

# Deleuze

## y las fuentes de su filosofía

Julián Ferreyra y Matías Soich (Eds.)

Celia Cabrera-Julián Ferreyra-Gustave Guillaume-Solange Heffesse-Verónica Kretschel-Ana Inés Markman-Rafael Mc Namara-Andrés Osswald- Pablo Pachilla-María de los Ángeles Ruiz-Gonzalo Santaya- Matías Soich



# DELEUZE

## Y LAS FUENTES DE SU FILOSOFÍA

Julián Ferreyra y Matías Soich

*Editores*

Celia Cabrera

Julián Ferreyra

Solange Heffesse

Verónica Kretschel

Ana Inés Markman

Rafael Mc Namara

Andrés Osswald

Pablo Pachilla

María de los Ángeles Ruiz

Gonzalo Santaya

Matías Soich

L A  A L M O H A D A

FERREYRA, Julián

SOICH, Matías

(Editores)

Deleuze y las fuentes de su filosofía – 1<sup>ra</sup> edición.

Buenos Aires: Ediciones La almohada, 2014.

154 pp.; A4.

ISBN 978-987-33-5624-7

Disponible en: <http://ladeleuziana.blogspot.com.ar/>

Imagen y diseño de portada: Andrés Osswald.

La traducción del texto de Gustave Guillaume ha sido autorizada por Denis Dion, Director General de Presses de l' Université Laval.

Este libro ha sido producido en el marco del PICT 2012-00853 “Deleuze, ontología práctica”.



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, incluso con fines comerciales, bajo las siguientes condiciones:

**Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

**Mantener estas condiciones para obras derivadas:** sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	6
<b>CUATRO CAUSAS PARA LEER A DELEUZE CON SAINT-HILAIRE</b> <i>Matías Soich</i>	13
<b>LAUTMAN Y DELEUZE: IDEA, PROBLEMA, ESTRUCTURA Y REALIDAD</b> <i>Verónica Kretschel</i>	28
<b>EL PROCEDIMIENTO DE ADJUNCIÓN DE ÉVARISTE GALOIS Y SU PRESENCIA EN LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA</b> <i>Gonzalo Santaya</i>	37
<b>SÍNTESIS Y MULTIPLICIDAD. ALGUNAS INDICACIONES HUSSERLIANAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE <i>DIFERENCIA Y REPETICIÓN</i></b> <i>Andrés Osswald</i>	48
<b>DIFERENCIA Y REPETICIÓN EN GABRIEL DE TARDE</b> <i>Celia Cabrera y Ana Inés Markman</i>	59
<b>PENSAMIENTO Y AZAR: CONTINGENCIAS DE UNA ESCRITURA EXPERIMENTAL</b> <i>María de los Ángeles Ruiz</i>	78

<b>EL DEVENIR DE LAS CIVILIZACIONES EN EL PENSAMIENTO DE TOYNBEE Y SU RELACIÓN CON LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA</b>	86
<i>Rafael Mc Namara</i>	
<b>DELEUZE Y DAMASCIUS: EMANACIÓN NEOPLATÓNICA Y LA IDEA DELEUZIANA</b>	97
<i>Solange Heffesse</i>	
<b>EL JUICIO TÉTICO EN FICHTE: ROCE Y TRAICIÓN EN EL VERDADERO MOVIMIENTO DEL PENSAMIENTO</b>	105
<i>Julián Ferreyra</i>	
<b>LA DIFERENCIA DELEUZIANA CON LA DIFERENCIA ESTRUCTURAL</b>	115
<i>Pablo Pachilla</i>	
<b>APÉNDICE. GUSTAVE GUILLAUME: «CÓMO SE HACE UN SISTEMA GRAMATICAL»</b>	128
<b>Prólogo a la traducción</b>	129
<b>Cómo se hace un sistema gramatical</b>	132
<b>ACERCA DE LOS/AS AUTORES/AS</b>	151

## INTRODUCCIÓN

¿Cómo comprender lo que se lee en filosofía? ¿Qué hacer cuando nos enfrentamos a un texto oscuro (como tan frecuentemente ocurre, como necesariamente ocurre cuando somos descarriados del sentido común)? Primera vía: reponer el sentido común, pedir un mapa, un plano, una guía que reduzca lo nuevo a lo conocido. *Una representación*. Un profesor, un intérprete. Explicame lo que dice acá. Esa vía parece clausurada en el estudio de Gilles Deleuze (1925-1995), quien ha construido su obra para mantenerla a salvo de las garras de la representación. Objetivo especialmente logrado en su obra cumbre, *Diferencia y repetición* de 1968, que es una fortaleza, un búnker oscuro donde la representación es repelida por los sentidos que se envuelven, se pliegan y se despliegan al infinito. El fracaso de los manuales e introducciones por representar este libro ha sido rotundo. El grupo “Deleuze: ontología práctica” (coloquialmente conocido como “La deleuziana”) se dedica desde finales del año 2006 a intentar decodificar ese libro sin código o manual de instrucciones. Luego de años dándole golpes y alaridos a partir de la lectura detallada y la discusión grupal, nuestro grupo de saqueadores de ideas se internó, casi sin darse cuenta, en una segunda vía con la cual tener herramientas para enfrentar un texto oscuro. No ya ir “hacia adelante”, hacia la tradición interpretativa del texto, sino “hacia atrás”, hacia su genealogía profunda. No hacia adelante, hacia aquellos textos que leyeron a Deleuze, sino hacia atrás, hacia aquellos textos que Deleuze leyó. *Las fuentes de su pensamiento*, en las cuales se alimentó, de las cuales se embebió para producir su obra.

*Diferencia y repetición* es un libro rico en menciones y referencias. Sin descartar *a priori* la hipótesis más simplista (que Deleuze leyó mal y leyó poco, que trabajó en forma superficial, que juntó fragmentos y retazos para un inmenso *collage* filosófico), nos dedicamos colectivamente a la lectura directa de aquellas fuentes. Descubrimos un paisaje variado y fascinante. Coqueteamos con los clásicos y los olvidados. Viajamos desde la antigüedad filosófica hasta la modernidad y el siglo XX. Conocimos o revisitamos obras literarias heterogéneas y maravillosas. Nos internamos en las ciencias empíricas, la historia, la matemática y la lingüística. Y a cada paso, retornamos a *Diferencia y repetición*, una y otra vez, en una repetición que se mostró como nunca diferente a sí misma. ¿Quiere decir esto que lo entendimos, que podemos explicarlo, que resolvimos su misterio o que aspiramos a alguna de estas metas en un futuro más o menos incierto? *Lo mejor que me pudo pasar en el viaje fue disfrutar el paisaje y seguir.*

En estas páginas compartimos el primer tramo de lo que con certeza será una serie de publicaciones con el resultado de esta experiencia filosófica. Lo editamos como libro electrónico, de distribución libre y gratuita, para ponerlo fácilmente al alcance de estudiantes, investigadores y amantes del conocimiento. Este libro enfoca en un tramo particular: el capítulo IV de *Diferencia y repetición* “Síntesis ideal de la diferencia”, que se concentra en el concepto de “idea”. Cada uno de los autores que lo integran comparte los resultados de la indagación de una fuente específica, que es al mismo tiempo una reflexión sobre el modo en que Deleuze se vincula con sus fuentes, y el aporte que la lectura de las fuentes implica para el estudio de la filosofía de Deleuze. Es el juego que Matías Soich propone y que vale para todo el libro: indagar la presencia de cuatro causas aristotélicas en cada fuente: qué dice concretamente Deleuze sobre ella (la causa material); con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze a esa fuente (la causa formal); qué dice el autor que suscita el interés de Deleuze (la causa eficiente) y para qué leer esa fuente

con Deleuze (la causa final). Esos son los interrogantes que guían cada abordaje. El más controversial es el de la “causa formal” porque implica para cada autor tomar una posición interpretativa en torno a la ontología deleuziana: ¿qué es exactamente una Idea? La cuestión se complejiza adicionalmente teniendo en cuenta que la Idea no es exactamente la misma desde las diferentes perspectivas: no es lo mismo una idea biológica, que una matemática, que una lingüística, etc. Así, estas páginas pueden leerse no sólo como un estudio de las *fuentes* de Deleuze, sino también como una exposición de su filosofía.

Matías Soich se trenzó con uno de los favoritos de Deleuze: Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, y su sueño napoleónico de ser el Newton de lo infinitamente pequeño. Deleuze encuentra en él la *idea biológica*, o la *différentiation* biológica de la idea. Soich estudia las bases textuales de esta hipótesis de lectura y reconstruye la polémica de Saint-Hilaire con Cuvier en torno a la unidad de composición (que defiende Saint-Hilaire) *versus* las diferencias de naturaleza infranqueables (que defiende Cuvier). Es un texto por tanto terriblemente útil para comprender el sentido de la inmanencia y la univocidad, y su distinción respecto de la *identidad*, en la medida en que las supuestas diferencias de naturaleza de Cuvier van en contra de la *diferencia* en términos deleuzianos.

Verónica Kretschel y Gonzalo Santaya se internan en sus artículos respectivos en una de las cuestiones más complejas y sin embargo fundamentales de la determinación de la Idea deleuziana: su vínculo con las matemáticas. Las fuentes tomadas respectivamente son Albert Lautman (1908-1944) y Évariste Galois (1811-1832): de un siglo a otro, Deleuze rastrea elementos a partir de los cuales caracterizar su concepto de Idea, y su rica determinación interna. Kretschel muestra cómo Lautman se propone conciliar la interpretación genética y la estructural en matemáticas, o *en otros términos* esencia y existencia a partir de las singularidades (capítulo fundamental,



entonces, para comprender la noción de singularidad). Santaya va más allá y muestra cómo la determinación puede ser *progresiva*: y explica en detalle la génesis matemática de la noción de “cuerpo de adjunción” (¿qué son las fuentes para Deleuze sino cuerpos de adjunción para determinar los problemas que constituyen su obra y su pensamiento?).

Andrés Osswald, especialista en Edmund Husserl, esclarece las muy sucintas referencias de Deleuze a este autor en torno al problema del “número”, fundamentalmente en torno a la inmanencia y el carácter intrínseco de los elementos de la Idea como multiplicidad. En una elegante torsión interpretativa, Osswald muestra que, contrariamente a lo que Deleuze propone, es en la noción husserliana de *todo* y no en la de *multiplicidad* donde pueden encontrarse las fuentes del pensamiento deleuziano.

Celia Cabrera y Ana Inés Markman nos ofrecen una visita por el pensamiento de Gabriel Tarde. Este capítulo se sumerge en una de las fuentes de inspiración de los conceptos centrales del libro, y que le dan título (la diferencia y la repetición), mediante un análisis basado principalmente en *La oposición universal*. Lejos de ser una apología de las oposiciones, como su nombre parece indicar, se trata de una puesta en cuestión de la eficacia de las oposiciones para explicar los fenómenos en los más diversos campos, y la defensa de lo infinitesimal como elemento genético de las grandes formaciones (otro Newton de lo infinitamente pequeño).

María de los Ángeles Ruiz toma una de las fuentes literarias, *Drame* de Philippe Sollers, para reflexionar sobre el aporte de los escritores modernos a la nueva imagen del pensamiento que Deleuze está tratando de construir. En su texto observamos la génesis en el lenguaje, en la escritura, a partir de la disolución. Lo determinado emergiendo de lo indeterminado, pero determinable. Y al mismo tiempo, el disolverse de todas las determinaciones, en el movimiento de un pensamiento sin sujeto, imposible de representar. El

texto de Ruiz es la contracara necesaria de los procesos genéticos descritos por los otros. La obra de arte como *desbacer*.

Rafael Mc Namara nos acerca a la obra del historiador Arnold Toynbee, que tuvo su momento de fama a mediados del siglo XX y Deleuze recupera del olvido. A pesar de las reservas que en otros lugares de su obra Deleuze tendrá respecto de la *historia*, encuentra en Toynbee la posibilidad de ilustrar el proceso de actualización de lo virtual (lo cual llevará a Mc Namara a plantear la hipótesis de que la historia en Toynbee sería en realidad un *devenir*, con el cual supuestamente se contraponen). El historiador concibe el proceso de diferenciación de una sociedad como el progresivo enfrentarse a una serie de problemas. Así explica la *génesis de las civilizaciones* (unidad de análisis que privilegia respecto al Estado-nación por su mayor poder explicativo).

Solange Heffesse aborda al último director de la academia platónica, Damascius. Más allá de las reservas de Deleuze respecto de la teoría de la emanación y de los restos de ontología negativa en Damascius, Heffesse encuentra numerosas afinidades en torno a su concepción de lo inefable y lo Uno. Heffesse detalla la búsqueda neoplatónica del movimiento interno que funda la participación en el partícipe, en donde se encuentra según ellos la verdadera actividad. Lo Inefable aparece en Damascius como lo problemático, el sin-fondo a partir del cual se desarrollan las potencias de la Idea. Lo Uno, por su parte, es el plano de inmanencia que concentra todos los niveles.

En “El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento” presento la peculiar relación que Deleuze tiene con los poskantianos, especialmente con Johann Gottlieb Fichte (aunque también repaso brevemente su vínculo con Salomon Maimon). Deleuze se distancia de la versión de los manuales según la cual sería el filósofo de la identidad por excelencia (a partir de una comprensión sesgada del primer principio de la *Doctrina de la ciencia*  $Yo = Yo$ ), y plantea, a partir del juicio tético, la posibilidad

de que Yo no sea en realidad yo, sino la grieta en mi yo que permite el acceso al campo transcendental.

El volumen cierra con la contribución de Pablo Pachilla, quien investiga la problemática gramatical, a partir de las figuras de Gustave Guillaume y Edmond Ortigues. A través de un análisis de corte lingüístico, Pachilla permite una comprensión concreta de lo que significa “un proceso de diferenciación operado por el pensamiento en un tiempo puramente ideal”. El trabajo se complementa con su traducción inédita de la *fuentes*: “Como se hace un sistema gramatical”, de Guillaume.

\* \* \*

Luego de muchos años de juntarnos simplemente por el placer de esta tarea, para compartir también mate y facturas, a veces fútbol y también empanadas, con espíritu amateur, este grupo fue adquiriendo una inscripción crecientemente institucional. Del living de casa al instituto de filosofía de la FFyL, obtuvimos dos proyectos de reconocimiento institucional de la FFyL-UBA y, más recientemente, un PICT-Foncyt (“Deleuze, ontología práctica”, 2012-00853). Esta investigación se enlaza con la de otro grupo de trabajo, dedicado al idealismo alemán como fuente: el UBACyT 20020120200142 “Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano”.

Hay algunos miembros del grupo que no se han sumado a estas páginas: Anabella Schoenle, Facundo López y Esteban Cobasky; sin embargo, ellos han participado activamente de los debates que están en la génesis de los artículos que componen este libro, que es por lo tanto en parte suyo. No quiero dejar de nombrar y agradecer a todos aquellos que han pasado por *la deleuziana* en todos estos años y, porque la vida es así y los senderos se bifurcan, hoy no comparten nuestro encuentros: Fernando Gallego, Axel

Cherniavsky, Alejandro Lumerman, Sebastián Sarobe, Guadalupe Lucero, Manuel Mauer, Florencia Abadi, Malena Nijensohn, Mariano Repossi, Andrés Goldberg, Esteban García, Daniel Grinschpun, Diego Janin, Natalia Lerussi y Santiago Offenhenden.

Julián Ferreyra

## CUATRO CAUSAS PARA LEER A DELEUZE CON SAINT-HILAIRE

Matías Soich (UBA – Conicet)

Este trabajo se articula sobre cuatro preguntas concretas, que intentaré responder con la mayor claridad posible. El objetivo es reflejar una gratificante experiencia que tuvo lugar en nuestro grupo de trabajo cuando, luego de exponer con cierto detalle algunos conceptos del naturalista y zoólogo francés Saint-Hilaire<sup>1</sup>, procedimos a leer los oscuros párrafos que Deleuze le dedica en *Diferencia y repetición* y –al menos por unos instantes – sentimos que comprendíamos. He aquí las cuatro preguntas, a las que no he podido resistir la tentación de asignar, algo lúdicamente, las cuatro causas aristotélicas. La primera pregunta es: ¿qué dice concretamente Deleuze sobre Saint-Hilaire en *Diferencia y repetición*? (la causa material); la segunda: ¿con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze a Saint-Hilaire? (la causa formal); la tercera: ¿qué dice Saint-Hilaire que suscita el interés de Deleuze? (la causa eficiente); y la última pregunta reza: ¿para qué leer a Saint-Hilaire con Deleuze?, o también ¿por qué Saint-Hilaire es un aliado? (la causa final).

---

<sup>1</sup> Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (n. Étampes, 1772; m. París, 1844) estudió filosofía natural en el Collège de Navarre y en el Collège de France. Sus estudios abarcaron los campos de la teratología (del cual se lo considera fundador), la anatomía, la paleontología y la embriología comparadas. Deísta. A los 21 años es nombrado uno de los doce profesores del Museo de Historia Natural, en la cátedra de zoología. En 1798, a los 26 años, es elegido para integrar junto con otros 150 científicos la expedición de Napoleón a Egipto. También viajó a América del Sur, donde estudió al gato montés sudamericano o gato de Geoffroy (*Leopardus geoffroyi*), bautizado en su honor. A los 35 años fue nombrado miembro de la Academia Francesa de las Ciencias.



## I

### **La causa material: ¿qué dice concretamente Deleuze sobre Saint-Hilaire en *Diferencia y repetición*?**

Las dos menciones a Saint-Hilaire que podemos encontrar en *Diferencia y repetición* se ubican en el cuarto capítulo. La primera se encuentra en el párrafo 20: allí Deleuze explica brevemente la concepción de Saint-Hilaire del organismo como un ejemplo de Idea biológica. La noción central que Deleuze rescata aquí es que el desarrollo de un organismo se produce por la *actualización* de relaciones diferenciales entre elementos “puros”, desprovistos de formas y funciones. La segunda mención se encuentra en el párrafo 52, donde Deleuze responde a la pregunta sobre cómo se produce la actualización en las cosas mismas<sup>2</sup> presentando los dinamismos espacio-temporales como un elemento que subyace a los diversos procesos de actualización recorridos hasta ese momento (especificación, cualificación, partición, organización). En este sentido, Saint-Hilaire es mencionado como quien introdujo el factor *temporal* en la génesis del organismo, ya que según él, los diferentes desarrollos evolutivos de cada especie y de cada individuo corresponden a diferentes momentos de “detención” en un proceso continuo de actualización diferencial. En el índice de autores y temas ubicado al final de *Diferencia y repetición*, las obras de Saint-Hilaire son englobadas bajo el lema “lógica de la diferencia en la biología”.

Para comprender mejor estas dos menciones deleuzianas a Saint-Hilaire —o, siguiendo el juego aristotelizante, para poder trabajar dicha “materia”— nos será de gran utilidad, en primer lugar, retomar brevemente algunas nociones deleuzianas planteadas en *Diferencia y repetición*; y en segundo lugar, observar la disputa zoológico-filosófica entre Saint-Hilaire y Cuvier en torno al concepto de “unidad de composición”. Hacia allí nos dirigimos.

---

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 322.

## II

### La causa formal: ¿con qué conceptos de su propia filosofía asocia Deleuze a Saint-Hilaire?

La alianza que Deleuze establece con Saint-Hilaire gira alrededor de la teoría deleuziana de la Idea, más específicamente, de la relación entre lo virtual y lo actual en el seno del proceso de diferenciación que produce lo real. En el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze desarrolla tres aspectos y tres principios correlativos, inherentes a la Idea en tanto ésta es causa a la vez genética y estructural de los procesos de individuación<sup>3</sup>. Dichos aspectos y principios son:

1) El aspecto de *lo indeterminado como tal*, que Deleuze define mediante la noción de *cuantitabilidad* (definida a su vez como causa ideal de la continuidad). La cuantitabilidad pertenece a lo universal y, por lo tanto, rechaza toda conexión con valores particulares: no se trata de cantidades determinadas por la intuición (*quanta*), ni de cantidades variables cuyo sentido reclama de todos modos cantidades particulares (*quantitas*). Se trata, más bien, de un “conjunto de relaciones entre los cambios de esas variables”<sup>4</sup>. Mientras estén por fuera de toda relación, los símbolos de la diferencia (*dx*, *dy*) permanecerán indeterminados con respecto a sus “diferenciados” (*x* e *y*). De ello se sigue que determinación y relación van necesariamente de la mano: no se puede estar determinado y a la vez pretenderse independiente. Al aspecto de lo indeterminado en la Idea le corresponde entonces un *principio de determinabilidad* que, por su cercanía con la noción de relación, conduce rápidamente al segundo aspecto.

2) El segundo aspecto de la Idea es el de *lo realmente determinable*. Aún cuando *dx* y *dy* no estén determinados respecto de *x* e *y*, son realmente determinables el uno en relación con el otro (*dy/dx*). Una vez más la ontología

---

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 261.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 277, énfasis añadido.

rechaza las pretensiones de independencia: ahora “cada término sólo existe absolutamente en su relación con otro; ya no es necesario, ni siquiera posible, indicar una variable independiente”<sup>5</sup>. La determinabilidad en el primer aspecto resulta ser, no una propiedad de los elementos, sino de las *relaciones* entre ellos. Por eso, el principio correspondiente a este segundo aspecto es el *principio de determinación recíproca*: no hay determinabilidad, no hay capacidad de que algo sea determinado, si esa determinación no involucra una relación mutua *entre dos relaciones* (la relación *dx* entra en relación con la relación *dy*). La función sintética de la Idea deleuziana, su capacidad de producir mundo, es inseparable de esta relación recíproca entre relaciones –un poco como el Yin y el Yang de la filosofía china, que no son nada por sí mismos, no pueden concebirse por fuera de su relación con el otro, y no producen nada si no es en esa relación mutua<sup>6</sup>.

