosófica que parte de algo hipotético, incierto, para dar con lo apodíctico. Se trata de un movimiento que toma distintas figuras pero que en cualquier caso constituye un ejercicio de superación de la "actitud natural", la del sentido común, para dar con un fundamento o una intuición profunda del ser, y que se complementa, paradójicamente, con una traición al pensamiento mismo en la medida en que vuelve a postular algún principio que restituye el sentido común en alguna de sus formas.

El caso de los poskantianos resulta particularmente atractivo porque Deleuze toma la posta del pensamiento de Salomon Maimon que objeta a la filosofía de Kant haberse detenido en los condicionamientos de la experiencia posible sin haber dado con la génesis de la experiencia real (algo de esto vimos en el artículo de Santaya sobre Galois). Ferreyra hace su aporte al detenerse en la forma en que el movimiento del pensamiento que va de lo hipotético a lo apodíctico toma la forma de un camino del juicio hipotético al juicio *tético*. Nos instala, para comenzar, en la búsqueda del fundamento que emprende Maimon. Para este filósofo, debe superarse el error de confundir el fundamento del conocimiento con la condición del mismo, en tanto el condicionamiento es extrínseco, relativo al mundo de las cosas, y no un elemento del propio conocimiento. El juicio hipotético, justamente, reviste esa forma: "a entonces b", donde a es *condición* de b. Pero un fundamento no debería depender de ninguna condición; tiene que ser, por el contrario, la expresión de la génesis interna del conocimiento mismo (y en el límite, agrega Fe-

²¹ Osswald, A., "Síntesis y multiplicidad. Algunas indicaciones husserlianas sobre la ontología de *Diferencia y repetición*", p. 56.

²² *Ibid.*, p. 57.

rreya, de la realidad²³). Un silogismo apodíctico superaría, pues, la forma del juicio hipotético, y transformaría la lógica trascendental para dar cuenta, no de lo posible sino de lo real: una lógica de la existencia (tarea que Deleuze asumiría como lógica del sentido). El problema es que para Maimon sólo un entendimiento infinito, como el de Dios, puede crear las cosas desde su lógica, mientras que un entendimiento finito como el nuestro recibe ese orden fundacional como mera condición del (conocimiento del) mundo. Encontraríamos, pues, una superación de este abismo introducido por Maimon en la filosofía de Fichte.

El primer paso para dar con un fundamento intrínseco es abandonar la guía de los principios lógicos mismos: poner en duda el carácter apodíctico no sólo de la proposición condicional, tal como lo había hecho Maimon, sino también del principio lógico por excelencia, el de identidad: $A=A$. En efecto, este principio expresa que si A se da, entonces A es igual a A , pero no tenemos allí ningún fundamento. Llegamos a un juicio apodíctico sólo con la proposición $yo=yo$, porque el yo sí me es dado indubitadamente. Pero con esa proposición tampoco tenemos un fundamento, porque aún reviste la forma de la condición: es el yo lo que me es absolutamente dado, pero el $yo=yo$ tiene que ser producido. Así, sólo la actividad por la cual el yo *deviene* igual al yo (el yo igual a sí mismo) expresa la génesis interna que supera el condicionamiento extrínseco (una igualdad producida y no meramente *dada*). Esa actividad es la del juicio *tético* (ni hipotético ni apodíctico). El fundamento es la actividad del yo que se pone a sí mismo (digamos, que produce su