3) El tercer aspecto es el de *lo efectivamente determinado* (valores de *dy/dx*), al cual corresponde un *principio de determinación completa*. Al igual que los dos aspectos precedentes, este se da “en la Idea”; sin embargo, Deleuze también afirma que lo efectivamente determinado se da “en el objeto”<sup>7</sup>. Se trata de una composición de formas y una distribución de puntos singulares que no están separados de su génesis. Aquí se vuelve necesario distinguir las dos caras de lo real que son lo actual y lo virtual. Cuando Deleuze dice que la determinación completa es “en el objeto” podría parecer que se refiere a un objeto actual. Sin embargo, más adelante leemos que “lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual”<sup>8</sup>. Si bien este aspecto de la determinación completa concierne a la “mitad virtual” del objeto, intuitivamente parece ser el más “cercano” a la actualización efectiva,

---

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 263.

<sup>6</sup> Para una interpretación filosófica de la dinámica productora del Yin y el Yang según el taoísmo, véase Preciado Idoeta, Iñaki (ed. y trad.), *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, Madrid, 2006. Para el mismo tema respecto del confucianismo, véase Jullien, Françoise, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Éditions du Seuil, Paris, 1989.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 268.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 315.

ya que son las variedades de relaciones y los puntos singulares (determinados en lo virtual) los que se conectan, a través de su “encarnación”, con las partes y especies concretas<sup>9</sup>.

Nótese que las expresiones modales con que Deleuze acompaña cada uno de estos tres aspectos (lo indeterminado *como tal*, lo *realmente* determinable, lo *efectivamente* determinado) refuerzan de manera inequívoca que se trata de asuntos reales. En ningún momento estamos hablando de abstracciones.

Llegamos así a la pregunta que conduce a Saint-Hilaire. A partir de estos tres aspectos y principios de la Idea, ¿cómo se produce la producción de los objetos reales?

Para Deleuze, el proceso de producción se define como una *determinación* – es decir una diferenciación– *progresiva de lo virtual y de lo actual*. Decimos “de lo virtual y de lo actual” y no “de lo virtual a lo actual” porque no se trata de dos fases sucesivas, sino de una coexistencia preñada de relaciones vivas. Todo objeto tiene la vez una “mitad” actual y otra virtual. A la determinación o diferenciación de lo virtual Deleuze la llama *différentiation*; a la determinación o diferenciación de lo actual, *différenciation*. En la *différentiation*, la Idea comprende un conjunto de elementos virtuales e indeterminados, sin ningún tipo de identidad, formas o funciones (lo indeterminado como tal). Esta indeterminación no implica ninguna negatividad, ya que los elementos sólo son in-determinados *por sí mismos*, si se los considera al margen de toda relación. Sin embargo, los elementos se determinan recíprocamente en relaciones diferenciales internas a la Idea (lo realmente determinable). El contenido virtual de la Idea se determina entonces positivamente como un conjunto de variedades de relaciones diferenciales y de puntos singulares<sup>10</sup>.

Este contenido virtual de la Idea se actualiza, se “encarna” en el proceso de *différenciation*: las relaciones diferenciales y los puntos singulares se actualizan en cualidades y especies, en número y partes, en relaciones espacio-temporales

---

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 311.

<sup>10</sup> *Ibid.*

y formas variadas, todo lo cual constituye lo efectivamente determinado<sup>11</sup>. Nos encontramos ahora en la “mitad actual” del objeto, cuya actualidad, recordemos, no supone ninguna limitación u oposición con la “mitad virtual”. Lejos de contraponerse con un “todo virtual”, las partes actuales constituyen afirmaciones finitas de una positividad pura –como los modos finitos de Spinoza, que sólo contienen inadecuación y negación cuando olvidamos su propia infinitud por haberlos arrancado a la infinitud de la Sustancia, así también las partes actuales del objeto sólo contienen negatividad cuando las abstraemos de la virtualidad que encarnan<sup>12</sup>.

*Différentiation / différenciation.* A caballo de estos dos aspectos, todo objeto real (social, orgánico, matemático, etc.) tiene para Deleuze su génesis y su estructura. La génesis no se define como el pasaje de un término actual a otro (negativa que Deleuze y Guattari retomarán en *Mil mesetas* a propósito del devenir)<sup>13</sup>, sino por un pasaje no teleológico entre lo virtual y lo actual, una encarnación sin semejanza de las relaciones diferenciales en términos actuales. En última instancia, para Deleuze, la génesis se identifica con la actualización.

### III

#### **La causa eficiente: ¿qué dice Saint-Hilaire que suscita el interés de Deleuze?**

Las dos obras de Saint-Hilaire referenciadas en *Diferencia y repetición* son los *Principios de filosofía zoológica, discutidos en marzo de 1830 en el seno de la Academia Real de las Ciencias* (1830) y las *Nociones sintéticas, históricas y fisiológicas de filosofía natural* (1838)<sup>14</sup>. Deleuze sólo alude a esta última en relación al “sueño

---

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 278, 316.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 312.

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 240-245.

<sup>14</sup> No conozco traducción castellana de las *Nociones*. Una versión completa digitalizada puede descargarse gratuitamente en: <http://books.google.com.ar/books?id=EEOGhfzHTSAC&printsec=frontcover&hl=es#v>



napoleónico” de Saint-Hilaire –ser el Newton de lo infinitamente pequeño, del “mundo de los detalles”<sup>15</sup>. Pero dado que esta alusión a las *Nociones* no pasa de lo anecdótico, y que el de los *Principios* no sólo es un texto más claro y sistemático, sino que contiene todas las ideas necesarias para aclarar la alianza Deleuze/Saint-Hilaire, en adelante apelaré solamente a esta obra.

Se trata de un compendio de escritos que registran la polémica entre Saint-Hilaire y otro importante zoólogo, el Barón Georges Cuvier<sup>16</sup>, en torno a la validez o no del principio de unidad de composición para el estudio comparado de la organización animal. La mentada disputa entre estos dos naturalistas, que habían trabajado juntos en el Museo de Historia Natural y escrito cinco memorias a cuatro manos, se desarrolló durante poco menos de dos meses, entre febrero y marzo de 1830, ante un público tanto científico como no científico que asistió a la Academia para escuchar sus discursos. Fue una apasionada disputa que abundó en contestaciones del tipo “yo nunca dije lo que usted me atribuye” y no excluyó acusaciones personales (como la de manipular influencias durante la edición y publicación posterior de los textos). Una disputa que incluyó pulpos, huesos, pezuñas y monos.

Todo comenzó cuando dos jóvenes anatomistas, Laurencet y Meyranx, presentaron ante la Academia un informe titulado *Algunas consideraciones sobre la organización de los moluscos*. Ya Cuvier había “ascendido” en la escala natural a los moluscos, especialmente a los cefalópodos, que antes eran considerados fitozoos. Pero el informe de Laurencet y Meyranx iba más lejos: no solo afirmaban que el sistema vegetativo de los cefalópodos recuerda al de varios

---

[=onepage&q&f=false](#) (última consulta: 29/7/2014). Para los *Principios* existe traducción castellana: Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *Principios de filosofía zoológica (discutidos en marzo de 1830 en el seno de la Academia Real de las Ciencias)*, trad. P. Ires, Cactus, Buenos Aires, 2009.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 280.

<sup>16</sup> Georges Cuvier (n. Montbéliard, 1769; m. París, 1832) es considerado uno de los fundadores de los campos de la anatomía comparada y de la paleontología (los hoy conocidos nombres “pterodáctilo” y “megaterio” son de su autoría). Protestante. A los 26 años es nombrado asistente en el Museo de Historia Natural de París, en la cátedra de anatomía comparada; luego, entre otros cargos no sólo científicos sino también políticos, será nombrado miembro de la Academia de las Ciencias y profesor de historia natural en el Collège de France.

animales superiores, sino que además sostenían que sus vísceras están situadas en *las mismas conexiones* que las de estos. Los jóvenes anatomistas admitían que ciertas conexiones en los animales superiores se encuentran invertidas respecto de las de los cefalópodos; pero, para superar esta dificultad, proponían un curioso ejercicio imaginativo. Imaginemos, decían, que el tronco de un cefalópodo se encuentra en realidad *plegado* sobre sí mismo en dos mitades; de este modo, al *desplegarlo* recobramos la “invariable persistencia” de las conexiones tal como puede observárselas en un animal superior. Dicho brevemente: en lo que respecta a la conexión de sus vísceras, un cefalópodo –por ejemplo, un pulpo –sería como un mamífero plegado.

La polémica Saint-Hilaire/Cuvier nace de sus reacciones dispares ante este informe. Cuvier lo desestima, mientras que Saint-Hilaire ve en él una confirmación de su propio método. Y es que se trata de una puja entre dos métodos científicos y filosóficos: por un lado, el que Saint-Hilaire llama “el antiguo método”, de base aristotélica y favorecido por Cuvier; por el otro, el “nuevo método” cultivado por él mismo. Veamos en qué consiste cada uno (siempre según el relato, claro está, de Saint-Hilaire).

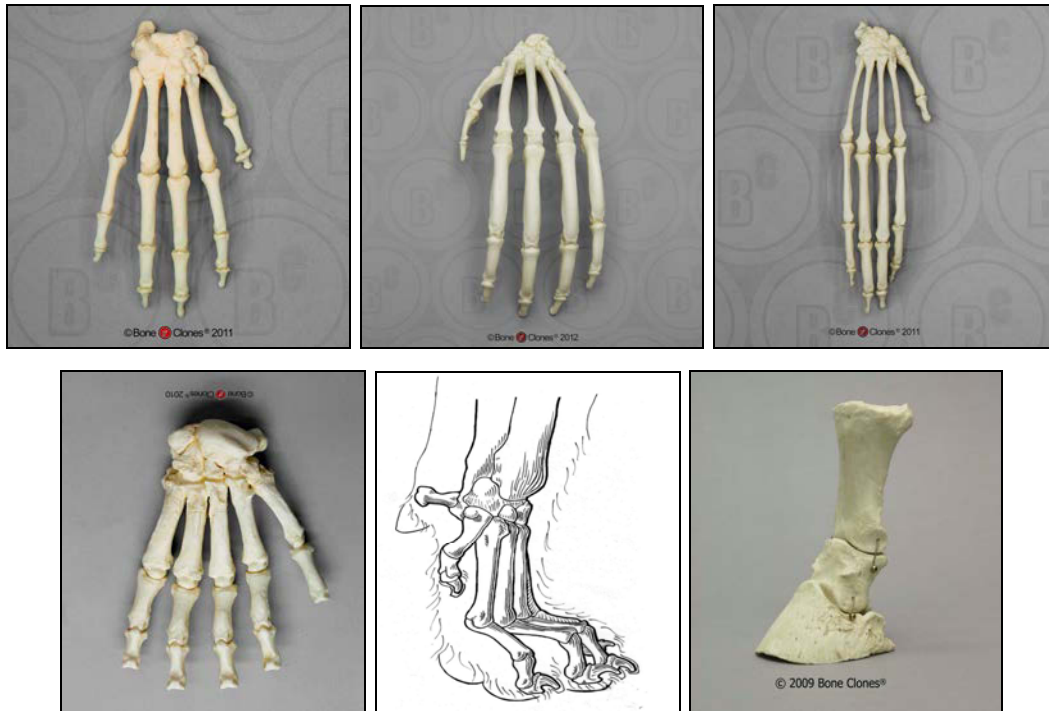
El método aristotélico estudia la “degradación de las formas” partiendo del ser humano, concebido como la forma de organización más perfecta. El orden metodológico consiste en estudiar las diferencias a partir de las semejanzas, a través de una serie de comparaciones entre órganos que se suponen, *a priori*, “más o menos iguales”. Por ejemplo: tenemos la mano del humano; luego la mano del orangután, aproximada (“más o menos igual”) a esta; luego la mano del mono araña, aproximada a la del orangután; en otros monos “el *más o menos igual* se mantiene siempre; pero en el momento de buscar su diferencia, uno acaba por darse cuenta de que ya no se trata de una mano”<sup>17</sup>.

De la *mano* de los monos este método pasa entonces a la *pata* de los osos, a la *aleta* de la nutria... y se detiene en los mamíferos fisípedos (carnívoros con

---

<sup>17</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 16.

dedos libres: perros, gatos, hurones, etc.), ya que las diferencias con otros tipos de extremidades (por ejemplo, las patas y pezuñas de los caballos) se le aparecen como tan grandes que rompen la continuidad.



Manos humana, de orangután, de mono... patas de oso, de perro, de caballo... ¿continuidad o ruptura del plano?

Varios supuestos metodológicos y filosóficos subyacen a este método de investigación. En primer lugar, el método toma como objeto de comparación los *órganos*, considerados globalmente según sus *formas* y sus *funciones* (la pata como órgano para caminar, la aleta como órgano para nadar, etc.). En segundo lugar y más importante aún, el método supone *distintos planos de composición animal*: postula hiatos insalvables allí donde las semejanzas en la organización, las formas o las funciones resultan demasiado grandes. Este es el principal reproche que Saint-Hilaire le hace al viejo método: se detiene demasiado pronto, allí donde las diferencias le parecen infranqueables, y para esquivar el problema alega (como hace Cuvier) razones del tipo “la Naturaleza no se deja imponer ninguna regla o necesidad arbitraria”. Por ello, Saint-

Hilaire lo considera un método poco filosófico (opera sobre la suposición de una semi-semejanza, “una vaga idea de analogía”), contradictorio (concluye las diferencias a partir de semejanzas supuestas pero no explicitadas) e insuficiente (se detiene antes de lo necesario).

En su lugar, Saint-Hilaire propone un método para “llegar a una determinación estricta y filosófica de los mismos órganos”<sup>18</sup>. A diferencia del aristotélico, que realiza sus comparaciones suponiendo semejanzas *a priori*, este método opera *a posteriori*: primero recorre y determina exhaustivamente los caracteres de las diversas partes anatómicas para evaluar cuáles pueden efectivamente ser comparados; y recién entonces, una vez establecido el campo de lo comparable, procede a analizar las relaciones de semejanza y diferencia. Volviendo al ejemplo anterior, siguiendo este nuevo método el zoólogo “ya no se ve forzado (...) a arrastrarse de eslabón en eslabón y a invocar *similitudes aproximadas*”<sup>19</sup>; en lugar de eso, finaliza su estudio preliminar concluyendo que la extremidad anterior de los vertebrados se compone siempre de la misma manera, esto es, con cuatro partes. El zoólogo recurre luego al *principio de las conexiones*: estudia “ese tramo en tanto que existe”, aislándolo como elemento anatómico sin recurrir a la consideración de sus formas y funciones. La comparación de las extremidades anteriores arroja entonces este resultado: lo que subsiste como unidad no es la forma o la función, sino el número y el orden de conexión entre las partes anatómicas.

Con ese elemento solamente, comparo un mismo hecho [por ejemplo las extremidades anteriores] en toda la serie animal (...) el anatomista recorre sin asombro todas las metamorfosis del órgano que considera; lejos de detenerse frente al pie del camello o del caballo, podría haber llegado al caso de compararlo directamente a la mano del hombre.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, pp. 19-21.

De esta manera, en lugar de describir grupos aislados de animales según un orden genérico, basado en similitudes aproximadas y que no tolera grandes diferencias, se trata de describir un animal, y otro, y otro, hasta tomar en cuenta todos los desarrollos posibles y llegar al hecho simple que constituye la condición general del método: la *composición uniforme*.

No hay más que *un único modo de formación* para engendrar los hechos orgánicos, sea que esta acción, deteniéndose prontamente, dé a luz a los animales más simples, sea que esta acción, perseverando hasta el extremo de su capacidad posible, conduzca a la mayor complicación de los órganos.<sup>21</sup>

El supuesto filosófico subyacente es que no hay distintos planos de composición animal, sino *un único plano* a partir del cual, según las variaciones del desarrollo y las influencias del entorno en cada caso, las partes anatómicas alcanzarán diferentes niveles de composición y disposición. Entonces “ya no existen animales diversos. Un hecho único los domina, el que aparece es como un único ser. Él es, reside en la Animalidad; ser abstracto, tangible a través de nuestros sentidos bajo figuras diversas”<sup>22</sup>. He aquí el mentado principio de la *unidad de composición orgánica*. Desde una distancia apropiada, podemos ver que todos los animales son *repeticiones* de un mismo tipo, porque no son más que estaciones diferentes de un único proceso de diferenciación<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 27. Así, por ejemplo, Saint-Hilaire afirma que los moluscos son “seres que pertenecen a una de las etapas de los desarrollos variables de la organización. (...) es justo considerar a los moluscos como realizando por siempre uno de los grados inferiores del orden progresivo de los desarrollos orgánicos, y a ese efecto, verlos como detenciones en ese punto, en tanto aún no han proporcionado tal tipo de órgano, o en tanto este apenas comienza a despuntar”, pp. 98-99.

<sup>22</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>23</sup> “Tantos animales que yo tenía por diferentes, y que trataba como distintos imponiéndoles un nombre específico, no diferían sin embargo más que por algunos ligeros atributos, modificando más o menos su estructura general y evidentemente igual. (...) Para que hubiera diversidad de especies, bastaba la más pequeña variación en el volumen proporcional de los materiales asociados y constituyentes, la más débil alteración dentro de dimensiones que no cambiaban en nada las relaciones esenciales”, Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, pp. 76-77.



Para comprender mejor esto, volvamos al pulpo plegado. Decíamos que Saint-Hilaire vio en el informe de Laurencet y Meyranx un apoyo a su propia teoría: por un lado, porque estos dos anatomistas prefirieron el estudio de las conexiones entre partes anatómicas al de las formas y las funciones; por el otro, porque a partir de ese método propusieron una reducción del hiato entre los cefalópodos y los animales superiores y, en base a la conexión análoga de las partes, también una cierta continuidad o pasaje entre unos y otros. Para Cuvier, por el contrario, “los cefalópodos no son el pasaje de nada: no son resultado del desarrollo de otros animales, y su propio desarrollo no ha producido nada superior a ellos”.<sup>24</sup>

Consideremos otro ejemplo que permite apreciar las objeciones de Cuvier a Saint-Hilaire. La cantidad de partes que conforman el hueso hioides varía entre las diversas especies: en el humano son cinco, en el gato nueve... Según Cuvier, si la unidad de composición fuera cierta, entonces debería probarse que “los huesos hioides están compuestos de las mismas piezas, que están en las mismas conexiones, que existen en todos los animales”<sup>25</sup>. Cuvier exige que la unidad de composición entre dos animales o especies sea entendida o bien como una simple *identidad* de las partes, de su cantidad y disposición, o bien como una *gran semejanza*. Pero, argumenta, creer esto último no supone ningún aporte a la biología desde su fundación por Aristóteles. Y creer lo primero es, por otra parte, un completo absurdo:

¿A través de qué esfuerzo de razonamiento se nos hará creer que hay identidad de elementos, repetición uniforme, identidad de conexiones (...) entre huesos hioides que no tienen más que dos piezas, otros que tienen tres, otros cuatro, mientras que hay otros que tienen siete, nueve, o incluso más?<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 50.

<sup>25</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, 123.

<sup>26</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 131.

El asombro retórico de Cuvier deja paso al escándalo: “¿Quién se animará a decirnos que la medusa y la jirafa, que el elefante y la estrella de mar, resultan de un ensamblaje de partes orgánicas que se repiten de manera uniforme?”<sup>27</sup>

La respuesta de Saint-Hilaire también exhibe un cierto asombro. Las cuatro partes –dice– que en el humano “faltan” respecto del hioides gatuno siguen allí, sólo que atrofiadas o devenidas un ligamento óseo. Ningún naturalista serio pretendió nunca que todos los animales estuviesen compuestos por las mismas partes dispuestas de la misma manera. La unidad de composición no es una unidad de identidad sino de *analogía*; y lo análogo no son los órganos, sino los *materiales anatómicos*. La objeción sobre la medusa y la jirafa le parece un “hecho lamentable”: si la medusa y la jirafa presentan diferentes partes y conformaciones, es solamente porque representan diferentes momentos en la progresión del desarrollo animal. La mayor o menor complejidad de sus partes responde a una acción más o menos prolongada de los medios y los desarrollos<sup>28</sup>, si bien todos los desarrollos suponen un único continuo animal: el Animal abstracto, cuyos signos pueden hallarse en todas las especies si se estudian con suficiente ahínco las variaciones, las atrofias y las hipertrofias, las distribuciones y los desplazamientos.

Pero si las diferencias en el desarrollo animal pueden acaso comprenderse por la unidad del plano de composición, otras diferencias parecen, en cambio, irreconciliables. Cuvier acusa a Saint-Hilaire de someter la naturaleza a “una suerte de esclavitud, en la que felizmente su autor está muy lejos de haberla encadenado”<sup>29</sup>; la teoría de los análogos debe reducirse según él a un principio “mucho más elevado y fecundo, el de las condiciones de existencia, de la conveniencia de las partes, de su coordinación para el rol que el animal debe jugar en la naturaleza”. Saint-Hilaire le responde: “no conozco animal que *deba*

---

<sup>27</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>28</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 120.

<sup>29</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 133.

jugar un rol en la naturaleza”. Y, en otra parte: “me guardo de prestar a Dios intención alguna”<sup>30</sup>. El fantasma de Spinoza se sonríe.

#### IV

##### **La causa final: ¿para qué leer a Saint-Hilaire con Deleuze?**

##### **O también: ¿por qué Saint-Hilaire es un aliado?**

Leer a Saint-Hilaire, especialmente en su polémica con Cuvier, nos permite comprender mejor lo que Deleuze entiende por Idea o, al menos, cómo concibe específicamente el proceso de determinación/diferenciación en la Idea biológica. De la lectura de ambos surge un instructivo paralelismo que, en términos deleuzianos, puede sintetizarse como sigue. Por un lado, la génesis ideal de un objeto real cualquiera consiste en un proceso de actualización de lo virtual, proceso en el que un conjunto de elementos puros, determinados por relaciones diferenciales y recíprocas, se encarna en cualidades, partes y especies. Por otro lado, la génesis del organismo como Idea biológica consiste en un proceso de actualización de una esencia virtual (el “Animal abstracto”), según el cual un conjunto de elementos anatómicos puros, desprovistos de forma y de función y determinados por relaciones diferenciales y recíprocas, se encarna en las diversas especies y partes animales. Se entiende mejor, entonces, que Deleuze defina al organismo, en los términos de la lógica de la diferencia, como “un conjunto de términos y de relaciones reales (dimensión, posición, número) que actualiza, por su cuenta, a determinado grado de desarrollo, las relaciones entre elementos diferenciales”<sup>31</sup>. En este marco, el carácter *progresivo* de la teoría de la especiación animal de Saint-Hilaire (las distintas especies nacen de las distintas velocidades y momentos de detención en un mismo movimiento de

---

<sup>30</sup> Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, *op. cit.*, pp. 63, 19.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 280-281.

desarrollo) constituye para Deleuze un claro ejemplo del sentido del tiempo como “actualización creadora”<sup>32</sup>.

¿Por qué Saint-Hilaire es un aliado? Evidentemente, algunas de sus ideas más importantes son consideradas por Deleuze como precursoras de las suyas –jugando con las mayúsculas, diríamos que ideas de Saint-Hilaire “se encarnan” en Ideas deleuzianas. En primer lugar, Saint-Hilaire preanuncia la noción, central para Deleuze, de que la génesis consiste en una relación entre lo virtual y lo actual, y no en el pasaje de un término actual a otro. Esto es precisamente lo que Cuvier, por haber ejercido una “repartición empírica de las diferencias y las semejanzas”<sup>33</sup>, no entendió o no quiso entender del principio de unidad de composición. Al objetar el pasaje de la pata del oso a la aleta de la nutria, o de la medusa a la jirafa, Cuvier concebía dicho pasaje como dándose entre partes y especies *ya actualizadas*. En segundo lugar, Saint-Hilaire rechaza el estudio de las formas y las funciones como criterio de la individuación y la especificación animal. En tercer lugar reconoce, entre los materiales anatómicos en su estado pre-específico, relaciones que no están en lo actual pero que sin embargo lo determinan realmente, preanunciando por lo tanto el estatuto de lo virtual deleuziano. Por último, pero no menos importante, con su descubrimiento de la unidad de composición, el aliado Saint-Hilaire, fiel a su “servicio filosófico” contra las causas finales, ofrece a Deleuze el santo y seña más valioso, el de la inmanencia.

---

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 324-325.

<sup>33</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 280.

## LAUTMAN Y DELEUZE:

### IDEA, PROBLEMA, ESTRUCTURA Y REALIDAD

Verónica Kretschel (UBA – Conicet – CEF)

Con el fin de explicitar la referencia de Deleuze a Lautman en *Diferencia y repetición*, buscaremos indicar la presencia que, en el pensamiento de ambos autores, tienen las nociones señaladas en el título de este texto; es decir: Idea, problema, estructura y realidad. Partiremos de una caracterización esquemática de la filosofía de Lautman, seguiremos con las referencias explícitas a este autor que encontramos en el texto deleuziano, para finalmente intentar mostrar que las coincidencias posibles exceden a aquellas de la cita textual. Para comenzar con nuestro primer objetivo, creemos, resulta interesante introducir algunos datos biográficos sobre Albert Lautman. Estos datos, además de contarnos quién este filósofo que conocemos a través de Deleuze, permiten explicar, de algún modo, los motivos de su no tan extendida trascendencia.

Lautman nació en Francia en 1908 e ingresó en l' École Normale Supérieure en 1926. En 1930 realizó su agregación en Filosofía y en 1937 culminó su doctorado en Letras con la defensa de las tesis: *Ensayo sobre las nociones de estructura y de existencia en matemáticas* (principal) y *Ensayo sobre la unidad de las ciencias matemáticas en su desarrollo actual* (complementaria). Poco tiempo después, con el avance del nazismo, se inscribió en un ciclo de perfeccionamiento para oficiales y participó, al comenzar la Guerra, como Capitán a cargo de una batería. En 1940 fue tomado prisionero y, luego de un

intento infructuoso, logró evadirse, pasando a formar parte de la Resistencia hasta 1944. En ese año, víctima de una trampa de la Gestapo, fue tomado prisionero y fusilado, meses después, junto con otros cuarenta y nueve oficiales. Como cuenta Suzanne, su mujer, aún en estos últimos y riesgosos años de su vida la filosofía siguió ocupando un lugar central en sus días. En efecto, *Simetría y disimetría en matemáticas y en física* y *El problema del tiempo* forman parte de sus escritos de ese período y contaban con la expresa voluntad de que fueran publicados. Su intento era continuar con el desarrollo de su pensamiento que había quedado en suspenso durante la Guerra. Lamentablemente, su temprana muerte dejó trunca esta tarea, lo que no impidió, no obstante, la posibilidad de que sus ideas trasciendan.

Lautman se interesó especialmente por la filosofía de la matemática o la metamatemática. Ledesma y Ferreirós sostienen que ese interés estaba motivado por la idea de que “en ellas el pensamiento se desarrolla según su esencia. Dicho de otra manera, el conocimiento matemático proporciona claves fundamentales para entender lo que quiere decir pensar o conocer. Las matemáticas son un modelo, pero no en el sentido de que el filósofo deba alinearse con su rigor y sus métodos, sino por la respuesta que sugieren a la pregunta *¿qué quiere decir pensar?*”<sup>1</sup> Esto es, el estudio de las matemáticas no se limita a la investigación de fenómenos puramente matemáticos, sino que pone en evidencia relaciones o, con más precisión, estructuras que pueden observarse en otros órdenes de la realidad.

Se ha asociado, también, el pensamiento de Lautman a las ideas del grupo Bourbaki. Si bien no formó parte del grupo, fue, de hecho, contemporáneo de muchos de sus integrantes y compartió con ellos años de estudio y espacios de intercambio. Este vínculo permite situar la obra de Lautman en un contexto de renovado interés por las matemáticas en Francia, donde se buscaba, ante todo, lograr la unidad de la matemática a través de la noción de estructura,

---

<sup>1</sup> Ledesma, L. y Ferreirós, J., “Cavaillès y Lautman: Repensar las matemáticas en torno a 1935” en *La Gaceta de la RSME*. Vol. 13, Nº 1, 2010, p. 158.

noción que, como veremos más adelante, será clave para reconstruir la referencia de Deleuze. Podemos anticipar, no obstante, que la filosofía de Lautman buscará, al igual que la de Deleuze y a contramano que la de sus colegas, conjugar el abordaje estructural con uno de corte genético.

Y es a propósito del problema de la génesis que surge el último punto de este esbozo de la filosofía de Lautman. Cercano al kantismo en un primer momento de su trayectoria filosófica es, no obstante, la teoría dialéctica de Platón lo que define su orientación en los últimos años. Afirma Suzanne que, mientras preparaba su huida, prisionero en la frontera con Bélgica, continuaba estudiando física y ciencias naturales y “buscaba volver inmanente todo el platonismo encontrado en las matemáticas”<sup>2</sup>. Un platonismo que, por un lado, se apoya en la relación entre las Ideas como generadora de la existencia y, por otro, afirma una experiencia que engloba todos los órdenes de la realidad. En ese sentido, es posible hablar de un platonismo inmanentista, en la medida en que las Ideas no tienen una existencia separada, sino que se descubren en las teorías como su fundamento y origen. Esta cuestión de la relación entre Ideas en tanto dialéctica y la realidad será otro de los puntos a tratar en la comparación que trataremos a continuación.

En “La síntesis ideal de la diferencia” Deleuze menciona a Lautman en tres ocasiones. Primero, en una nota a pie de página, luego en el cuerpo del texto, en ambos casos para hacer referencia a la relación entre el problema y la solución en el contexto de una teoría del cálculo diferencial; y finalmente respecto a la posibilidad de combinar el estructuralismo matemático con una perspectiva genética. Buscaremos iluminar las dos primeras indicaciones, con el supuesto de que en ese camino se esclarecerá la última referencia.

Ahora bien: ¿a qué responde este interés de Deleuze por el cálculo diferencial? En primera instancia, lo que podemos decir es que la relación diferencial permitiría pensar la diferencia por fuera de los términos de la

---

<sup>2</sup> Lautman, Albert, *Symétrie et dissymétrie en mathématique et en physique*, Hermann & Cia. Éditeurs, Paris, 1946, p. 6.

oposición. Afirma Deleuze: “Oponemos  $dx$  a no-A como símbolo de la diferencia (*Differenzphilosophie*) frente al de la contradicción, como la diferencia en sí misma a la negatividad”<sup>3</sup>. Remontándonos un poco en el capítulo, vemos que el punto de partida para alcanzar esa definición es un análisis de la Idea en sentido kantiano (esto es: la Idea en sentido regulativo o, en términos deleuzianos, problematizante). La intención es mostrar una relación intrínseca entre la Idea-problema y la solución. Así sostiene: “...toda solución supone un problema, es decir, la constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investigaciones o las interrogaciones, de tal modo que la respuestas, a su vez, forman precisamente casos de solución (...) los verdaderos problemas son Ideas, y (...) esas Ideas no son suprimidas por «sus» soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución”<sup>4</sup>. En este contexto la relación diferencial se presenta como paradigma de la relación entre la Idea-problema y la solución, puesto que mantiene ambos términos unidos sin subsumir uno al otro. Para Deleuze la relación diferencial es el modelo para pensar la diferencia:  $dx$  es la Idea-problema.

Con todo, en la historia del cálculo, no siempre se ha interpretado al diferencial de ese modo. Las distintas teorías del cálculo han tendido a reconducir la cuestión al problema de lo infinitamente pequeño. Esto ocurre por no atribuirle a los diferenciales una dignidad propia, sino interpretarlos sólo en función del resultado. Sostiene Deleuze: “es un error ligar el valor del símbolo  $dx$  a la existencia de los infinitesimales; pero también es un error negarle todo valor ontológico o gnoseológico en nombre de una recusación de estos”. De hecho, la cuestión es que en el resultado de una relación diferencial siempre hay algo que se pierde, la relación excede al resultado y por eso es necesario considerarla en sí misma: “Si las diferenciales desaparecen en el resultado, eso ocurre en la medida en que la instancia-problema difiere por

---

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 260.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 258.



naturaleza de la instancia-solución, ocurre en el movimiento por el cual las soluciones necesariamente vienen a recubrir el problema”<sup>5</sup>. En la genealogía de la desaparición de la diferencia en el resultado, el recurso a Lautman propone mostrar que es posible sostener la irreductibilidad de la instancia-problema a la instancia-solución.

La tesis principal que busca defender Lautman en su trabajo doctoral es que es posible conjurar la interpretación estructural con la interpretación genética de las matemáticas. En esta obra que trata acerca de la existencia de una realidad matemática y que, en ese sentido, presupone la unidad de las matemáticas, Lautman busca mostrar en distintas teorías matemáticas de qué modo sobre o por detrás de las estructuras matemáticas se da una dialéctica, generatriz de esas mismas estructuras. Hay una “historia escondida”<sup>6</sup>, un movimiento de Ideas que parece haber sido dejado de lado por los matemáticos, en pos de determinar las estructuras. Así dice Lautman: “las teorías matemáticas constituyen para nosotros algo dado, de lo cual nos esforcemos por desprender la realidad ideal en la cual ello participa”<sup>7</sup>.

Ahora bien, sin entrar en los pormenores técnicos del trabajo de Lautman, lo reconstruiremos brevemente. El libro se divide en dos partes. La primera, dedicada a la noción de estructura, consta de tres capítulos. El primero, donde muestra una relación intrínseca entre el todo y las partes, prueba la imposibilidad de definir elementos de manera independiente del todo que integran y, a su vez, de la dependencia del todo respecto a las partes<sup>8</sup>. Esta es la primera condición respecto a la organización interna de los entes matemáticos. Considera que es posible ver en ellos algo orgánico, el ente matemático posee algo de “ser vivo”<sup>9</sup>, dirá en referencia a este aspecto

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>6</sup> Lautman, Albert, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann & Cia. Editeurs, Paris, 1937, p. 13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29.

genético inmanente a los esquemas estructurales. Si bien la descripción parece más cercana a una del dominio de la biología o de la sociología, Lautman entiende que sólo la matemática puede dar cuenta con eficacia de la relación inmanente en todo y parte.

El segundo capítulo aborda la cuestión de las propiedades intrínsecas y las propiedades inducidas de los entes matemáticos; esto es: las determinaciones propias de un ente que son independientes de todo contexto y aquellas que son relativas al ambiente. Las propiedades de situación que, a primera vista, parecen poder ser dejadas de lado, resultan irreducibles a las propiedades esenciales o de estructura. Esta misma irreducibilidad es planteada en el tercer capítulo que trata el problema de lo perfecto y lo imperfecto y pone en evidencia cómo se ha buscado subsumir la imperfección a la lógica de la perfección. El carácter negativo de lo imperfecto parece confesar su vínculo de subordinación respecto a lo perfecto. Todo defecto es redimido cuando es reconducido a la existencia de un absoluto perfecto: “La estructura del ente imperfecto toma, entonces, su verdadero sentido: su complicación o su obscuridad no son más que desvíos en relación con la simplicidad transparente de la visión final; la elevación hacia la perfección parece recorrer en sentido inverso las etapas de una degradación anterior”<sup>10</sup>. Con todo, para Lautman, el interés no se encuentra en la reducción de lo imperfecto a lo perfecto, sino en la posibilidad de hallar en ese camino una potencia creadora que moviliza los entes hacia un fin ideal. En este sentido, la segunda parte de la obra trata de la relación entre la esencia y la existencia o, en otras palabras, entre estructura y génesis. La intención es buscar las relaciones lógicas que articulan la creación de nuevos entes.

Y ese es el objetivo encarado a continuación: “La exposición que llevaremos a cabo de aquello que podríamos llamar metafísica de la lógica tiene (...) el valor de una introducción a una teoría general de las relaciones

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 63.

entre las consideraciones estructurales y las afirmaciones de existencia”<sup>11</sup>. Así, los siguientes capítulos explicitan desarrollos genéticos dentro de distintas teorías matemáticas. Por un lado, esquemas estructurales donde la “creación” de un ente matemático consiste en el pasaje de un género de ser a otro, dentro del mismo dominio de entes (ejemplos de la lógica matemática). Por otro, un tipo de génesis que requiere una instancia mediadora para realizar el pasaje (ejemplo del esquematismo en Kant). Finalmente, en el último capítulo muestra el caso más interesante respecto a la génesis de entes matemáticos: los puntos singulares.

Poincaré descubrió que las propiedades excepcionales de ciertos puntos de una curva permitían resolver la ecuación de esa curva. A través de un estudio topológico de las curvas, realizó una descripción exhaustiva de los puntos de características excepcionales correspondientes a cada tipo de curva y determinó las ecuaciones que correspondían a cada uno. Puntos singulares son, entonces, estos puntos de características excepcionales que le corresponden a cada tipo de curva y permiten resolver la ecuación de cada curva. Por ejemplo, si se sabemos que la curva es una circunferencia, esa curva, en tanto tal, posee una ecuación predeterminada y a través de la obtención del centro, o punto singular, de esa curva podemos resolver la ecuación de esa curva particular.

La teoría de los puntos singulares aplicada a las ecuaciones diferenciales tiene el valor de reunir varias de las tesis que Lautman fue sosteniendo a lo largo de su obra. Sobre todo el hecho de ser puntos que permiten, con su mera existencia, generar otro tipo de entes matemáticos; esto es: las soluciones. Como señala Deleuze, Lautman pudo ver la función problematizante de los puntos singulares, en tanto generadores de soluciones. Los puntos singulares posibilitan, con su mera existencia, pasar de un género a otro de entes -del género problema, al género solución-. Su singularidad,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 84.

afirma Lautman, se traduce en términos de existencia de soluciones. Diríamos, las propiedades estructurales o esenciales de estos puntos generan la existencia de la solución. De este modo, parece conjugarse en ellos el deseo de vincular génesis y estructura. En este contexto, resulta un poco más claro en qué medida la instancia-problema no puede ser desvinculada de la instancia-solución. Porque: ¿cómo es posible sostener que la solución es independiente de los puntos que la generaron?

Para Lautman, la irreductibilidad del problema a la solución en el caso de los puntos singulares subsume todos los otros casos de relaciones recíprocas que había estudiado anteriormente. Pero, sobre todo, lo que permitiría mostrar es que la matemática posee una unidad interna, a la cual responden todas las teorías matemáticas, en la medida en que éstas no son más que la concreción del movimiento dialéctico. “La realidad matemática-afirma- no reside, entonces, en las diferencias que separan (...) los entes perfectos de los imperfectos; ella reside, más bien, en la posibilidad de determinar los unos a partir de los otros, es decir, en la teoría matemática donde se afirmen sus vínculos”<sup>12</sup>. La realidad matemática consiste, así, en la reunión del movimiento de las teorías y de las Ideas que se encarnan en dicho movimiento. El platonismo de Lautman se expresa aquí como la interacción entre Ideas que da lugar a la realidad matemática y con ella a las distintas teorías. Como ya señalamos no hay que suponer con ello un dualismo, sino pensar en una experiencia que abarca distintos niveles y cuyo legalidad más intrínseca se entiende como el movimiento de Ideas. Esto es: “la naturaleza de lo real, su estructura y las condiciones de su génesis no son cognoscibles sino remontándose a las Ideas de las cuales la ciencia encarna sus relaciones”<sup>13</sup>. En *Simetría y disimetría*, Lautman profundizará esta tesis y desarrollará en qué consiste esta dialéctica ideal que genera la realidad como un todo y se explicita en las teorías científicas.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 156.

Como señalamos al comienzo, creemos que es posible ver algo más que las referencias explícitas a Lautman en el espíritu de *Diferencia y repetición*. En efecto: ¿no nos está mostrando Deleuze en este cuarto capítulo cuál es la dinámica ideal que subyace a una ontología de la diferencia? La matemática parece ser, también para él, un ámbito privilegiado en el cual descubrir cómo opera el pensamiento puro. Cerramos con una cita, quizás, un poco larga: “En eso reside la aventura de las Ideas. No son las matemáticas las que se aplican a otros dominios, es la dialéctica que insta para sus problemas, en virtud de su orden y de sus condiciones, el cálculo diferencial directo correspondiente al dominio considerado, propio del dominio considerado. En ese sentido, la universalidad de la dialéctica se corresponde con una *mathesis universalis*. Si la Idea es la diferencial del pensamiento, hay un cálculo diferencial correspondiente a cada Idea, alfabeto de lo que significa pensar. El cálculo diferencial no es el chato cálculo de utilitarista, el grueso cálculo aritmético que subordina el pensamiento a otra cosa, como a otros fines, sino el álgebra del pensamiento puro, la ironía superior a los problemas mismos; el único cálculo «más allá del bien y del mal». Todo ese carácter atrevido de las Ideas es el que queda por describir.”<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, *op.cit.*, p. 276.

# EL PROCEDIMIENTO DE ADJUNCIÓN DE ÉVARISTE GALOIS Y SU PRESENCIA EN LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA

Gonzalo Santaya (UBA)

## I

La matemática –más precisamente: cierta interpretación de ciertas “herramientas” matemáticas– juega un papel fundamental en el planteo ontológico que Deleuze desarrolla en *Diferencia y Repetición*. El núcleo de la ontología desarrollada en esta obra, la noción de Idea y su desarrollo problemático como principio genético de la realidad, es expresado a través de una serie de conceptos y procedimientos tomados (entre otros campos científicos) de la matemática; y si bien se afirma que esta ciencia no es más que una expresión de cierto orden de problemas en que la Idea se desarrolla, no es menos cierto que una aproximación al repertorio conceptual matemático que Deleuze transporta a la ontología se revela como una actividad propedéutica fundamental para comprender su propuesta filosófica.

La herramienta matemática predilecta de Deleuze es el cálculo diferencial. En *Diferencia y Repetición*, la estructura de la Idea conlleva una reformulación del principio leibniziano de razón suficiente (según el cual nada llega a ser sin que haya una razón suficiente que justifique su existencia) que se expresa mediante la notación (también leibniziana) del cálculo diferencial. Esta estructura presenta tres momentos a los que corresponden tres principios: al elemento diferencial  $dx$ , momento absolutamente indeterminado, corresponde

un principio de determinabilidad; a la relación  $dy/dx$ , lo determinable, corresponde un principio de determinación recíproca; y a los valores determinados a los que equivale esa relación ( $x, y$ , etc.) corresponde un principio de determinación completa<sup>1</sup>. Estos tres momentos corresponden a la postulación de una Idea que se caracteriza como un sistema complejo y dinámico de relaciones variables entre elementos diferenciales (sin forma intuible ni función específica, sino como mera potencia de entrar en relación con otros elementos indeterminados de la misma naturaleza), cuyo movimiento (que Deleuze denomina “dialéctico”) implica la génesis de lo real. Pero así como no es legítimo otorgarle a la matemática un rol “preeminente” en el estudio filosófico de la constitución de la realidad, ya que esta ciencia sólo es expresión de un determinado orden de problemas, tampoco puede afirmarse que “el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas como tales”<sup>2</sup>. En particular, nos interesa en este trabajo desarrollar otro motivo matemático que, si bien goza de un protagonismo más acotado en la letra, encierra sin embargo todo el sentido de la reformulación deleuziana del principio de razón suficiente: el procedimiento elaborado por Évariste Galois (1811 - 1832) para la resolución de ecuaciones polinómicas por radicales.