identidad). Ahora bien, esta actividad no puede expresarse de forma acabada, finita, por fuera del tiempo, como si el fundamento fuera una auto-actividad ya dada y que toma su forma en la fórmula "yo soy yo". La dinámica es tal que Fichte expone el juicio tético con la expresión "Yo soy", donde *lo que* el yo es (el predicado) es determinable al infinito. Así, la génesis es progresiva, no cerrada en una instancia finita. La identidad del yo, explica Ferreyra, no es abstracta, no se limita a una certeza inicial, sino que da cuenta de una dinámica productiva "de la multiplicidad de lo real a partir de un yo que no es un mero yo empírico, individual".²⁴ De esta manera llegamos al fundamento que propone Fichte, al verdadero movimiento del pensamiento poskantiano: un yo *absoluto*, no determinado sino infinitamente determinable. Esto es así porque el fundamento no se reduce al yo empírico que es idéntico a sí mismo y que se opone a un no-yo; el yo como fundamento (autoactividad) no se define en esas determinaciones sino que produce tanto las determinaciones del yo como las de lo real en su totalidad. Queda, pues, abierto al infinito de determinaciones posibles. Ahora bien, el alcance de esta tesis filosófica resulta en una paradoja: "aquel yo que me es necesariamente dado, aquel yo sin el cual el no-yo es inconcebible, quizás no soy yo después de todo..."²⁵ Se trataría más bien de un sujeto "pasivo, afectivo, sintiente y sensible".²⁶ Una tal instancia fundacional más allá del yo es asimilable, según Ferreyra, al saber absoluto postulado por Hegel en su *Ciencia de*

²³ Ferreyra, J., "El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento", p. 107.

²⁴ *Ibid.*, p. 111.

²⁵ *Ibid.*, p. 112.

²⁶ Goddard, J., "Commentaires du 16 de la *Critique de la Raison Pure: Fichte, Deleuze, Kant*", en Vaysse, J.-M., Kant, Cerf, Paris, 2008, pp. 138-139, citado por Ferreyra, J., *op. cit.*, p. 112.

la Lógica (la que también es expresión de una lógica de la existencia). Ciertamente, el saber absoluto aparece en la superación de la conciencia sensible, incluso en una "grieta" del yo. Sin embargo, incluso en ese punto, el más elevado del movimiento del pensamiento, el poskantismo traiciona ese mismo movimiento: el fundamento que se postula como absoluto, si aún se lo nombra como un "yo" absoluto, queda preso de la "necesidad del retorno", de seguir siendo un yo para no disolverse en lo inefable. Si Fichte no puede afirmar ese retorno, disuelve el fundamento. Así también, en la exigencia de retorno, el poskantismo (Hegel, Schelling) no puede alcanzar "el pensamiento absoluto de lo inconsciente", como sugiere Ferreyra en una nota al pie que excede los límites del estudio sobre las fuentes, "desde el cual el yo nunca se produce, el yo nunca es engendrado porque ese inconsciente es su radicalmente otro".²⁷

El momento de *lo inefable* también es estudiado en las fuentes de Deleuze por Solange Heffesse, que se dedica al neoplatonismo de Damascius en relación con la Idea deleuziana. La cercanía con el idealismo alemán es clara porque Deleuze menciona a Damascius mientras se está refiriendo a la dialéctica progresiva de Schelling, en la que, según Deleuze, se extrae la diferencia "de la noche de lo idéntico". La dialéctica del neoplatónico es, incluso, "una dialéctica serial y potencial de la diferencia".

Estas características son el resultado de un problema inicial que es el de la *participación* platónica. La pregunta correctamente formulada es: ¿cómo deben ser internamente las Ideas mismas "para dejarse participar"? De lo que se trata,

entonces, es de "encontrar el movimiento interno que funda la participación en el partícipe".²⁸ Ahora bien, ese movimiento comienza en algo *imparticipable*, que funda la participación. En tanto tal, no puede ser llamado ni siquiera un *principio* y tiene que ser concebido como *inefable*. Queda por determinar la relación de lo inefable con las cosas mismas, pero esa determinación se dificulta si se considera que el lenguaje no alcanza para dar la respuesta. Sin embargo, como destaca Heffesse, el camino de Damascius no es el del silencio. Si lo inefable es pensado con la figura de lo Uno como principio, se pueden postular tres momentos que dan cuenta del sistema del Ser: el Uno-todo, momento de la unidad absoluta, el todo-Uno, momento de la multiplicidad, y lo Unificado, momento de las sucesivas diferenciaciones. Para Heffesse, el primero puede comprenderse como lo *problemático*, mientras que el segundo momento, el de la relación de la unidad con la multiplicidad, se comprende como el estado de la *complicación*, es decir, el estado de las diferenciaciones en la Idea misma, antes de su actualización. De esta manera podemos visualizar la comprensión de la Idea deleuziana como una multiplicidad en la que se concentran las diferenciaciones, las diversas relaciones o distribuciones de singularidades, las series y sus potencias. El hecho de que Damascius comprenda esta instancia como inefable puede remitirnos a una lógica de negación y de trascendencia, pero, retomando lo que veíamos con Ferreyra en relación con el poskantismo, la comprensión de lo problemático, la multiplicidad y su diferenciación virtual como inefable puede tener la virtud, la fuerza-de-pensamiento, de no reducir la des-