## II

Para ello, debemos comenzar por esbozar algunas nociones fundamentales y un somero estado de la cuestión. Veamos la ecuación general de segundo grado:

$$F(x) = ax^2 + bx + c$$

$x$  es la *variable*: cantidad indeterminada que puede tomar distintos valores, arrojando distintos resultados a la función (la variable elevada a la mayor

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 261.

<sup>2</sup> Deleuze, *op. cit.*, p. 273.

potencia determina el *grado* de una ecuación polinómica; por eso  $F(x)$  es una ecuación de segundo grado);  $a$ ,  $b$  y  $c$  son los *coeficientes*: cantidades determinadas y fijas, *a priori* independientes entre sí. Un modo de resolución tradicional de este tipo de expresiones se busca a través de sus *raíces*, es decir, aquellos valores de  $x$  para los cuales  $F(x) = 0$ . En la representación de la curva determinada por la ecuación, estos valores serán los puntos singulares en que la curva corte el eje de las abscisas. Una ecuación de grado  $n$  puede tener hasta  $n$  raíces. En el caso de la ecuación general de segundo grado, se conoce desde la antigua Grecia un método de resolución general:

$$x_1, x_2 = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

siendo  $x_1$  y  $x_2$  los valores de las dos raíces.

Hacia fines de la edad media y durante el renacimiento, una serie de matemáticos italianos (Ferro, Tartaglia, Ferraro, Cardano) estudiaron el problema de la resolución de polinomios por radicales, y llegaron a expresiones generales análogas (pero más complejas) para resolver la ecuación de tercer y cuarto grado. A partir de entonces se volvió un lugar común en las investigaciones matemáticas la búsqueda de una fórmula algebraica general para resolver ecuaciones de quinto grado. Siguen largos años de fracasos. En 1770, luego de elaborar un método de resolución por sustitución de raíces que resultó infecundo, Lagrange es el primero en poner en duda la posibilidad de esta fórmula. Ruffini esboza en 1799 una demostración de imposibilidad, pero es finalmente Noël Henrik Abel, en 1824, quien da a este problema su resolución completa. Hoy en día, el teorema que muestra la imposibilidad de una fórmula algebraica general para la resolución de ecuaciones de quinto grado (o superior) se conoce como teorema Abel-Ruffini.

Lagrange y Abel son los dos grandes precursores de Galois. Apoyándose sobre sus trabajos, el extremadamente joven matemático francés elabora un



procedimiento para determinar cuándo y cómo una ecuación es resoluble por radicales (es decir, empleando la radicación –operación que, en principio, no pertenece al dominio del álgebra), sin importar su grado. Galois parte de la siguiente intuición: la resolubilidad de una ecuación siempre es relativa a un dominio de racionalidad definido, y en consecuencia, este concepto (“resolubilidad”) contiene un aspecto *arbitrario*. Depende de nosotros modificar arbitrariamente este dominio en cada caso a fin de resolver la ecuación en relación con ese dominio. Hasta Galois, los matemáticos habían estado trabajando (sin reflexionar sobre ello) en un dominio de racionalidad bien definido, aunque nunca explicitado: el conjunto de los números racionales  $\mathbb{Q}$ , y las cuatro operaciones algebraicas básicas:  $+$ ,  $-$ ,  $*$ ,  $\div$ . Este conjunto (cuyos elementos están definidos por las operaciones por los que se obtienen, y no por una propiedad inherente a ellos mismos), unido a estas operaciones, forman una estructura algebraica que denominaremos *cuerpo*, o más específicamente, *cuerpo de base* (y simbolizaremos  $\mathbb{R}$ ).

Pronto se vuelve evidente que hasta la resolución de ecuaciones de grados relativamente bajos involucra vérnoslas con magnitudes que nuestro cuerpo de base es incapaz de determinar; por ejemplo:  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{-4}$ ,  $p$ ,  $q$ ... Hasta la ecuación general de cuarto grado esta situación no había presentado mayores inconvenientes, pues alcanzar un tipo de magnitud de este tipo implicaba generalmente haber llegado ya a la solución, por lo que si no se contaba con una expresión en  $\mathbb{R}$  para determinarla, se la dejaba planteada así en la solución (o, si se operaba con ella, no existía un criterio de legitimidad para utilizarla en un marco algebraico que, por sus propias limitaciones operacionales, la excluía). Pero a partir de la ecuación de quinto grado, la radicación se vuelve a menudo muy compleja y es necesario *operar* con esas magnitudes (donde hasta entonces se detenía el pensamiento) para avanzar en la resolución. Es en este punto que Galois idea el procedimiento de *adjunción*. Sea, por ejemplo, la

ecuación  $x^4 + px^2 + q = 0$ .<sup>3</sup> Las magnitudes  $p$  y  $q$  son indeterminadas en  $R$ , pero operar con la ecuación nos exige tomarlas por conocidas. La adjunción consiste precisamente en esto: considerar como conocidas cantidades que en principio son indeterminadas, para, a partir de ello, progresar en la determinación de otro elemento: en este caso, buscamos el conjunto de las raíces de esta ecuación  $\{x_1, x_2, x_3, x_4\}$ . Este procedimiento se simboliza  $R(p, q) = R^I$ , llamándose  $R^I$  *cuerpo de adjunción*, que adjunta al cuerpo de base  $R$  las cantidades  $p$  y  $q$ , cuyo valor desconocemos.

Como acabamos de indicar, este proceso tiene como fin determinar las raíces de la ecuación. Lo arbitrario de la adjunción para construir progresivamente los dominios de resolubilidad necesarios se encuentra así orientado por la necesidad de determinar el conjunto de las 4 raíces, cuyos valores desconocemos. Es en este punto que la teoría de cuerpos se cruza con un nuevo elemento: la teoría de grupos, y en particular, de sustituciones de un grupo. Dada una relación cualquiera entre cualesquiera elementos de un grupo, llamaremos una *sustitución* a la operación de cambiar de posición uno por otro según un patrón determinado. Por ejemplo, dada la relación entre las dos primeras raíces:

$$x_1 + x_2 = 0,$$

aplicando una sustitución ( $x_1, x_2$  por  $x_2, x_1$ ), obtenemos una nueva relación de igual resultado:

$$x_2 + x_1 = 0.$$

Llamamos *grupo* de una ecuación al conjunto de sustituciones posibles entre sus raíces para una serie de relaciones dadas entre ellas, tales que dejan invariables las relaciones. En particular, esta sustitución que acabamos de mostrar a modo de ejemplo ( $x_1, x_2$  por  $x_2, x_1$ ) corresponde a la segunda del

---

<sup>3</sup> Tomamos prestado este ejemplo, que seguiremos hasta el final, a Gustave Verriest (Cf. Verriest, Gustave, “Évariste Galois et la résolution algébrique des équations”, en Galois, Évariste, *Oeuvres Mathématiques*, Gauthiers-Villars, París, 1961, p. 41 y ss.).

grupo de la ecuación considerada (al que simbolizaremos como G), y que admite las siguientes sustituciones:

$$E, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 \\ x_2 & x_1 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_3 & x_4 \\ x_4 & x_3 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_2 & x_1 & x_4 & x_3 \end{pmatrix},$$

$$\begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_3 & x_4 & x_1 & x_2 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_4 & x_3 & x_1 & x_2 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_3 & x_4 & x_2 & x_1 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_4 & x_3 & x_2 & x_1 \end{pmatrix}.$$

Siendo “E” la sustitución *idéntica*, es decir aquella en que cada elemento es sólo permutable por sí mismo. El grupo G (también llamado “grupo de Galois” de la ecuación considerada) expresa la *indiscernibilidad* de las raíces entre sí con relación al cuerpo  $R^1$ . Esta indiscernibilidad muestra la medida exacta de nuestra ignorancia del valor de las raíces, ignorancia que es un momento necesario, objetivo y plenamente positivo en el proceso de resolución de la ecuación. El genio de Galois consiste en haber elaborado una serie de métodos para calcular el grupo de una ecuación cualquiera, y a partir de él, disminuir progresivamente la indiscernibilidad que éste expresa, hasta llegar a la sustitución idéntica E, que nos da la determinación completa de las raíces (pues al no ser ninguna raíz intercambiable por ninguna sustitución posible con otra, todas se vuelven perfectamente discernibles o determinadas entre sí).

Este avance progresivo en la disminución de la indeterminación procede por la búsqueda de subgrupos dentro del grupo de la ecuación, y de la correlativa construcción de ecuaciones parciales que reduzcan gradualmente el número de elementos de los subgrupos. La resolución de las ecuaciones parciales implicará la adjunción de magnitudes al cuerpo relativo al sub-grupo, de manera que la expansión del cuerpo (por adjunción de magnitudes) es correlativa a la disminución del grupo (por reducción de sustituciones). Por ejemplo, dado el grupo G indicado más arriba, se busca el subgrupo máximo (es decir, el que contiene mayor cantidad de elementos) que llamaremos H:

$$E, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 \\ x_2 & x_1 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_3 & x_4 \\ x_4 & x_3 \end{pmatrix}, \quad \begin{pmatrix} x_1 & x_2 & x_3 & x_4 \\ x_2 & x_1 & x_4 & x_3 \end{pmatrix}$$

Y se busca una relación entre las raíces que deje invariables sus resultados para este grupo, pero cuyos valores varíen en  $G$  (existen infinitas relaciones posibles que cumplen esta condición, y Galois provee métodos para encontrarlas). Supongamos que damos con la relación  $x_1^2 - x_3^2 = t$ . Debemos buscar el valor de esta relación ignorando los valores de las raíces. Esto se realiza a través de un método que permite construir una nueva ecuación para la cual el valor de esa relación entre las raíces es una raíz. Esta ecuación se llama *resolvente parcial*, y en nuestro caso será:  $t^2 - (p^2 - 4q) = 0$ . El resultado de esta ecuación ( $\sqrt{p^2 - 4q}$ ) se adjunta a  $R^I$ , obteniendo así el cuerpo  $R^{II} = R^I(\sqrt{p^2 - 4q})$ . Galois ha demostrado que el grupo de la ecuación considerada con relación al cuerpo  $R^{II}$  no es ya  $G$ , sino  $H$ . He aquí el hecho capital: La indiscernibilidad inicial en que se encontraban las raíces (el grupo  $G$ , de 8 sustituciones) se reduce a un grado menor de indiscernibilidad (el grupo  $H$ , de 4 sustituciones), al adjuntar al cuerpo al que referimos la ecuación una magnitud indeterminada en él.

A continuación, nos encontramos frente a  $H$  y  $R^{II}$  como antes nos encontrábamos frente a  $G$  y  $R^I$ . El método a aplicar es el mismo, y llegaremos al grupo  $K$ , subgrupo máximo de  $H$ , referido al cuerpo  $R^{III}$  (que adjunta a  $R^{II}$  el resultado de la segunda resolvente parcial). A continuación, alcanzamos el grupo  $E$ , la sustitución idéntica, referida al cuerpo  $R^{IV}$  (que adjunta a  $R^{III}$  el resultado de la tercera resolvente parcial). Al llegar a este punto, las relaciones entre las raíces no permiten sustitución alguna, y cada una de ellas es expresable en  $R^{IV}$ : hemos alcanzado la determinación completa de las raíces, sin utilizar otra operación más que sumas, restas, multiplicaciones y divisiones.

El método de Galois se basa en una reducción progresiva de grupos encajonados (*emboîtés*) unos dentro de otros ( $G, H, K, E$ ), cuyo orden depende

de la adjunción sucesiva de magnitudes ( $R^I, R^{II}, R^{III}, R^{IV}$ ) determinadas por el estudio de la estructura de los grupos. Cuerpos y grupos establecen una relación de determinación recíproca que deriva en la determinación completa del conjunto de las raíces, previamente indeterminado a nuestros ojos. Esta mutua relación entre cuerpos y grupos es lo que en matemática se llama una *serie de composición*, y lo que desde el punto de vista de la ontología deleuziana ilustra un proceso de *determinación progresiva*. Dice Deleuze: “La «discernibilidad progresiva» de Galois reúne en un mismo movimiento continuado el proceso de la determinación recíproca y el de la determinación completa (...). Constituye la figura total de la razón suficiente e introduce en ella el *tiempo*”<sup>4</sup>.

Profundizando en la estructura de la razón suficiente deleuziana, una nueva figura de la determinación se suma a las tres que el cálculo diferencial proveía: la determinación progresiva, caracterizada como progresión sintética de la determinación en la Idea, obtenida a través de la adjunción sucesiva a partir de un cuerpo de base y un problema para el cual ese cuerpo se revela insuficiente para proveer una solución. La adjunción deja de tener una referencia exclusivamente matemática desde que designa un momento del movimiento dialéctico de la Idea y su actualización en un mundo histórico concreto. Pero, ¿en qué sentido la adjunción pasa a ser una noción que se vincula con la experiencia efectiva?

### III

Podemos, desde una perspectiva trascendental *a la Kant*, considerar las cuatro operaciones básicas (+ - \* ÷) como nuestra tabla de categorías, y al conjunto de los números racionales ( $Q$ ) como el dominio sobre el que ellas legislan, arrojando valores al relacionar números, considerados como algo “exterior” que “le viene” a la operación desde afuera. El cuerpo de base en

---

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 275.

este caso sería entonces el sistema de la experiencia posible, cuyas condiciones de posibilidad son objeto de la indagación filosófica. Como hemos visto, desde el mismo interior de ese cuerpo somos capaces de plantearnos problemas a los que él no puede responder. Se presentan situaciones ante las cuales nuestro sistema de conceptos se revela inútil, incapaz de abarcar o subsumir: éste es precisamente el sentido de lo problemático como Idea dialéctica, y su irrupción, a menudo violenta, en nuestro mundo concreto. Aplicamos “operaciones puras” sobre una “materia numérica” y obtenemos como resultado *algo* que no se deja significar a partir del sistema del que se obtuvo. Estamos en el punto en el que la filosofía trascendental deleuziana vislumbra la posibilidad de romper con el punto de vista que indaga meramente el condicionamiento de la experiencia posible, para alcanzar uno genético de la experiencia real. Arrojado a lo problemático, el pensamiento es forzado a producir una forma de asimilar aquello que restringe y socava su ejercicio. El procedimiento de adjunción tiene el siguiente sentido: permitir el ingreso en nuestro sistema de experiencia de un elemento extraño a ella, elemento indeterminado según las coordenadas usuales, que ingresa bajo la guía de un problema, encerrando la esperanza de su resolución.

El gesto del matemático que adjunta una cantidad arbitraria en función de la resolución de un problema implica la afirmación de lo indeterminado como un momento necesario de la determinación, con un valor positivo, objetivo y productivo. Afirmación de lo problemático como principio del ser y del pensar, la incorporación de lo indeterminado es también la consecuencia de una afirmación más profunda, la afirmación del azar que nos coloca ante un problema. El sentido de lo “arbitrario” en el procedimiento de adjunción no se vincula con un libre arbitrio, con un capricho del matemático que opera sobre la ecuación. Lo arbitrario como “libre arbitrio” es eliminado en la afirmación de lo azaroso de la situación problemática, por una voluntad experimental capaz de poner en resonancia todos los contrastes emanados de

un problema, explorando sus condiciones, sus relaciones con un dominio de resolubilidad determinado. “Los cuerpos ideales de adjunción que determinan un problema quedarían entregados a lo arbitrario si el cuerpo básico no resonara incorporando todas las magnitudes expresables por la adjunción”<sup>5</sup>. Todo problema remite a un dominio de resolubilidad más o menos determinado (o determinable) dentro del cual encuentra su realidad y su posibilidad de desarrollo. Cuando ese dominio no está determinado de una manera completa para expresar la solución, corresponde al oscuro operador de la Idea explorar las condiciones del mismo poniendo como fin esa expresión.

El procedimiento de adjunción, en ese sentido, corresponde al ejercicio de las facultades que Deleuze caracteriza como trascendente: la adjunción produce una ruptura del ejercicio “empírico” de las categorías algebraicas, abriendo al pensamiento a una experimentación que se lanza a lo indeterminado para extraer de allí las determinaciones o singularidades que se corresponden con la existencia, número y distribución de los puntos que determinan las condiciones de un problema. Este procedimiento recorre la multiplicidad ideal distribuyendo aquí y allá los puntos singulares y regulares en relación a las condiciones del problema, generando a partir de ellas los casos de solución. La génesis de las soluciones depende de la precisión de los cuerpos de *adjunción* y de su contracara, la *condensación* de las singularidades por ellos obtenidas. El procedimiento de adjunción, caracterizado como una búsqueda de elementos o fragmentos ideales que intenta completar el cuerpo inicial del problema, se complementa con un punto de condensación, relativo a una fusión de singularidades progresivamente obtenidas, que hace estallar la solución en el mundo actual. Adjunción y condensación (llamadas también “amor y cólera”) son las dos caras de la Idea dialéctica, en su aspecto virtual y en su actualización.

---

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 300.

(Hay una objetividad de la adjunción y de la condensación, una objetividad de las condiciones, que significa que las Ideas, al igual que los Problemas, no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual). Y en todas esas expresiones, «puntos singulares y relevantes», «cuerpos adjuntos», «condensación de las singularidades», no debemos ver metáforas matemáticas, ni metáforas físicas en «puntos de fusión, de congelación», ni metáforas líricas o místicas en «amor y cólera». Son las categorías de la Idea dialéctica, las extensiones del cálculo diferencial (...) que responden a la Idea en todos sus dominios de multiplicidad.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 288.



**SÍNTESIS Y MULTIPLICIDAD. ALGUNAS INDICACIONES  
HUSSERLIANAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE *DIFERENCIA Y  
REPETICIÓN***

Andrés M. Osswald (UBA – Conicet – CEF)

Cada Idea se define como el diferencial resultante de la relación entre Ideas, de aquí que cada Idea esté vinculada intrínsecamente con todas las demás. Ahora bien: ¿cuál es la naturaleza del ensamble compuesto por la totalidad de las Ideas? Y, luego: ¿qué tipo de relaciones establecen las Ideas no ya entre sí sino respecto al conjunto de todas ellas? La respuesta a estas dos preguntas Deleuze la encuentra en la noción de «multiplicidad».

Una multiplicidad se define, en término deleucianos, por tres condiciones: en primer lugar (i), “(...) es preciso que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual, ni -por consiguiente- función asignable. Tampoco tienen existencia actual y son inseparables de un potencial o virtualidad. En ese sentido, no implican ninguna identidad previa (...)”<sup>1</sup>. En segundo lugar (ii), “es preciso que esos elementos estén determinados, pero recíprocamente por relaciones recíprocas que no dejen subsistir ninguna independencia (...) La multiplicidad siempre se define de manera intrínseca, sin salir de ella, ni recurrir a un espacio uniforme en el que estarían sumergidas.”<sup>2</sup> En tercer lugar (iii), “una relación múltiple ideal, una *relación* diferencial, debe actualizarse en *relaciones* espacio-temporales diversas, al

---

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 278.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 278.

mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan actualmente en *términos* y formas variadas.”<sup>3</sup>

Deleuze reconoce como antecedentes de su propia concepción de multiplicidad la recepción que Edmund Husserl y Henri Bergson hicieron del concepto introducido en el campo de la matemática por Bernhard Riemann. Ambos filósofos son mencionado en dos pasajes. En el primero, puede leerse:

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En ese empleo riemanniano de la palabra «multiplicidad» (retomado por Husserl y también retomado por Bergson) es menester otorgar máxima importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema.<sup>4</sup>

Y más adelante:

El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es «multiplicidad», que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. Que lo uno sea *una* multiplicidad (como también en este caso mostraron Bergson y Husserl) basta para desechar juntas las proposiciones de adjetivos del tipo lo uno-múltiple y lo múltiple-uno.<sup>5</sup>

Sin embargo, de las tres notas definidas por Deleuze, la elaboración husserliana del concepto sólo servirá para precisar (ii) -la inmanencia o el carácter intrínseco-, mientras que (i)-no identidad- y (iii)-actualización- deberán recibir un tratamiento separado.

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 278.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pp. 276-277.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 277.

## I

### El concepto de multiplicidad

La palabra «multiplicidad» ha sido utilizada por los traductores de Husserl para referirse a dos términos distintos: «*Vielheit*» y «*Mannigfaltigkeit*». Con respecto a las obras, *Vielheit* aparece por primera vez en el texto temprano *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (1887); *Mannigfaltigkeit*, por su parte, es trabajada por Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900) y retomada en *Logica formal y trascendental* (1929). Es relevante señalar aquí que Husserl no se graduó como filósofo sino que, como estudiante de la Universidad de Leipzig, estudió matemática, física y astronomía, para, más tarde, doctorarse en matemática en la Universidad de Viena (1883). En este contexto, más próximo a la filosofía de las matemáticas que a la tarea propiamente fenomenológica, se inscriben los análisis sobre la noción que nos ocupa.