²⁷ Ferreyra, J., *op. cit.*, p. 113, nota 7.

²⁸ Heffesse, S., "Deleuze y Damascius: emanación neoplatónica y la Idea deleuziana", p. 99.

cripción de la Idea a las exigencias del sentido común, donde con el lenguaje tienen que identificarse los elementos de manera asignable, fija y según la constancia de lo dado en el mundo. A la vez, la profundidad de la filosofía de Damascius estaría en no postular la brecha de un abismo de indiferenciación para dar cuenta del movimiento interno de las Ideas que escapa al lenguaje, ya que puede pensar la conjunción de los tres aspectos (la unidad, la multiplicidad y la diferenciación) en una misma instancia de origen causal.

El peligro de postular un abismo caótico en el que la cosmología o la filosofía de la naturaleza roza el delirio místico está siempre presente en la filosofía de Deleuze, en tanto decide partir de lo impensable como lo que fuerza al pensamiento a comenzar a pensar. Pero todo el capítulo IV de *Diferencia y repetición* es un intento de determinación de lo virtual y lo actual que bien puede despejar ese tipo de riesgos. De hecho, en vez de rechazar la instancia de la locura y el caos en relación con el pensamiento, Deleuze da cuenta de ella valiéndose, entre otras, de producciones literarias. A esa fuente se dirige en su artículo María de los Ángeles Ruiz, abordando la referencia deleuziana a la obra *Drame* de Philippe Sollers.

La escritura que se hace de imágenes fragmentarias nacidas antes de la conciencia del ahora, como la situación de un despertar confuso, tiene la potencia de dar palabra a una instancia de la que una filosofía originada en la representación no puede dar cuenta. Estirar con infinita paciencia una escena puramente sensible, corporal, abre al pensamiento la posibilidad de afirmar una forma de vida no separada de su potencia genética, creativa. Desde

lo que parece caótico surge, emerge el yo, el sujeto o la conciencia como ilusión y se revela su fragilidad. Así también, la filosofía, como la literatura, se compromete con la experiencia física, el flujo de afecto immanente anterior al propio discurso que le sirve de herramienta. Deleuze instala su pensamiento en esa paradoja y para hacer desde allí una obra tiene que, por momentos, sugerir, invitar al lector a la experiencia que se sustrae a la representación. "Como lector se requiere una estrategia de desciframiento",²⁹ dice Ruiz, y sabemos que la estrategia es contingente, múltiple, problemática. Es que no pueden oírse los ecos del campo trascendental sin sujeto si no se instala uno en la posibilidad del error para hacer "ascender el fondo sin poder darle forma".³⁰ En efecto, lo actual es el estado de cada cosa con su fuerza individuada, pero la relación de las fuerzas en su conjunto no puede ser reconocida como objeto dado, sólo puede ser afirmada en el gesto más difícil: la afirmación del azar. El sí de esa ética contiene todo lo que el recorrido deleuziano parece haber explorado en la dialéctica de las Ideas: el eterno retorno de lo que difiere.

²⁹ Ruiz, M., "Pensamiento y azar: contingencias de una escritura experimental", p. 80

³⁰ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 232, citado por Ruiz, M., op. cit., p. 82.