#### a. Multiplicidad y número

*Über den Begriff der Zahl* es la tesis de habilitación presentada por Husserl en la Universidad de Halle. La obra se inserta en la discusión, muy difundida en el campo de la lógica y de la matemática de finales del siglo XIX, sobre el estatus de los conceptos logico-matemáticos. El autor defiende allí una posición decididamente psicologista: la noción de número es reductible a la operación sintética de la conciencia que Husserl interpreta aquí como de naturaleza psicológica:

Todas las configuraciones complejas y artificiales denominadas por igual números: los número racionales e irracionales, los negativos y complejos, tienen su origen y están contenidos en el concepto elemental de número

y en las relaciones a ellos asociadas (...) Con el análisis del concepto de número debe comenzar toda filosofía de la matemática. Tal análisis es el objetivo que persigue el presente tratado. Los recursos que aquí se utilizan pertenecen a la psicología y así debe ser si queremos alcanzar resultados ciertos en tales investigaciones.<sup>6</sup>

Un número, en términos generales, es una “multiplicidad [*Vielheit*] de unidades”<sup>7</sup>. Toda multiplicidad requiere de la conexión entre elementos para constituirse en un todo (*Ganze*)<sup>8</sup>. Las unidades son los objetos, y el todo es el conjunto que los abarca. En este sentido, se señala: “La representación del conjunto [*Insbegriffe*] de unos objetos dados es una unidad, en la cual están contenidas las representaciones de los objetos discretos como representaciones de parte.”<sup>9</sup> Ahora bien, ¿cómo es posible que se constituya tal conjunto de objetos? Husserl responde: “De ninguna otra forma que así: los objetos están juntos en nuestra conciencia. La unidad de la representación del conjunto consiste, pues, únicamente en su pertenencia a la conciencia que los abarca.”<sup>10</sup>

Si la constitución de la multiplicidad depende de una actividad de la conciencia y toda actividad de la conciencia se desarrolla en el tiempo, entonces, la formación de la multiplicidad implica una sucesión temporal. Husserl recurre en este punto a un ejemplo que luego retomará *in extenso* en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905): la relación entre el sonido individual y la melodía. Vale decir, para poder escuchar una melodía es necesario que cada nota individual sea integrada en el todo (la melodía) como partes (las notas). Esto significa, expresado con más generalidad que:

---

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*, Heynemann'sche Buchdruckere, Halle, 1887, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>8</sup> *Cfr.* Ídem, p. 14.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 18.

(...) hablamos de un conjunto o de una multiplicidad cuando los contenidos no están reunidos más que conforme a la inescindible forma de la intuición: el tiempo. [Tales contenidos\*], por tanto, están meramente disponibles en la serie temporal, según la cual éstos hacen su ingreso a la conciencia. De esto se sigue que la multiplicidad no es más que sucesión (...) Pero el concepto de número representa la multiplicidad determinada o la forma de la sucesión *in abstracto*.<sup>11</sup>

En primer lugar, Husserl sostiene que el número es un tipo de multiplicidad y dado que toda multiplicidad depende de la sucesión temporal y ella es un proceso psicológico, entonces, el número tiene un origen psicológico. Esta relación entre el número y el tiempo el autor la emparenta con la idea aristotélica de que el número es la medida del movimiento según el antes y el después<sup>12</sup>. Sin embargo, el concepto de número no se identifica sin más con la noción de multiplicidad sino que se trata de una especie de aquella; puntualmente, una que hace abstracción de todas las características particulares de los objetos sintetizados para detenerse únicamente en el hecho de su diferencia. En otros términos, la multiplicidad del número recoge únicamente el carácter diferencial de los elementos sintetizados. En este sentido, se sostiene que “el concepto de multiplicidad surge, por así decir, como la forma vacía de la diferencia [*Verschiedenheit*].”<sup>13</sup> Si nos volvemos ahora sobre los números en sí, encontramos que, por ejemplo, el número dos expresa sólo una «relación diferencial» (*Unterschiedsrelation*), mientras que el tres refiere a dos «relaciones diferenciales» y así sucesivamente<sup>14</sup> -dado que el número uno no expresa una diferencia entre dos objetos, el primer número es, en sentido estricto, el dos.

---

\* Agregado del traductor.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>12</sup> *Cf. Ibid.*, p. 28.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 39. Esta idea Husserl la retoma de W. Stanley Jevons y Charles Sigwart. Ver. pp. 39/40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 40.

En síntesis, en este período Husserl define a las nociones de multiplicidad o conjunto -se usan indistintamente- como “un algo más un algo más un algo y así sucesivamente”<sup>15</sup>; de manera que el concepto de «algo» («etwas») es la noción primitiva<sup>16</sup>, tanto de la multiplicidad en general como del número en particular.

### **b. La multiplicidad pura o la teoría de la forma de las teorías**

Los *Prolegómenos a la lógica pura* constituyen la primera parte de las *Investigaciones Lógicas*. Allí Husserl defiende una posición decididamente anti-psicologista en lo concerniente al carácter de las nociones lógico-matemáticas y, con ello, abre el camino a la investigación fenomenológica propiamente dicha. La idea central puede sintetizarse así: los objetos lógico-matemáticos no son reductibles a las operaciones de la conciencia psicológica pero, sin embargo, deben pensarse en relación con los actos de los que son correlatos objetivos. El rechazo del psicologismo se funda en la necesidad de preservar el carácter universal y necesario de las proposiciones lógico-matemáticas; notas que no pueden predicarse, naturalmente, de estados psicológicos; i.e. empíricos. La estrategia fenomenológica consiste en tomar como tema de indagación las vivencias intencionales que nos dan los objetos lógico-matemáticos pero a condición de que nos desentendamos del hecho de que tales vivencias son estados empíricos de un sujeto dado. De esta forma, Husserl pretende poder contemplarlas de manera pura. Esto es, el fenomenólogo debe abstenerse de expedirse respecto a la naturaleza de las vivencias efectivamente dadas y concentrarse en la descripción de sus notas esenciales: ello significa, aquí, “retroceder a las cosas mismas”<sup>17</sup>. Así, Husserl pretende conciliar la exigencia de apodicticidad, que es una nota esencial de las

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976, p.218.

objetos estudiados, sin adherir *ipso facto* a una interpretación platonizante de tales objetos.

La fenomenología se propone, entonces, como una teoría pura del conocimiento, anterior a toda teoría determinada. Husserl escribe:

Pero la fenomenología no habla de ningunos estados de seres animales - ni siquiera de seres pertenecientes a una naturaleza posible en general-, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc., *como tales*; habla de lo que conviene *a priori* a éstos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las puras *especies*; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la «esencia» (...); análogamente a como la aritmética pura habla de números y la geometría de figuras espaciales; sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. No, pues, la psicología, sino la fenomenología, es el fundamento de las aclaraciones lógicas puras (como de todas las referentes a la crítica del conocimiento).<sup>18</sup>

El concepto de multiplicidad (*Manigfaltigkeit*) aparece aquí como herramienta para pensar esta “teoría de las teorías”<sup>19</sup>. En el § 69 de los *Prolegómenos*, puede leerse:

Brota así (...) la idea de una ciencia más general que investigue en su parte fundamental los conceptos y las leyes esenciales constitutivamente inherentes a la idea de teoría, y que pasa luego a diferenciar esta idea y a investigar *a priori*, en lugar de la posibilidad de una teoría como tal, las *teorías posibles*.<sup>20</sup>

La matemática formal, particularmente a partir de Riemann -escribe Husserl en *Lógica formal y trascendental-* tiene por tema la forma de los sistemas deductivos; esto es, se propone estudiar la esencia de los sistemas teóricos

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 227 (traducción levemente modificada).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204.

como si se tratara de objetos matemáticos<sup>21</sup>. El origen de esta idea -agrega- debe retrotraerse a la geometría euclidiana. En efecto, si se actualiza el ideal que gobierna la axiomatización de Euclides, encontraríamos que la totalidad del sistema infinito del espacio podría deducirse a partir de un sistema finito de axiomas y, por tanto, “la *esencia a priori del espacio podría estar por completo expuesta en una teoría*”<sup>22</sup>. Expresado más generalmente, una multiplicidad es: “la *idea-forma de una provincia infinita de objetos para la cual existe la unidad de una explicación teórica* o, en otras palabras, la unidad de una *ciencia nomológica*.” Según esto, la fenomenología debería poder dar con un sistema finito de axiomas a partir de los cuales se deduciría la estructura de toda teoría posible, i.e. las notas esenciales de la región ontológica que tiene por objeto la teoría.

## II

### Teoría pura de la relación parte-todo

Llegados a este punto, podríamos sospechar que la incursión en el ámbito de la multiplicidad, en su doble vertiente como *Vielheit* y como *Manigfaltigkeit*, no ha permitido avanzar demasiado en la caracterización de la multiplicidad de la que habla Deleuze; a saber: una multiplicidad que se encuentra más allá de la oposición entre lo uno y lo múltiple. El concepto que sí podría ayudarnos en este intento es el de «todo» (*Ganze*) que Husserl estudia en profundidad en la *Tercera Investigación Lógica* (1900).

La propuesta del autor persigue, explícitamente, resolver el regreso al infinito implicado por una teoría que exija para conformar un todo que la relación entre las partes y el todo esté mediada por un tercer término: el «momento de unidad». De aquí que:

---

<sup>21</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1978, p. 93.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 95.



(...) si a  $a$  y a  $b$  pertenece el momento de unidad  $u$ , entonces pertenecerá a  $a$  y a  $u$  -ya que estos también están unidos- un nuevo momento  $u1$  ; y a  $u$  y  $u1$  , como también a  $u$  y a  $u2$  , pertenecerán otros nuevos momentos  $u3$  y  $u4$  , y así *in infinitum*. (...) Nuestra concepción ahorra esos infinitos regresos de partes -regresos que se ramifican siempre en nuevas series-. Como real (perceptible en una sensibilidad) no existe nada más que el conjunto de los pedazos del todo, así como *las* formas sensibles de unidad, que se fundan en la conjunción de los pedazos. Pero lo que da unidad a los momentos dentro de los pedazos, lo que une los momentos de unidad *con* los pedazos son la fundamentaciones en el sentido de nuestra definición.<sup>23</sup>

El regreso al infinito se produce cuando el momento de unidad se propone como un momento trascendente al vínculo entre partes y todo; Husserl señala que dado que el momento de unidad no se da intuitivamente, no existe razón para proponerlo. El vínculo entre las partes y el todo puede pensarse, por el contrario, como la conexión inmanente de fundamentación entre los elementos. Ahora bien, la fundamentación puede ser de dos tipos: se habla de «fundamentación bilateral» cuando los elementos no pueden existir separados unos de otros; se habla de «fundamentación unilateral» cuando sólo uno de los elementos carece de existencia separada. Un ejemplo del primer tipo es la relación de fundamentación entre extensión y color; i.e. no es posible concebir una extensión sin color ni un color sin extensión. De aquí que ambos partes sean no-independientes con relación al todo que conforman. Un ejemplo del segundo tipo es la relación que existe entre el carácter del juicio y las representaciones sensibles en las que se basa; i.e. mientras que el juicio y el objeto categorial asociado se fundan en los objetos sensibles -contenido no independiente-; los objetos sensibles no deben, necesariamente, ser articulados

---

<sup>23</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, ed. cit., p. 425.

categorialmente y por ello son contenidos independientes. A partir de esto, entonces, se definen las nociones de todo y parte:

Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos *en una fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido*. Y esto puede ser de manera que todos estos contenidos estén fundados *unos en otros* inmediata o mediatamente, sin auxilio exterior; o también de manera que, inversamente, *todos juntos* funden un nuevo contenido, asimismo sin auxilio exterior.<sup>24</sup>

Si volvemos ahora a Deleuze podemos caracterizar su noción de multiplicidad como un todo cuyas partes establecen entre sí relaciones de fundamentación bilateral, en tanto, las Ideas, como elementos diferenciales, son partes no independientes de la complejión de todas ellas. A su vez, el todo que conforman no requiere del auxilio de una instancia trascendente -un equivalente al «momento de unidad», en terminología husserliana, o al «Uno» en el lenguaje de Deleuze; instancia respecto de la cual las partes se definiría por oposición como «lo múltiple»- sino que se fundamentan mutuamente -se “compenetran”<sup>25</sup>, dice Husserl- en un plano de inmanencia.

## Conclusión

Aquí nos hemos ceñido únicamente a la nota (ii) de la noción de multiplicidad; i.e. la inmanencia o el carácter intrínseco de la complejión de las Ideas. Las notas (i) y (iii); i.e. la no identidad de los elementos y su carácter genético, respectivamente, podrían recibir una aclaración adicional -que aquí

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 421 (traducción levemente modificada).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 422.

me limito a señalar- a partir de la noción de «síntesis pasiva» tal como es trabajada por Husserl en los *Análisis de la síntesis pasiva*. Con respecto al tratamiento de la multiplicidad he intentado mostrar que, si bien Deleuze vincula su acepción del término a la recepción husserliana del concepto, es la noción de todo la que parece estar más próxima al planteo de *Diferencia y repetición*.

## DIFERENCIA Y REPETICIÓN EN GABRIEL DE TARDE

Celia Cabrera y Ana Inés Markman (UBA)

### I

La historia comete extrañas injusticias. Ha sido particularmente dura con Gabriel Tarde. Este hombre fue aclamado por sus contemporáneos como uno de los más grandes pensadores de su tiempo (...) A su muerte, fue comparado con Comte, Taine, Renan, y aún con Darwin y Spencer (...) Y sin embargo, el mismo hombre, pocos años después de su muerte, fue inexplicablemente olvidado (...) En los últimos cincuenta años, sólo unos pocos estudios y artículos (y estos usualmente de origen extranjero) siquiera recuerdan la existencia de este gran sociólogo y filósofo.<sup>1</sup>

Estas palabras forman parte de la introducción de la tesis doctoral de Jean Milet publicada en 1970, que aún hoy constituye la única obra que presenta un desarrollo completo del conjunto del pensamiento de Gabriel Tarde (1843-1904). En realidad, este “olvido” se produjo en Francia pero Tarde siempre gozó de consideración en el ámbito de la sociología y de la psicología social Anglo-Americana. Y no resulta tan “inexplicable” si consideramos que fue funcional a la constitución de la sociología como ciencia en el marco de una ideología positivista de la ciencia y de la sociedad. En su momento, el

---

<sup>1</sup> Milet, Jean, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970, p. 9. Traducción propia. En adelante, cuando se citen obras en lengua extranjera y no se indique traductor, se trata de una traducción propia.

adversario de Tarde fue Émile Durkheim, quien se alzó triunfante con sus *Reglas del método sociológico* (1895) que buscaban “extender el racionalismo científico a la conducta humana” desligándose de todo “antropologismo” o “psicologismo”.

Hoy la obra de Tarde es objeto de una renovada atención. Su redescubrimiento en Francia tuvo lugar en dos etapas. La primera fue contemporánea a la crítica al estructuralismo que podemos situar históricamente en torno al *Mayo Francés* de 1968, año en que Gilles Deleuze publicó *Diferencia y repetición*. La más notoria llegó con el cambio de siglo. Entre 1999 y 2000 se reeditó la obra completa de Tarde. La edición, que estuvo a cargo de un discípulo de Deleuze, Éric Alliez, tuvo muy buena acogida. En 2000 se dedicó una *Revue d'Historie des Sciences Humaines* (No. 3) íntegramente a Tarde, particularmente a sus aportes a la criminología. No faltó la polémica, ya que el propio director de la publicación, Laurent Mucchielli, habló de una *Tardomanía* en sentido despectivo.<sup>2</sup> En 2001, Bruno Latour reconoció a Tarde como un precursor de la ANT o *Actor-Network Theory*.<sup>3</sup>

Según Alliez, es a Deleuze a quien se debe el redescubrimiento más significativo de la obra de Tarde.<sup>4</sup> Esta rehabilitación tiene un capítulo fundamental en el “Homenaje a Gabriel Tarde” que Deleuze y Guattari realizan en *Mil Mesetas*. No obstante, es *Diferencia y repetición* la obra que expresa en todo su alcance esta influencia. Lejos de considerar a la sociología como independiente de la filosofía al modo de Durkheim, Tarde reclamó el derecho a conectar la teoría social con una concepción metafísica del mundo. Como veremos, la *filosofía de la diferencia* de Deleuze puede ser considerada como una

---

<sup>2</sup> Cf. Mucchielli, Laurent, “Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde” en *Revue d'Historie des Sciences Humaines*, Vol. 3, 2000, pp. 161-184.

<sup>3</sup> Cf. Latour, Bruno, “Gabriel Tarde and the End of the Social” en Joyce, Patrick (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, Londres, 2002, pp.117-132.

<sup>4</sup> Cf. Alliez, Éric, “Gabriel Tarde” en Jones, Graham y Roffe, Jon (eds.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 211. Como señala Alliez, también se debe en gran medida a Deleuze el redescubrimiento de la obra de Henri Bergson, cuyo espíritu es muy similar al de la obra de Tarde.

actualización del propio núcleo metafísico de la sociología tardeana. Nuestro trabajo se propone, en primer lugar, presentar los ejes centrales del pensamiento de Tarde<sup>5</sup> y, en segundo lugar, señalar los puntos en los que el pensamiento de Deleuze confluye con éste.

## II

El punto de partida de una exposición del pensamiento de Tarde debe ser la pregunta por la especificidad de su concepción de lo social y su vinculación con lo psicológico. *Las Leyes Sociales*, obra en la que Tarde se propone explicitar el lazo íntimo que une a sus principales obras de sociología general, comienza afirmando que la ciencia consiste en considerar una realidad cualquiera bajo sus tres aspectos: sus repeticiones, sus oposiciones y sus adaptaciones.<sup>6</sup> En lo que concierne específicamente a lo social, la repetición adquiere el carácter de *imitación* –concepto central al que Tarde dedicó *Las leyes de la imitación* (1890)– y la adaptación adquiere el carácter de *invención*. Esta última no es sino “una pregunta seguida de una respuesta”.<sup>7</sup> Pero una pregunta dada tiene miles de respuestas posibles, cada vez más exactas y completas. Por ejemplo, a la cuestión de la necesidad de ver, la naturaleza respondió no sólo con el ojo humano sino también con todos los ojos de insectos, aves, etc.. A cada instante, al trabajar o al hablar, encontramos una necesidad y la satisfacemos. Esta serie de soluciones constituye todas las formas de la actividad humana. Así, advierte Tarde, en el fondo de toda sociedad hay una multitud de pequeñas o grandes respuestas a cuestiones, y una multitud de cuestiones nuevas surgen de esas mismas respuestas. Eso explica que haya un gran número de pequeñas o grandes luchas entre

---

<sup>5</sup> Las obras en la que nos basamos fundamentalmente son *La Oposición Universal* (1897) y *Las Leyes Sociales* (1898) y, en menor medida, *Monadología y Sociología* (1893).

<sup>6</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *Les lois sociales: esquisse d'une sociologie*, Félix Alcan, París, 1898, p. 5.

<sup>7</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p.151.

partidarios de soluciones diferentes, pero también da cuenta del progreso, que se genera por las armonizaciones sucesivas de esas soluciones.

Como señalamos al principio, Latour reconoció a Tarde como un precursor de la Actor-Network Theory.<sup>8</sup> Según Latour, Tarde introdujo en sociología las dos tesis fundamentales de esta teoría: a. que la división entre naturaleza y sociedad es irrelevante para entender el mundo de las interacciones humanas; b. que la distinción micro/macro condena al fracaso cualquier intento de entender el proceso de generación de una sociedad. Estas tesis, sobre todo la segunda, nos remiten a la acusación hecha por la escuela de Durkheim y sus seguidores hasta el día de hoy, según la cual Tarde reduciría lo social a lo psicológico. Veamos cómo se manifiesta esto en *La oposición universal*. Allí la acusación de “psicologismo” parece fundada cuando luego de un recorrido en busca de *oposiciones* que atraviesa la matemática, la física, la biología y que se propone explícitamente la solución del problema social, Tarde afirma que ya en el análisis de lo psicológico “hemos llegado al corazón”<sup>9</sup> del asunto. ¿Cómo se explica este privilegio otorgado al punto de vista psicológico? Tarde responde lo siguiente:

Que no me reprochen –sea dicho al pasar, y respondo a este reproche de una vez por todas– haber absorbido la sociología en la psicología por no crearme obligado, como otros sociólogos, para darle un lugar en las ciencias a esta recién llegada, a negarle a ella todo elemento psicológico y vaciarla de toda sustancia para realzar su originalidad. Yo no busco la piedra filosofal, «la cosa social pura» y purgada, por hipótesis, de toda realidad individual (...) Las cosas sociales son distintas de las cosas

---

<sup>8</sup> Cf. Latour, *op. cit.*, p. 117.

<sup>9</sup> Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle*, edición electrónica a cargo de Diane Brunet realizada sobre *L'opposition universelle*, Félix Alcan, París, 1897. Descargada el 10 de abril de 2013 de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde\\_gabriel/opposition\\_universelle/opposition\\_universelle.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/opposition_universelle/opposition_universelle.html), p. 92.

psicológicas precisamente porque son su síntesis no artificial, su verdadera unión...<sup>10</sup>

¿Cómo se da dicha síntesis? Tarde comienza su análisis de las oposiciones psicológicas advirtiéndole que a pesar de que la psicología ofrece innumerables elementos, las únicas cosas idénticas a sí mismas, los hechos primeros que no podemos descomponer en otros y que por ende son observables de un extremo al otro de la escalera mental son dos: la *creencia* y el *deseo*. Por medio de la creencia, el ser psíquico se incrementa; por medio del deseo, se exterioriza. Creencia y deseo son lo único cuantitativo en la vida psicológica y cualquier oposición que creamos encontrar en este ámbito no hace más que expresar los pares de oposiciones afirmar/negar-deseo/rechazar.

Al llegar al análisis de las oposiciones sociales, Tarde sigue el mismo procedimiento y se pregunta si existe y en caso afirmativo qué es lo realmente cuantitativo social. Su respuesta es que las cantidades sociales son la *verdad* y el *valor*, “las luces” y “las riquezas”. Esta dualidad social, de donde provienen todas las cantidades medidas o no por los estadistas, refleja la dualidad psicológica de creencia-deseo. A la pregunta crucial acerca de qué caracteriza a la verdad y el valor distinguiéndolos de la creencia y el deseo, Tarde responde que el principio de distinción radica en la *comunicabilidad*: las cantidades sociales son compuestas de cantidades psicológicas pero difieren de ellas en virtud de la comunicabilidad de los deseos y las creencias de individuo a individuo. Al acumularse en el individuo la creencia deviene convicción, al expandirse en las masas toma el nombre de verdad. Esto se justifica porque la idea verdadera no es sólo la más propagada, sino la más apta para propagarse universalmente sin riesgo de contradicción. El deseo de una cosa en tanto se acumula en un individuo deviene necesidad especial de esa cosa, y al propagarse en un grupo de personas deviene valor de esa misma cosa. La verdad de una idea en sentido social aumenta en la medida en que la fe en esa idea se propaga en un

---

<sup>10</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p. 177.



número de espíritus de igual importancia social y se fortifica en ellos, y disminuye en el caso inverso. El valor, la utilidad de un producto, aumenta o disminuye en la medida en que el deseo de ese producto se propaga o estrecha. En virtud de esto, el progreso de las riquezas consiste en multiplicar sus intercambios y el progreso de las luces consiste en multiplicar las verdades susceptibles de adicionarse juntas sin contradicción. De aquí se sigue la definición de la verdad como el acuerdo de los conocimientos entre sí, y del valor en tanto adaptación de los productos los unos a los otros.<sup>11</sup>

El minucioso análisis de Tarde del vínculo entre lo psicológico y lo social puede ser resumido en los siguientes términos: por un lado, las dualidades al nivel social se explican por la dualidad creencia-deseo y, por otro, sin las relaciones sociales las fuerzas de desear y de creer serían en sí mismas estériles. Sin embargo, y esto es lo más importante, lo social no constituye un orden más complejo que lo psicológico individual. Aunque las oposiciones psicológicas sean reales, ellas se resuelven en productos sociales que no son antitéticos. Pero Tarde advierte que hay que entender los *cambios* sociales detalladamente mientras suceden para poder comprender los *estados* sociales, y no a la inversa.<sup>12</sup>

Ahora bien, este tipo de estudios de campo “micro-sociológicos” que Tarde propone no parten de ninguna *epojé*, sino, por el contrario, de conjeturas audaces. El epígrafe de *Monadología y sociología* es clave: *Hypotheses fingo*, en una velada referencia a la célebre fórmula de Newton *Hypotheses non fingo* o “no simulo hipótesis”. Justamente, la audaz conjetura ontológica de Tarde que fundamenta su énfasis en lo micro y en el proceso es que la ley de oposición, repetición y adaptación es la tendencia a pasar mediante una amplificación progresiva desde un infinitesimal relativo hacia un infinito relativo y, por ende, a contribuir al florecimiento de la variación en todos ámbitos y todos los niveles.

---

<sup>11</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *op. cit.*, pp. 179-180.

<sup>12</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *Les lois sociales*, ed. cit., p. 154.

En términos de *La oposición universal*, la vida apunta hacia la totalidad; más precisamente, busca dos fines al mismo tiempo: poseer todo y poseer totalmente cada cosa.<sup>13</sup> Para alcanzar estos fines la vida cuenta con diversos modos de adquisición, que emplea sucesiva o simultáneamente. Comienza por el organismo unicelular –cuya forma esférica según Tarde expresa ya su avidez infinita– y continúa con la ascensión vegetal o la locomoción animal y con el alma, que son todas adaptaciones al medio pero que no se explican solamente por la acción de fuerzas externas sino principalmente por la tendencia interna de la vida a poseer todo. La vida, entonces, tiene dos fuentes de variación: una continua y secundaria, la adaptación, y otra intermitente y capital, la fecundación. El hecho de que, en lugar de marchar siempre hacia adelante mediante la repetición y la multiplicación, la vida presente oposiciones, tanto en su organización simétrica (estructura bilateral de los individuos) como en el equilibrio estable de las variedades opuestas, se explica por su tendencia a poseer cada cosa totalmente. La adaptación, con la que Spencer quería explicar todo, es entonces medio pero no fin: “El ser vivo no tiende a apropiarse al mundo sino a apropiarse del mundo”.<sup>14</sup>

Para Tarde dicho impulso vital hacia la adquisición también explica que en nuestras creaciones teóricas a menudo caigamos en la “trampa de la simetría”<sup>15</sup> que nos lleva a plantear falsas oposiciones para satisfacer la necesidad de posesión, ya que si no hubiera nada simétrico u opuesto en el universo, no habría nada intelectualmente totalizable. Tarde señala que lo propio de las distinciones puramente lógicas, a menudo útiles pero artificiales, es crear falsos contrastes. Y en cada ámbito que examina se dedica a denunciar las falsas oposiciones y detectar las verdaderas, fiel a su idea de que la ciencia progresa mediante el esfuerzo por sustituir las falsas oposiciones, repeticiones y adaptaciones por verdaderas, y las verdaderas pero vagas por unas cada vez

---

<sup>13</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle*, ed. cit., p. 77.

<sup>14</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p. 80.

<sup>15</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p. 79.

más precisas.<sup>16</sup> En filosofía, han caído en esta trampa de la simetría, entre otros, Kant y Hegel. Del primero dice Tarde:

Ni siquiera en un cuartel, en un libro bancario, todo está tan sabia y complejamente ordenado como en la *Crítica de la Razón Pura*. Nada más artificial que muchas de sus antinomias, su división en categorías, su seccionamiento del espíritu en compartimientos, y en general toda su obra. Llevó su pasión de orden hasta el extremo de componer una obra entera para rimar con otra. Para rimar con la *Estética trascendental* era necesaria a cualquier precio la *Lógica trascendental*; la *Crítica de la Razón Pura* exigía absolutamente la *Crítica de la Razón Práctica*.<sup>17</sup>

Y sobre el segundo pregunta:

¿Qué hay más geoméricamente trazado, más metódicamente deducido y más titánicamente ambicioso que la *Ética* de Spinoza si no es el sistema de Hegel, que se destaca en la fabricación de falsas nociones, como se hacen en arquitectura falsas ventanas, para completar los marcos de sus tríadas?<sup>18</sup>

Para Tarde “yo” y “no-yo” no son verdaderos opuestos, porque un yo es delimitado por todo lo que es no-yo, pero sólo se opone realmente a otro yo, a un contra-yo amado u hostil. Asimismo, la vida o el espíritu no se oponen a nada sino que son en sí mismos totalidades infinitas dentro de las cuales aparecen y desaparecen millones de oposiciones sin cesar. Lo que define a las verdaderas oposiciones no es el sentido de mutuo complemento (idea de acuerdo) ni de mutua delimitación (idea de diferencia simple) sino el de neutralización o equilibrio recíproco. Se sigue que los términos de una oposición deben ser positivos. Por ejemplo, ácido y base se oponen

---

<sup>16</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *Les lois sociales*, ed. cit., p. 13.

<sup>17</sup> Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle*, ed. cit., p. 78.

<sup>18</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p. 79.

verdaderamente, pero no así movimiento y reposo. Además, en última instancia toda oposición se explica por una adaptación, que a su vez, como vimos, se explica por la tendencia de lo vivo a apropiarse del mundo.

Socialmente, el punto de partida infinitesimal es el cerebro humano, la célula del cerebro donde se produce, por una interferencia de rayos imitativos venidos del exterior, una contradicción entre dos creencias o dos deseos. Tal es la oposición social elemental, principio de las guerras, del mismo modo que la repetición social elemental es el hecho individual del primer imitador, que da lugar a un inmenso contagio de moda. Por su parte, la adaptación social elemental es la invención individual destinada a ser imitada, es decir, la interferencia dichosa de dos imitaciones en un solo espíritu y la tendencia de esa armonía interior a exteriorizarse y a acoplarse a otras invenciones, de modo que, por armonizaciones sucesivas de armonías, se eleven esas grandes obras colectivas del espíritu humano: una gramática, una teología, una enciclopedia, una organización del trabajo, una estética, una moral, una constitución.

Durkheim no considera a estas obras monumentales *funciones* de las personas sino sus *factores*, que existen independientemente de ellas y las gobiernan despóticamente. Tarde reconoce que una vez hechas, estas realidades sociales se les imponen a los individuos, pero pretende explicar tanto su génesis como el modo en que se imponen, que no siempre es por coerción sino más bien por sugestión o persuasión. En el caso de la gramática, por ejemplo, afirma en *Monadología y sociología* que el elemento social es en realidad la gente que habla con diferentes acentos, entonaciones, voces, gestos, el verdadero caos de heterogeneidades discordantes a partir de los cuales son configurados algunos hábitos generales que luego son formulados mediante leyes gramaticales.<sup>19</sup> Como observa Latour, contra todo argumento en términos de estructura más allá de los actos de habla, Tarde imagina una

---

<sup>19</sup> Cf. Tarde, Gabriel, *Monadología y sociología*, trad. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 74.

especie de socio-lingüística, en la que la estructura es sólo uno de los elementos repetitivos, simplificados, rutinizados, de uno de los locutores que ha logrado incluir su tradición local en un idioma general.<sup>20</sup>

No obstante, la estandarización no es un peligro ni aquí ni en ningún otro ámbito, ya que inmediatamente da lugar a una nueva diferencia. En este ejemplo lingüístico, en la medida en que permiten comunicarse a varios locutores, las leyes gramaticales los ayudarán a encontrar giros específicos en las frases, un nuevo tipo de discordancia. Y esas leyes tendrán mucho más éxito en diversificar las mentes que en estandarizar los hábitos, sólo lograrán servir de ocasión para generar más diferencias. Según una fórmula de *Monadología y sociología*, “existir es diferir”.<sup>21</sup> Pero esta conclusión capital no debe llevarnos a confundir diferencia con oposición: en contra de las teorías de darwinismo social, Tarde sostiene que la vía del progreso no es la oposición sino la adaptación constante. En este sentido afirma:

Se suele pensar que el día que se cese de luchar, de combatir, de discutir, no habría progreso posible. ¿Es esto verdad? No. (...) Una lengua progresa cuando un nuevo modo de expresión se agrega sin sustituir a los precedentes; (...) una religión progresa cuando nuevos doctores y nuevos santos insertan en ellas dogmas y ejemplos que fortifican el sistema de antiguos dogmas o la finalidad general del culto y de la moral religiosa; y no ha sido a esto a lo que han contribuido los ríos de sangre vertidos en las guerras de religión. Una ciencia progresa cuando una nueva verdad de experiencia o de observación, que confirma las otras y se les une, hace su aparición; por grandes que sean los nombres de Descartes, Newton y Leibniz, no son las largas polémicas de los cartesianos o newtonianos (...) lo que hace que la ciencia progrese, esto sucede cuando una nueva verdad de experiencia se añade y confirma las anteriores (...) Es el descubrimiento de hechos, que pone fin a esas

---

<sup>20</sup> Cf. Latour, Bruno, *op. cit.*, p. 82.

<sup>21</sup> Tarde, Gabriel, *Monadología y sociología*, ed. cit., p. 73.

discusiones, lo que viene a aumentar el tesoro secular de verdades demostradas. (...) El progreso en todos los géneros no es fruto de la lucha, de la competencia o la discusión, sino de la serie de buenas ideas aparecidas en cerebros ingeniosos y apropiadas para su tiempo.<sup>22</sup>

Esta afirmación no sólo es válida en el caso del lenguaje, de la religión o de las ciencias, sino que cobra todo su significado en relación al objetivo general de *La oposición universal*, que es encontrar una solución a la oposición social más grandiosa y peligrosa, es decir, la guerra. Tarde busca mostrar que ella no es necesaria y que es contraproducente al progreso, ya que la oposición de unos contra otros sólo conduce a la neutralización recíproca de los esfuerzos. En cambio, la acumulación de los esfuerzos a través de la invención y la imitación es lo que conduce el mundo.

Hacer coexistir a un gran número de creencias y deseos diversos y entre los cuales hay muchos contrarios; paliar esta oposición o convertirla en colaboración superior: tal es el problema social. En todas las épocas y países se ha buscado su solución. Pero ahora se trata de realizar con plena conciencia la obra inconsciente del pasado. Lo primero sería investigar, precisar, delimitar las verdaderas oposiciones de deseos y creencias, ver en qué condiciones se producen, de qué clases son, y, una vez conocidas sus causas, actuar sobre ellas.<sup>23</sup>

La investigación de esos deseos y creencias sociales e individuales conduce a Tarde hacia un nivel aún más micro. Así, la conclusión de *Las leyes sociales* es que todo lo que constituye el universo visible proviene de lo invisible, de lo infinitesimal y es probable que todo retorne allí. ¿Qué razón tenemos para juzgar *a priori*, sin ningún conocimiento del mundo elemental, que el mundo visible es el teatro del pensamiento y la sede de todos los fenómenos? ¿Cómo podemos suponerlo, cuando vemos a cada instante surgir un ser individual,

---

<sup>22</sup> Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle*, ed. cit., pp. 192-195.

<sup>23</sup> Tarde, Gabriel, *op. cit.*, p. 226.

con su propia fisonomía, de un óvulo fecundado, de una parte del óvulo que va a esfumarse a medida que intentemos verla más de cerca hasta no sabemos qué punto inimaginable? ¿Cómo juzgar a este punto, fuente de tal diferencia, como indiferenciado? Para Tarde la pretendida *ley de inestabilidad de lo homogéneo* es falsa y ha sido imaginada justamente para conciliar la evidencia de la diversidad fenoménica con la creencia en la indiferenciación de lo indistinto a nuestros ojos. La verdad es que sólo lo heterogéneo es inestable. Y algo mucho más importante que un simple aumento de la diferencia se realiza allí incesantemente: la diferenciación de la propia diferencia.

A la concepción corriente del universo como formado por un polvo infinito de elementos en el fondo similares, de donde la diversidad habría surgido no se sabe cómo, me permito oponer mi concepción del universo como la realización de una multitud de virtualidades elementales, cada una caracterizada y ambiciosa, conteniendo en sí su universo distinto [aquí Tarde remite en una nota al pie a *Monadología y sociología*]. Fracasan infinidad más de proyectos elementales que los que se desarrollan, y es entre los programas rivales, entre los sueños en competencia, antes que entre los seres, que se libra la gran batalla por la vida, eliminadora de los menos adaptados. De suerte que el subsuelo misterioso del mundo fenoménico también sería rico en diversidades, pero en diversidades otras que el nivel de las realidades superficiales (...) los vínculos entre repetición, oposición y adaptación son fácilmente inteligibles cuando consideramos (...) que las tres colaboran al florecimiento de la variación universal bajo sus formas individuales más elevadas y también las más profundas.<sup>24</sup>

En la conclusión de *La oposición universal*, Tarde esboza una sugerencia sobre el sentido de esta incesante variación:

---

<sup>24</sup> Tarde, Gabriel, *Les lois sociales*, ed. cit., pp. 163-165.

A cada instante cada uno de nosotros, seres efímeros, entre sus amores y sus combates, atraviesa un estado singular, único, disfruta un placer que no disfrutará jamás, o sufre un padecimiento inaudito, desconocido para cualquier otro ser y para sí mismo. Esto es, no ha sido, no será, ¡y parece ser la razón de ser todo eso que se repite, se adapta y se opondrá! Y, a través de esto, se persigue algo inaccesible, una plenitud, una totalidad, una perfección, platónica pasión de toda alma y de toda vida. La búsqueda de lo imposible a través de lo inútil: ¿será realmente esta la última palabra de la existencia? <sup>25</sup>

### III

Como mencionamos al comienzo, la recuperación del pensamiento de Tarde luego de un prolongado olvido en Francia se debió en gran medida a Deleuze, quien atribuyó al sociólogo la propia fórmula con la que tituló su tesis doctoral y tal vez su obra fundamental: *Diferencia y repetición*. En su Introducción, Deleuze recalca que “nadie mejor que Tarde supo elaborar una nueva dialéctica descubriendo en la naturaleza y en el espíritu el esfuerzo secreto por instaurar una adecuación cada vez más perfecta entre la diferencia y la repetición”.<sup>26</sup> En una nota al pie aclara un poco más cómo es esta dialéctica “muy diferente de la de Hegel”:

Toda la filosofía de Tarde se funda sobre las dos categorías de diferencia y repetición: la diferencia es a la vez el origen y el destino de la repetición, en un movimiento cada vez más «potente e ingenioso», que tiene «cada vez más en cuenta los grados de libertad». Tarde pretende sustituir en todos los campos la oposición por esta repetición diferencial y diferenciante.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle*, ed. cit., pp. 230-231.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, p. 56.

<sup>27</sup> *Ibid.*



Sin embargo, como vimos antes, Tarde considera que son *tres* las leyes que gobiernan toda realidad: repetición, oposición y adaptación. ¿Está justificada su reducción a las dos categorías de “diferencia” y “repetición”? Creemos que sí, y que se basa en una comprensión profunda de la dinámica que tienen esas tres categorías en la ontología tardeana. A pesar de lo que sugiere el título de la obra, en *La oposición universal* Tarde muestra que en todos los ámbitos la oposición juega un rol menor, eminentemente conservador y escasamente productivo, y en muchos casos incluso contraproducente, mientras que la repetición es lo que produce variaciones o diferencias. Asimismo, Tarde discute la tesis de Spencer que pretende reducir todo a la adaptación demostrando que toda adaptación da lugar a una nueva repetición y diferenciación. Si bien las fuerzas externas juegan cierto rol en el desarrollo de las formas vivas, más importante aún es su impulso interno hacia la adquisición.

En el capítulo 4 de *Diferencia y repetición*, en el marco de su crítica a la concepción de la lengua como un sistema de diferencias puramente negativas, Deleuze vuelve a mencionar en una nota al pie esta maniobra de Tarde en *La oposición universal* y aquí queda claro por qué es legítimo describir su ontología en términos de repetición y diferencia. Destaca que nadie fue más lejos que Tarde en una clasificación de las oposiciones válidas para todo dominio y que fue el único que supo extraer una consecuencia de tal clasificación: la oposición no es autónoma ni un máximo de diferencia, sino tan sólo una repetición mínima en relación con la diferencia misma. Por eso Tarde reconoció a la diferencia como la realidad de un campo múltiple virtual y buscó determinar los microprocesos en todos los dominios, considerando a las oposiciones sólo como resultados sumarios o procesos agrandados y simplificados.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Gilles, Deleuze, *op. cit.*, p. 308.

Esta dinámica es descrita con mayor extensión en una nota al pie luego de la segunda mención a Tarde en *Diferencia y repetición*. Se trata del capítulo 2, donde Deleuze explora el vínculo entre repetición y diferencia, en un párrafo cuya idea central podemos resumir con su fórmula: “la diferencia habita la repetición”.<sup>29</sup> La dialéctica de Tarde mostraría, según Deleuze, cómo la repetición “material y desnuda”, la que se dice de lo mismo, no es más que una envoltura exterior para un núcleo de diferencias y de repeticiones internas más complicadas. En términos deleuzianos, esta dialéctica es de “la repetición como el diferenciante de la diferencia”.<sup>30</sup> Vale la pena citar dicha nota al pie en extenso:

La de Gabriel Tarde, una de las últimas grandes filosofías de la Naturaleza, heredera de Leibniz, se desenvuelve en dos planos. En el primero, pone en juego tres categorías fundamentales que rigen todos los fenómenos: repetición, oposición, adaptación (*Les lois sociales*, Alcan, 1898). Pero la oposición es tan sólo la figura bajo la cual una diferencia se distribuye en la repetición para limitar a esta y abrirla a un nuevo orden o a un nuevo infinito; por ejemplo, cuando la vida opone sus partes de a dos, renuncia a un crecimiento o multiplicación indefinidos para formar todos limitados, pero gana de este modo un infinito de otra clase, una repetición de otra naturaleza, la de la generación (*L'opposition universelle*. Alcan, 1897). La adaptación misma es la figura bajo la cual corrientes repetitivas se cruzan y se integran en una repetición superior. Hasta el punto de que *la diferencia aparece entre dos tipos de repetición*, y de que cada repetición supone una diferencia del mismo grado que ella (la imitación como repetición de una invención, la reproducción como repetición de una variación, la irradiación como repetición de una perturbación, la sumatoria como repetición de un diferencial... (cf. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890). Pero, en un plano más profundo, es más

---

<sup>29</sup> Gilles, Deleuze, *op. cit.*, p.127.

<sup>30</sup> Gilles, Deleuze, *op. cit.*, p.128.

bien la repetición quien es «para la diferencia». Porque ni la oposición, y ni siquiera la adaptación, manifiestan la figura libre de la diferencia: la diferencia «que no se opone a nada y que no sirve para nada», como «fin final de las cosas» (*L'opposition universelle*, pág. 445). Desde este punto de vista, *la repetición está entre dos diferencias*, y nos hace pasar de un orden de la diferencia a otro: de la diferencia externa a la diferencia interna, de la diferencia elemental a la diferencia trascendente, de la diferencia infinitesimal a la diferencia personal y monadológica. La repetición es, pues, el proceso por el cual la diferencia no aumenta ni disminuye sino que «va difiriendo», y «se da por meta a sí misma» (cf. «Monadologie et sociologie» y «La variation universelle», en *Essais et mélanges sociologiques*, Maloine, 1895). (...) Tarde sustituye la alternativa entre datos impersonales o Ideas de los grandes hombres, por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las interferencias entre corrientes imitativas. *Lo que Tarde instaure es la microsociología*, que no se establece necesariamente entre dos individuos sino que está ya fundada en un solo y mismo individuo (por ejemplo, la vacilación como «oposición social infinitesimal» o la invención como «adaptación social infinitesimal»; Cf. *Les lois sociales*). Utilizando este método, procediendo por monografías, se mostrará de qué modo la repetición suma e integra las pequeñas variaciones, siempre para desgajar lo «diferentemente diferente» (*La logique sociale*, Alcan, 1893). El conjunto de la filosofía de Tarde se presenta así: una dialéctica de la diferencia y de la repetición que funda sobre toda una cosmología la posibilidad de una microsociología.<sup>31</sup>

Finalmente, en el homenaje que Deleuze y Guattari rinden a Tarde en *Mil Mesetas* en el marco de su desarrollo del concepto de micropolítica, recuerdan que su obra fue durante mucho tiempo olvidada porque había sido aplastado por Durkheim en una polémica tan dura y del mismo tipo que la que sostuvieron Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire en el ámbito de la biología. En

---

<sup>31</sup> Gilles, Deleuze, *op. cit.*, pp. 128-129.

ella Tarde objetaba que las representaciones colectivas que los durkheimianos tomaban por objeto de estudio suponían lo que había que explicar, a saber, la similitud de millones de hombres. De ahí que Tarde se interesase más por el mundo del detalle y, según los autores, sus mejores páginas son aquellas en las que analiza una minúscula innovación burocrática, lingüística, etc. Deleuze y Guattari admiten que en una primera aproximación, esto parece reducirse a una psicología o interpsicología –como pensaron los durkheimianos–, ya que una microimitación parece ir de un individuo a otro. No obstante, comprenden que en un nivel más profundo, ella se relaciona con un *flujo*. Así, la imitación es la propagación de un flujo, la oposición es la binarización de los flujos, la invención es una conjugación o una conexión de diversos flujos. Destacan que un flujo, según Tarde, es creencia o deseo, los dos aspectos de todo agenciamiento. Las creencias y los deseos son la base de toda sociedad, porque son flujos, y como tales cuantificables, verdaderas cantidades sociales, mientras que las sensaciones son cualitativas, y las representaciones, simples resultantes. En términos de Deleuze y Guattari, en la microsociología inventada por Tarde

la diferencia no se establece entre lo social y lo individual, sino entre el dominio *molar* de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio *molecular* de las creencias y de los deseos, en el que la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido, puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobreencodificables por significantes colectivos”.<sup>32</sup>

Si las citas de *Diferencia y repetición* ofrecen una admirable síntesis de la metafísica de Tarde, el homenaje a Tarde de *Mil Mesetas* es una síntesis igualmente admirable de su aporte a la sociología. Es que Tarde sin duda

---

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 223.

resultó *constitutivamente* inspiracional para Deleuze. Alliez lo expresó del siguiente modo:

Es como si *sólo en cuanto Tardeano* Deleuze hubiera podido, y tenía que, presentar las condiciones renovadas para una *filosofía de la diferencia* en denuncia a la dialéctica que presenta una parodia de la diferencia mediada por la representación. Condiciones que exploraría, junto con Félix Guattari, a través de una política del deseo, bajo el aspecto de una *biopolítica de las multiplicidades y del devenir*.<sup>33</sup>

Para resumir, podemos afirmar que Tarde y Deleuze convergen en diversos puntos:

1. Ambos critican ciertas concepciones de su época –del positivismo y del estructuralismo, respectivamente– para las cuales resulta imprescindible establecer una demarcación entre esferas y, por ende, entre disciplinas para entender ciertos fenómenos. Como vimos, Tarde desafió al positivismo al unir psicología, sociología y metafísica. Por su parte, si bien Deleuze defendió junto con Guattari la especificidad de la filosofía como creadora de conceptos, siempre buscó los encuentros con problemas de otros ámbitos. Las fuentes de Tarde en *La oposición universal* y de Deleuze en *Diferencia y repetición* sorprenden por su extrema diversidad (y también, claro, por la erudición que suponen) si uno se acerca a esas obras pensando que tratan exclusivamente de sociología o de filosofía.

2. Ambos se oponen a la dialéctica hegeliana, o al menos a cierta comprensión de ésta según la cual no sería más que un compendio de grandes oposiciones abstractas y estáticas. Ellos en cambio describen una compleja dialéctica de repetición y diferencia que busca dar una explicación inmanente de la génesis de los fenómenos singulares.

---

<sup>33</sup> Alliez, Éric, *op. cit.*, p. 212.

3. Ambos privilegian un nivel de análisis *molecular* en términos de Deleuze-Guattari o *infinitesimal* en términos de Tarde, en el que el individuo como tal sólo surge como una siempre provisoria integración de infinitos flujos. Como vimos, Tarde llega incluso a proponer la existencia de un ámbito de *virtualidades* caracterizadas que darían cuenta de los fenómenos. Dicho ámbito será investigado en extenso por Deleuze.

## PENSAMIENTO Y AZAR: CONTINGENCIAS DE UNA ESCRITURA

### EXPERIMENTAL

María de los Ángeles Ruiz (UBA)

*Las fuerzas que se trata de hacer pensables y que ocupan el “reverso” de la representación – razón por la cual es preciso revertirla o pervertirla para captarlas – son algo así como los latidos inaudibles de ese tiempo excéntrico con respecto al “ahora” que solamente anida en los intersticios de pulso crónico del tiempo del mundo y de la historia universal, un tiempo que sólo puede sentirse precisamente a contratiempo o a destiempo, sólo como intempestivo o heterócrono. La fuerza es lo trascendental anclado en la cosa misma, la deformación virtual que caracteriza a lo real y que es irreductible a lo empírico.*

José Luis Pardo

La obra *Drame* de Philippe Sollers, referenciada en *Diferencia y repetición* (capítulo 4: “*Síntesis ideal de la diferencia*”) nos transporta a la experiencia de una escritura cuestionante e imperativa (así es caracterizada por Deleuze). Deviene interesante exaltar las ligazones de este estilo de escritura con la imagen de pensamiento que, como forma de vida, Deleuze encuentra en el contexto de los escritores modernos.

Sollers en *Drame* nos remonta hacia un tiempo vivido por el cuerpo que desvelado, intangible a la rememoración, a la significación, es a la vez absoluto e impersonal. El despertar en Sollers, que se cruza con el desvelamiento, transcurre en un tiempo complejo, es un despertar que perdura en su nacimiento. Quien narra por momentos parece encontrarse en el relato y al

mismo tiempo parece ser derribado de él en una situación donde la identidad es cuestionada.

Transformación, mutación del sujeto, ideas que surgen, interrogantes que parecen desembarcar en el ámbito de la fenomenología, aquel que nos conduce a las cosas mismas, a un deseo de interrogar lo que pudiera llegar a ser un “ego trascendental”, introducido corporalmente en determinada situación. Un yo que se busca a sí mismo desconociendo al mismo tiempo si eso no es ni el cómo, ni el cuándo.

El sujeto se presagia como experiencia física antes de tener claridad acerca de quién es. Su cuerpo emerge perplejo ante su propia identidad y ante todo aquello que se le aparece y que parece restituirlo a aquella malograda vida biológica. En otras palabras, deviene una pugna en el tiempo y en el espacio. Quien habla se desdibuja, se re-transforma constantemente, convirtiéndose el texto mismo en un disparador de sentidos. “Je suis donc perpétuellement en retard par rapport à moi – mais aussi perpétuellement libre de susciter l’aventure”.<sup>1</sup>

Escribir, contar, relatar parecen en *Drame* acciones que se autoexcluyen por momentos; y es que ese mismo contar parece trasladarse al hecho mismo de vivir con un “yo” que emerge como un otro intentando constantemente reconstruirse a través de una escritura disruptiva que remite a la relación con el cuerpo.

La búsqueda de la verdad es la aventura propia de lo involuntario. El pensamiento no es nada sin algo que fuerce a pensar, sin algo que lo violente. Mucho mas importante que el pensamiento es «lo que da a pensar»; mucho más importante que el filósofo, el poeta.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Estoy entonces perpetuamente atrasado respecto a mí –pero también perpetuamente libre para provocar la aventura”. Sollers, Philippe, *Drame*, du Seuil, París, 1965.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972.



En *Drame* Sollers marca la imposibilidad de univocidad de sentido, el vacío invade la escena y lo lleva al abismo de un escenario matizado y suavizado por los signos, donde la narración excluye la posibilidad del pensamiento, como si se pudiera transcurrir ignorando el velo que nos hace aceptar la existencia misma.

Une attente et une répétition neutres, sur place. Traces de temps perdu. Savoir gaspillé. Manœuvres subtiles, subtilement retranchées en arrière de ce vide calme, point zéro du silence. Volonté refermée, crispée. Je dois faire semblant d’obéir, me laisser couler, me laisser stupéfier – ne pas prendre l’ennemi de front (Il n’attend que cela pour redoubler son emprise) Faire semblant d’être suspendu à ce manque blanc de pensée: roue lente, sans forme...Tel est le combat, très au fond, muet.<sup>3</sup>

Como lector se requiere una estrategia de desciframiento ya que nada se plantea, los fracasos merodean y por momentos configuran la escritura misma. Surge el interrogante acerca de la posibilidad de reunir el sujeto que piensa y el sujeto que habla. El sujeto emerge como pregunta, como mutación. Su cuerpo se manifiesta como dudando de la identidad de aquel que encuentra allí y que intenta llegar a reunir esa falla de la vida biológica. Es por ello que la escritura en *Drame* se percibe como explosión, como fragmentación.

Je te cherche à l’intérieur. J’efface peu à peu ma présence, celle qui maintenant me forcerait à prendre appui sur non autre que moi, celui qui croirait être ailleurs, c’est-à-dire dans ce que cette page pourrait montrer:

---

<sup>3</sup>“Una espera y una repetición neutras, en el mismo lugar. Huella del tiempo perdido. Saber desperdiciado. Maniobras sutiles, sutilmente lanzadas de regreso en esta calma vacía, punto cero del silencio. Voluntad encerrada, crispada. Tengo que hacer como que obedezco, dejarme fluir, dejarme sorprender –no enfrentar al enemigo de frente (es lo que él está esperando para redoblar su misión). Hacer como que estoy suspendido en esta falta blanca de pensar: rueda lenta, sin forma... Ese es el combate, muy al fondo, mudo”. Sollers, Philippe, *op. cit.*, p. 50.

non... (tous est la, en marge, passés les limites du papier: lève les yeux, regarde...): non. De nouveau la véritable histoire? Non.<sup>4</sup>

En *Diferencia y repetición* Deleuze se compromete con la noción de un campo trascendental sin yo y sin sujeto. Un movimiento sin medida, tal como es descrito el movimiento del pensamiento en tanto movimiento imposible de representar. Para llegar a este estadio Deleuze perturba la representación, invierte sus condiciones de posibilidad.

Hemos opuesto la representación a una formación de otra naturaleza. Los conceptos elementales de la representación son las categorías definidas como condiciones de la experiencia posible. Pero estas son demasiado generales, demasiado amplias para lo real. La red es tan laxa que deja escapar hasta los peces de mayor tamaño. No es extraño entonces, que la estética se escinda en dos campos irreductibles: el de la teoría de lo sensible, que no conserva de lo real más que su conformidad con la experiencia posible, y el de la teoría de lo bello, que recoge la realidad de lo real en tanto se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado, y que difieren en naturaleza de las categorías: ambos sentidos de lo estético se confunden, hasta el punto que el ser de lo sensible se refleja en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación.<sup>5</sup>

Y es que el sujeto cumple una función de individuación en el marco de una filosofía que no es más que la proliferación de las multiplicidades, que no remiten a ningún sujeto como unidad previa. La noción de singularidad ocupa el lugar de la universalidad.

---

<sup>4</sup> “Yo te busco en el interior. Borro poco a poco mi presencia, la que ahora me obligaría a apoyarme en mí y en ningún otro, el que creería estar en otra parte, es decir, en aquello que esta página podría mostrar: no... (todo está allí, en el margen, más allá de los límites del papel: levanta los ojos, mira...): no. ¿Otra vez la verdadera historia? No”. Sollers, Philippe, *op. cit.*, p. 46.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 117.

Por ello, las Ideas que se desprenden de los imperativos, lejos de ser las propiedades o atributos de una sustancia pensante, no hacen sino entrar y salir por esa fisura del Yo, que siempre hace que otro piense por mí, otro que debe ser él mismo pensado. Lo primero en el pensamiento es el robo.<sup>6</sup>

En *¿Qué es la filosofía?* al desentrañar los componentes intensivos que caracterizan al concepto filosófico, Deleuze se pregunta: “¿en qué consiste la posición del Otro, que el otro sujeto “ocupa” cuando se me presenta como objeto especial, y que ocupo yo a mi vez como objeto especial cuando me presento a él? En esta perspectiva, el Otro no es nadie, ni sujeto ni objeto”.<sup>7</sup>

Tarea ciega, errática, problemática, la mayoría de las veces errada. El error es rescatado por Deleuze en tanto estructura del pensamiento y no como una aventura fallida que puede aparecer al pensamiento.

...la necesidad sólo puede ser una determinación empírica que remite a la psicología o a la anécdota – o aun peor, a la polémica y a las injurias - y a las farsas como género pseudoliterario particularmente execrable. ¿Cómo es posible la necesidad y no el error?... La necesidad no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma.<sup>8</sup>

En el ámbito deleuziano algo ha cambiado, tanto en el orden de los conceptos, y con ello a los problemas y tensiones a los que debería responder.

Pensar deviene una aventura, donde quien lleva a cabo la experimentación es un aventurero que enfrenta el caos pero de modo siempre divergente a otros pensamientos. “Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 301.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 22.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 232.

destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad, y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco es lo que empieza.<sup>9</sup>

A partir de la obra de arte moderna, Deleuze anuncia el abandono de la representación para dar lugar a un perspectivismo que no implica en sí mismo diferentes perspectivas, sino que deviene la necesidad de hacer corresponder a cada perspectiva una obra de arte independiente. “Lo que cuenta es la divergencia de series, el descentramiento de los círculos, el ‘monstruo’”.<sup>10</sup> Si pensar es crear pensar no puede ya definirse por fundar. “Una obra, en general, es un problema nacido del imperativo, tanto más perfecta y total en una sola jugada, cuanto el problema está mejor determinado progresivamente como problema.”<sup>11</sup>

El proyecto deleuziano busca delinear otra imagen del pensamiento que toma una distancia abrupta con toda idea de fundamento y se sitúa en el programa genealógico de Nietzsche. De esta manera Deleuze fuerza la separación de erradas y tramposas imágenes que el pensamiento posee de sí mismo. “El simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es- el “ente” -en tanto que el eterno retorno es la potencia del Ser (lo informal)...el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición”<sup>12</sup>. Nietzsche ya había conducido a la conciencia hacia una necesaria modestia, tratándola como un síntoma de un proceso de transformación, pensándola, de esta manera como una región del yo que se ve afectada por el mundo externo.

Deleuze despliega la meta de la filosofía de Nietzsche:

Liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas. Y esto implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende el

---

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 112.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 118.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 300.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 115.

pensamiento, una reincorporación del propio principio genealógico, una “transmutación”. Desde hace mucho no hemos dejado de pensar en términos de resentimiento y de mala conciencia. No hemos tenido otro ideal que el ideal ascético. Hemos opuesto el conocimiento a la vida, para juzgar la vida, para hacer de ella algo culpable, responsable y erróneo. Hemos hecho de la voluntad algo malo, atacado por una contradicción original: decíamos que había que rectificarla, frenarla, limitarla e incluso negarla, suprimirla.<sup>13</sup>

“Imagen del pensamiento” nos remonta en el contexto deleuziano a una manera diferente de pensar, nos conduce a un plano de inmanencia o de consistencia, dado que al hablar de esta imagen nos remontamos a un escenario posterior, a un plano presupuesto a través del cual la imagen del pensamiento no es más que la imagen que se da a sí mismo de lo que implica pensar. De esta forma Deleuze estaría recuperando lo que Nietzsche desplegaba como los pensamientos más altos, eso es, los pensamientos que se ubican más allá del modelo de asimilación o adecuación.

Entonces, la necesidad plateada hacia el encaminarse hacia una nueva imagen del pensamiento se une con el azar en tanto opuesto a toda idea de linealidad y continuidad y como afirmación de la relación de las fuerzas en su conjunto. Y es Nietzsche quien identifica el azar con lo múltiple, con lo fragmentario haciendo de esta manera del azar una afirmación. “Los problemas o Ideas, emanan de imperativos de aventura o de acontecimientos que se presentan como preguntas.”<sup>14</sup>

Situarnos en el plano de inmanencia implica indefectiblemente ir más allá de la lógica proposicional o del juicio de verdad. En *¿Qué es la filosofía?*, pensar no es más que inventar nuevas posibilidades de vida: nuevas formas de pensar y de sentir. Es la vida y su transcurrir a modo de fuerzas de vida no – biologicistas, la que permitirá juzgar nuestros discursos.

---

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, pp. 54-55.

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 298.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze define al inconsciente como diferencial e iterativo, serial y problemático; en otras palabras, la estructura del inconsciente es cuestionante y problematizante, se entrama en el disfraz.

La muerte (...) está presente en lo viviente, como experiencia subjetiva y diferenciada, provista de un prototipo. No responde a un estado de materia, sino por el contrario, a una pena, forma que ha abjurado de toda materia – la forma vacía del tiempo – Porque la muerte no se reduce a la negación, ni a lo negativo de oposición (...) No es ni la limitación de la vida mortal por la materia, ni la oposición de una vida inmortal con la materia lo que da a la muerte su prototipo. La muerte es más bien la forma última de lo problemático, la fuente de los problemas y las preguntas, la marca de su permanencia de todas respuestas; el “¿dónde?”, “¿cuando?” que se designa ese (no) – ser en el que se nutre toda afirmación.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 177.

## EL DEVENIR DE LAS CIVILIZACIONES EN EL PENSAMIENTO DE TOYNBEE Y SU RELACIÓN CON LA ONTOLOGÍA DELEUZIANA

Rafael Mc Namara (UBA)

### ¿Historia o devenir?

Uno de los procedimientos habituales en la obra deleuziana es el uso de autores desconocidos u olvidados, que de esta manera reaparecen en la escena del pensamiento contemporáneo bajo una nueva luz. Es el caso del historiador inglés Arnold Toynbee, muy exitoso en los años 40 y 50, pero caído en el olvido poco tiempo después.

Si bien la utilización que Deleuze realiza de este autor es relativamente breve, un examen de su obra más importante, *Estudio de la historia*, demuestra notables resonancias con el pensamiento deleuziano. La primera vez que el historiador aparece mencionado en la obra del filósofo es en una nota al pie del capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, que tiene como tema el desarrollo del concepto de Idea/problema. La segunda, más extensa, sucede en *Mil mesetas*, durante los desarrollos en torno al nomadismo, tema ampliamente tratado por Toynbee. La tercera, de menor alcance que las dos anteriores, se da en el marco de los estudios sobre cine, al desarrollar el concepto de “imagen-acción” en el cine documental de Robert Flaherty.

Si bien estos temas pueden parecer muy separados dentro del pensamiento deleuziano, están íntimamente ligados por un concepto cuya utilización en el título de este trabajo para pensar a Toynbee habrá que justificar. Se trata del

concepto de “devenir”. En efecto, se trata de un concepto deleuziano central, pero que como tal no es utilizado por Toynbee. E incluso, si nos referimos al universo conceptual deleuziano, podemos constatar que uno de los sentidos de esta noción se dirige de manera explícita a una crítica del concepto de historia, objeto de estudio del autor inglés. Con lo cual, hablar de “devenir de las civilizaciones en el pensamiento de Toynbee” implica realizar un desplazamiento en clave deleuziana según el cual podemos esbozar la hipótesis de que cuando el historiador habla de la historia de las civilizaciones, en realidad está hablando de su devenir, en términos que la ontología deleuziana permitirá explicitar de manera clara.

En la breve mención que Deleuze realiza de Toynbee en *Diferencia y repetición*, en la nota al pie número 20 del capítulo cuarto<sup>1</sup> se puede encontrar una justificación para esta hipótesis. La obra del autor inglés aparece allí como una muestra de la importancia que pueden tener los conceptos de “problema” y “diferenciación” en el marco de una filosofía de la historia no marxista (la aclaración es necesaria ya que en el cuerpo del texto Deleuze venía desarrollando la relación de su propio concepto de Idea/problema con la interpretación estructuralista del pensamiento de Marx). La cita que Deleuze elige como ejemplo resume la tesis fundamental que articula el estudio toynbeeano de la historia:

Podemos decir que 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. La presentación de cada problema es una incitación a sufrir una prueba, y a través de esta serie de pruebas los miembros de la sociedad se diferencian progresivamente unos de otros. En el proceso general, es imposible captar la significación de la conducta de ningún

---

<sup>1</sup> Cf. Deleuze Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccaecce, Amorrortu, Buenos Aires, 2002, pp. 312-313. Por razones de espacio dejaremos de lado el uso de los conceptos toynbeeanos que Deleuze realizará luego de dicha obra para pensar el nomadismo y el cine de la imagen-acción.



miembro particular sin tener en cuenta la conducta semejante o disemejante de sus compañeros y sin considerar las pruebas sucesivas como una serie de acontecimientos en la vida de toda la sociedad.<sup>2</sup>

Esta idea de “problema- solución” es fundamental en la ontología deleuziana, ya que constituye el esquema a partir del cual el filósofo piensa el elemento genético bajo el cual es posible dar cuenta de la existencia en todos los planos del ser. En líneas generales, se podría decir que todo lo que existe en un plano actual es la solución a un *problema* que se plantea la vida en alguna de sus manifestaciones. El capítulo cuarto de *Diferencia y repetición* explorará la estructura de este concepto de problema (que Deleuze también llama “Idea”) desde distintos puntos de vista. Encontramos allí que hay ideas matemáticas, físicas, biológicas, sociales, etc. En el caso de estas últimas, Deleuze concentra su atención en la formulación marxista-althuseriana de las ideas sociales, pero es la referencia a Toynbee la que da a esta formulación el tempo propiamente vitalista que el filósofo declarará años más tarde que espera haberle dado a toda su obra<sup>3</sup>. Esto no resulta extraño, ya que el mismo Toynbee comparte con Deleuze una notable influencia de Bergson, autor citado de manera explícita en más de una oportunidad a lo largo del *Estudio de la historia*. Veamos entonces las líneas fundamentales de la teoría de la historia universal propuesta por el autor inglés, para luego determinar el alcance de sus desarrollos bajo la luz de la ontología deleuziana.

### **Génesis, desarrollo y colapso de las civilizaciones según Toynbee**

Toynbee comienza su estudio con una discusión acerca del método seguido por muchos historiadores en cuanto al recorte del objeto de estudio. En lugar

---

<sup>2</sup> Toynbee, Arnold, *Estudio de la historia I. Compendio de D. C. Somervell. Vols. I-IV*, trad. L. Grasset, Planeta Agostini, Barcelona, 1985, p. 11.

<sup>3</sup> “Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista” (Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 228).

de la habitual noción de “Estado-nación”, el autor propone el concepto de “civilización” como unidad que da mayor inteligibilidad al objeto de estudio de la historia. En la visión del historiador inglés, si no se tienen en cuenta estos objetos de estudio más amplios es imposible comprender los cambios que van sufriendo las distintas naciones y comunidades a lo largo de la historia. En este sentido, una nación como Inglaterra no sería un objeto de estudio inteligible para la historia si no se la pone en relación con el Todo del que forma parte: la civilización occidental. En efecto, las “fuerzas actuantes [en la historia] no son nacionales, sino que proceden de causas más amplias”<sup>4</sup>. Las naciones son entonces los miembros de los que habla la cita utilizada por Deleuze en *Diferencia y repetición*, y surgen como diferenciaciones internas al Todo al que pertenecen, es decir, la sociedad o civilización de la que forman parte. Por eso, para comprender el devenir de las civilizaciones y las comunidades que forman parte de ellas, es necesario comprender primero cuáles son los problemas u obstáculos que dichas civilizaciones enfrentan, y que son solucionados de distintas maneras por cada miembro de esa sociedad.

Para aclarar esta tesis metodológica sobre la que se apoya todo su estudio, Toynbee da el ejemplo de los Estados-Nación que componen la Grecia Antigua. Esta sociedad tuvo que afrontar, en determinado momento de su desarrollo (alrededor del año 725 AC), el problema de la presión de la población sobre los medios de subsistencia, que anteriormente eran producidos principalmente a través del cultivo para el mercado interno. Frente a esta crisis, los diversos Estados que componían la sociedad helénica reaccionaron de distintas maneras. Corinto y Calis conquistaron y colonizaron territorios agrícolas en ultramar. Esparta, por otro lado, concibió una solución diferente. Ante la necesidad de nuevas tierras, esta comunidad decidió invadir y colonizar a otros estados vecinos, ampliando su territorio. Pero esto derivó en un cambio radical en su modo de vida, ya que los constantes conflictos con

---

<sup>4</sup>Toynbee, Arnold, *op. cit.*, p. 11.

comunidades vecinas llevó a Esparta a militarizar casi por completo su existencia, fin para el que se produjeron profundos cambios en su vida institucional. La reacción de Atenas, por otra parte, resultó ser la de mayores consecuencias para el futuro de la sociedad helénica. Por un lado, especializó tanto su producción agrícola como su producción de manufacturas para la exportación, y por otro creó las instituciones políticas necesarias para dar lugar a las clases emergentes (de esta manera, evitó una revolución social produciendo por sí misma una doble revolución, política y económica). De modo que para tener una interpretación correcta del desarrollo de estas distintas naciones es necesario retrotraerse a un acontecimiento que las atravesó a todas, en función de su común pertenencia a una misma sociedad. Este mismo ejemplo permite ilustrar también la cita que toma Deleuze: es a partir de un mismo *problema* que se produce la *diferenciación* interna a una sociedad, según las distintas respuestas de sus miembros (en este caso, Carinto, Calis, Esparta y Atenas). Por otro lado, el esquema propuesto por Toynbee se complejiza aún más si tenemos en cuenta que cada sociedad está constituida por distintos planos, cuyo desarrollo no coincide necesariamente. Estos planos son el económico, el político y el cultural. Según el corte que hagamos en la historia de cada sociedad, la extensión espacial (geográfica) presente en cada uno de estos planos puede no coincidir, lo que se hace patente sobre todo en la evolución de nuestra sociedad occidental. Así, si bien en la actualidad es posible constatar la extensión global del plano económico (el capitalismo), es desde el plano cultural que, según el historiador, emergen modelos de resistencia a la hegemonía occidental (por ejemplo el islamismo).

Una vez planteada la unidad inteligible de estudio de esta manera, Toynbee aborda el primer gran problema: la génesis de las civilizaciones. Así como el par “problema-solución” es fundamental en la ontología de Deleuze, para Toynbee constituye el motor de la historia y el elemento genético de las civilizaciones. De hecho, es el planteo de un problema y la creación de

distintas soluciones al mismo lo que marca el pasaje de las sociedades primitivas (estáticas) a las primeras civilizaciones (dinámicas) propiamente dichas. La categoría de “problema” (o prueba, o incitación, según las distintas formulaciones de Toynbee) implica el nacimiento de la historia como tal, ya que como vimos los sujetos de la historia son las civilizaciones, que no son otra cosa que productos de distintas soluciones a problemas diversos.

Para pensar la génesis de las civilizaciones Toynbee recurre a una serie de imágenes míticas, explicitando su opción por un nuevo modelo de pensamiento de corte más intuitivo que lógico. En efecto, al concebir el plano prehistórico como un estado de perfección y estabilidad, resulta imposible entender la salida de dicho estado desde un pensamiento meramente lógico y conceptual (¿por qué algo perfecto habría de cambiar?). Es que en ese estado de perfección, lo que viene a romper la estabilidad sólo puede ser concebido a partir de un elemento externo, un *encuentro* con algo extraño. Quizás el ejemplo más claro sea el de la caída de Adán y Eva, en donde se sale del estado edénico a-histórico y perfecto a partir de una incitación por parte de una fuerza externa (diabólica) representada por la serpiente. La relación sexual entre Adán y Eva constituye la imagen de la respuesta creadora en función del nuevo problema al que se enfrentan con la caída, lo que también resulta una imagen del devenir de las primeras civilizaciones, ya que los hijos de la pareja original representan en rigor una creación social: Abel es el ganadero y Caín el labrador de campo<sup>5</sup>. Esa presencia extraña representada por la serpiente es, yendo al estudio de la historia, lo que se plantea como un problema o incitación, cuya característica puede ser tanto física como humana. En el estudio de la génesis de las primeras civilizaciones, Toynbee encuentra que las principales incitaciones han sido naturales, aunque no descarta la presencia de incitaciones humanas (hipótesis para lo cual faltan, sin embargo, pruebas históricas). En cambio, las sociedades llamadas filiales (es decir, las que

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

proceden de alguna de las civilizaciones “originarias”) nacen a partir de la confrontación con diversos problemas, tanto físicos como humanos (Estados opresores, guerras, migraciones y sus consiguientes cambios en el clima y terreno, etc.).

Una de las características fundamentales de ese acontecimiento originario es su rareza, su carácter extraordinario. Por otro lado, sus consecuencias son de largo alcance (nada menos que la salida de la prehistoria y el posterior desarrollo y diferenciación de múltiples civilizaciones, a partir de nuevos acontecimientos). Además, como ya dijimos, se trata de algo que rompe con el equilibrio y la estabilidad, y que por ende sólo puede venir de afuera. Por último, en toda situación así planteada existe lo que nuestro autor denomina “el factor desconocido”<sup>6</sup>: la reacción de los protagonistas frente al problema que se les plantea (nunca se puede saber de antemano cómo reaccionará un grupo humano a una incitación cualquiera; con lo cual no estamos muy lejos del método deleuziano de experimentación).

Por ejemplo, las primeras civilizaciones según un orden cronológico (la egipciaca y la sumérica) surgieron de un único problema de índole física: la desecación de Afrasia. Frente a esta incitación, los distintos grupos humanos se vieron enfrentados a la necesidad de una “elección trascendental”<sup>7</sup>, dando origen a un proceso de diferenciación social que seguiría multiplicándose con el correr de los siglos. Frente al mismo problema, había básicamente tres rumbos a seguir: quedarse en el terreno, intentando resistir (la mayor parte de los que eligieron esta opción sedentaria perecieron); huir en busca de terrenos y climas más agradables, de donde surgieron las primeras grandes migraciones que dieron lugar a las primeras civilizaciones (esta opción, a su vez, se subdivide de acuerdo a las distintas direcciones tomadas por la migración); y en tercer lugar, quedarse, pero modificando completamente el modo de vida, de donde surgen las poblaciones nómadas. Toynbee reservará un lugar aparte

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 74.

para el estudio de estas últimas sociedades, que él llama “detenidas”, es decir, sin historia propiamente dicha, ya que la incitación extrema a la que se vieron sometidas las llevó a hacer un cambio mucho más radical que el que hicieron los migrantes, pero al mismo tiempo es como si hubieran gastado todas las energías en ese cambio para quedar presas, luego, de un estatismo esclavo de su duro entorno (esto se ve con claridad, por ejemplo, en el caso de los esquimales, y es por eso que en los estudios sobre cine Deleuze vuelve a utilizar la obra de Toynbee, justamente, para comentar el film de Flaherty, *Nanook, el esquimal*<sup>8</sup>).

Gran parte del *Estudio de la historia* está dedicado a seguir los avatares de las distintas civilizaciones desde su génesis hasta su desintegración, a partir de lo cual Toynbee encuentra ciertas regularidades estructurales que van marcando el ritmo de su devenir. Así, luego de responder exitosamente a una incitación, las civilizaciones en etapa de crecimiento pasan una etapa “dorada” de *creación* de instituciones a partir de la acción de minorías vanguardistas y la *imitación* de estas por parte del resto de la población. El colapso (que es previo –y distinto– a la desintegración) comienza cuando esta minoría se anquilosa en el poder, formando lo que Toynbee llama un *Estado Universal*. En este punto la minoría pierde su capacidad de cambio, y con ella su conexión con la población. Es allí cuando la minoría se transforma en opresora, buscando permanecer en el poder aun cuando sus fuerzas ya no lo permiten. Frente a esta situación, surgen resistencias tanto externas como internas. Externas, por parte de los pueblos bárbaros o nómades que aprovechan la debilidad de una civilización en crisis (Toynbee los llama “proletariados externos”). Internas, en cuanto parte de la población responde a su vez a esta nueva incitación por parte de un poder opresor, formando un “proletariado interno” que busca emanciparse del poder central. De la acción creadora de los proletariados internos surge la segunda generación de grandes civilizaciones.

---

<sup>8</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 206ss.

En líneas generales, el crecimiento de una civilización depende de que mantenga intacta su capacidad para mutar. La característica fundamental del *Estado Universal* como síntoma del colapso es justamente su “dureza”. La clave del crecimiento de una civilización está dada por el hecho de que toda respuesta a un problema particular termina poniéndola, tarde o temprano, frente a un nuevo problema (sea físico o humano). Esta nueva situación obliga a la sociedad a crear siempre una respuesta novedosa. La intención de aplicar siempre la misma solución es, en gran parte, lo que constituye el acta de defunción de cualquier civilización, posibilitando el nacimiento de una nueva.

### **Resonancias deleuzianas: Toynbee, médico de la civilización**

En el párrafo en el que se inserta la nota al pie donde se menciona a Toynbee, Deleuze explica la relación entre la Idea y su actualización en los siguientes términos:

Las Ideas contienen todas las variedades de relaciones diferenciales y todas las distribuciones de puntos singulares [...] Cuando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan en especies distintas y, correlativamente, los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en partes distintas, características de tal o cual especie. Por ejemplo, la Idea de color es como la luz blanca que perpleja en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos [...] Hay del mismo modo una sociedad blanca, un lenguaje blanco<sup>9</sup>

De lo dicho en el presente trabajo, podemos concluir que Toynbee piensa justamente esa sociedad blanca como Idea de sociedad, a partir de cuya estructura de génesis y desarrollo se actualizan las distintas sociedades

---

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 311.

existentes, como especies y casos de dicha Idea. Por otra parte, uno de los objetivos de la categoría deleuziana de *problema* es el de erradicar todo rastro de negatividad en la génesis ontológica. Justamente, en el pensamiento de Toynbee también es posible ver que la negatividad hegeliana pensada como motor de la historia es reemplazada por el esquema bergsoniano (afín a Deleuze) de desafío y respuesta, en el cual cada sociedad es una respuesta positiva (creadora) a un problema cuyas coordenadas también deben ser determinadas de manera positiva.

Incluso se puede ir más allá de esta aplicación del concepto deleuziano de *problema* para explicitar el alcance ontológico de la obra del historiador, y decir que Toynbee también puede ser pensado desde una cierta inspiración nietzscheana como médico de la civilización. En los términos en que Deleuze interpreta el método nietzscheano, habría que decir que el *Estudio de la historia* constituye, por un lado, una *tipología* de las distintas civilizaciones en términos de estatismo y dinamismo, y por otro, una *sinomatología* que permite descubrir la salud o la enfermedad de una civilización determinada según el estado de sus fuerzas<sup>10</sup>. En este sentido, vimos que el síntoma fundamental de decadencia es la incapacidad de seguir deviniendo, que se expresa en la transformación de la minoría creadora en *Estado Universal*. Para Toynbee, al igual que para Nietzsche y Deleuze, una sociedad es tanto más saludable cuanto mayor es su capacidad de movimiento entre salud y enfermedad. Sólo una forma flexible permite atravesar múltiples ciclos de crisis y creación de nuevas instituciones. Este devenir entre la salud y la enfermedad, “esta ligereza en el desplazamiento es la señal de la «gran salud»”<sup>11</sup>. Es por eso que el título de este trabajo habla de *devenir*, y no de historia, a pesar de las intenciones explícitas del autor. En efecto, Toynbee estructura su *Estudio de la Historia* a partir de los acontecimientos que llevan a las sociedades a dar saltos

---

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 108.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 15.



cualitativos. Lo que le interesa a este autor no es, entonces, las invariantes o las continuidades en la historia, sino los desvíos, las rupturas. Aquellos momentos en que las sociedades son obligadas, a partir de un encuentro con lo extraño, a devenir-otras, en un proceso que sólo es vital (resistente a la muerte) en la medida en que está abierto a la experimentación y a la creación de nuevos modos de vida.

## DELEUZE Y DAMASCIUS: EMANACIÓN NEOPLATÓNICA Y LA IDEA DELEUZIANA

Solange Heffesse (UBA)

En *Diferencia y Repetición*, Deleuze hace referencia a una gran cantidad de fuentes muy variadas. Una de sus fuentes vinculadas a la historia de la filosofía es Damascius, el último neoplatónico, que vive entre los años 462 y 538. Es el último director de la Academia Platónica antes de su cierre en el año 529, cuando Justiniano publica un decreto que prohíbe la enseñanza de filosofía en Atenas. Los años posteriores al cierre de la Academia los transcurre en el exilio acompañado por un grupo de discípulos.

Uno de los problemas centrales para el Neoplatonismo es el de la relación entre lo Uno y lo múltiple, y las paradojas que se desprenden del deseo de postular una absoluta trascendencia de lo Uno y a su vez conciliarla con una concepción causal de lo Uno como fuente última de todas las instancias sucesivas de realidad ¿Cómo puede producirse lo múltiple a partir de lo Uno?, ¿cómo pensar una multiplicidad en el plano de lo trascendental? Damascius trata estas cuestiones en su obra *Problemas y soluciones acerca de los primeros principios*<sup>1</sup>. En ese título encontramos un tema y un método. El tema general de la obra es el ámbito de lo Uno o de “los primeros principios”. A través de la exégesis y el comentario de Platón, Proclo, Jámblico y otros, expone su propia doctrina que se puede articular en dos ejes: su concepción de lo Inefable y de lo Uno, y el desarrollo de la causalidad a partir de dos movimientos, procesión

---

<sup>1</sup> Damascius, *Problems and solutions concerning First Principles*, Oxford University Press, New York, 2010.

y reversión. En este trabajo voy a centrarme en el primero de estos ejes. En cuanto a su método, Damascius elige un tema y formula muchas preguntas y aporías acerca de él; luego ofrece sus respuestas a lo largo de los capítulos sucesivos en el orden inverso al de su planteo, es decir, comenzando por la última pregunta<sup>2</sup> y avanzando hacia la primera. El encadenamiento de los párrafos al interior de cada capítulo también se da en la forma de preguntas y respuestas. Casi siempre sus soluciones se vuelven a problematizar y contradecir a medida que el texto avanza. Con este procedimiento refuerza su crítica al discurso metafísico tradicional.

Deleuze cita esta obra en el párrafo 27 del capítulo 4 de *Diferencia y repetición* (DR). Lo llama “uno de los libros más importantes del neoplatonismo, que pone en juego una dialéctica serial y potencial de la diferencia<sup>3</sup>”. La referencia es muy elogiosa, y aparecen muchas resonancias terminológicas entre uno y otro. Por otra parte, Deleuze nos advierte que lo negativo no juega ningún papel en su propia ontología<sup>4</sup> y que debemos estar prevenidos en contra de los pares de adjetivos opuestos del tipo uno-múltiple o múltiple-uno porque son “mallas demasiado flojas” de una mala dialéctica que deja pasar a los peces más gordos<sup>5</sup>. Damascius, que utiliza términos como el Uno-todo y el Todo-Uno, corre el riesgo de tomar a lo múltiple como una sombra negativa de lo Uno, al cual se le enfrentaría por oposición<sup>6</sup>. Me parece interesante leer a Damascius en relación con Deleuze por la afinidad entre ambos, y porque creo que Damascius escapa al mero esquema de oposiciones que Deleuze denuncia como una de las formas de someter el pensamiento de la Diferencia. Voy a exponer algunos conceptos de Damascius a partir de las menciones que Deleuze hace de él en DR, en “*Spinoza y el problema de la expresión*<sup>7</sup>” y en un

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, plantea diez preguntas acerca de la reversión, y para contestarlas, empieza por la décima. V. Damascius, *op.cit.*, pp. 265-286.

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p.289, nota.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 312.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 277.

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 305.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.

curso 58 de los cursos sobre cine, del 20-03-1984<sup>8</sup>, en el que se trata el tema de la emanación neoplatónica.

Según Deleuze, Damascius desarrolla una dialéctica progresiva que, con Schelling, “sabe cómo extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico”<sup>9</sup>. Todo el párrafo consiste en un paréntesis en el que vincula a Damascius con la teoría de las potencias de Schelling. Dice allí que “El gran delirio neoplatónico que daba una respuesta al problema del Fedro, escalona, encaja los Zeus, según un método exhaustivo y de desarrollo de las potencias”<sup>10</sup>. El problema del Fedro es el de la participación platónica: “definir al buen delirio y al verdadero amante”<sup>11</sup>. Para Platón se trata de autenticar: “Sólo la Justicia es justa”<sup>12</sup> quiere decir que ella juega el rol de un fundamento que selecciona, y que da al participante (los justos) una cualidad participable que sólo ella posee verdaderamente (la justicia), mientras que el participante sólo la pretende o aspira a ella. En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze dice que ya para Plotino el error de esta concepción de la participación consistía en verla *del lado pequeño*, del lado del efecto: Platón busca su principio en caracteres de los participantes que luego se adjudican al Partícipe como aquel que los posee en grado sumo, en lugar de buscar la naturaleza del Partícipe, es decir, cómo deben ser internamente las Ideas para dejarse participar. Así, la participación platónica es a la Idea como “una aventura que sobreviene del exterior”<sup>13</sup>. Los neoplatónicos, en cambio, invertirán este punto de vista: quieren encontrar el movimiento interno que funda la participación en el partícipe, en donde se

---

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *Cinema / Vérité et temps – La puissance du faux Nov.1983/Juin.1984 - Cours 45 à 66*, Curso n° 58 del 20/03/1984, primera parte disponible en [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=337](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=337) y segunda parte disponible en [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=338](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=338). Última consulta: 03/04/2014.

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p.289.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p.289.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 107.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 110.

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 164.

encuentra según ellos *la verdadera actividad*<sup>14</sup>. Descubren que éste no sale de sí para producir, ni se da a sí mismo a participar. Es un principio Imparticipable. Nueva tríada sagrada que caracteriza a la forma de la participación emanativa: “lo Imparticipable, lo Participado, los Participantes. El principio que funda es como lo imparticipable, pero da algo que participar y lo da al participante”<sup>15</sup>. Lo Uno, superior al Ser, carece de Ser. Debe ser superior a sus dones para poder producirlos. Trasciende al ser y al pensamiento. Entonces da lo que no tiene: lo inferior es múltiple, inteligible, divisible, en virtud de que lo superior no lo es<sup>16</sup>. Todo lo que es negado de lo Uno procede de él. Así, la emanación es inseparable de una trascendencia y de una jerarquía.

Según Deleuze, Damascius lleva muy lejos esta teoría de lo Imparticipado elaborada por Proclo<sup>17</sup>. La absoluta unidad y simplicidad de lo Uno es llevada al extremo: no puede ni siquiera llamárselo “Uno”, por eso propone para este fondo último de toda realidad el nombre provisorio de *lo Inefable*. Dice Deleuze, en la clase mencionada de 1984:

En Damascius, es muy conmovedor, este Imparticipable, ni siquiera se puede tocar, cada vez que lo tocamos, retrocede. (...) Es inconcebible en un estado puro. Lo no-pensable (...) Damascius es el único que dice: “detrás de cada Uno, hay un Uno aún más Uno”.<sup>18</sup>

La primera pregunta que se plantea Damascius es por la relación de lo Inefable con el *sistema único que forman todas las cosas*: ¿trasciende a todas las cosas o está entre ellas?<sup>19</sup> Una respuesta posible es concebirlo como causa. Pero en ese caso, ¿sería anterior, simultánea o posterior a todas las cosas? Damascius entiende la causalidad como una codependencia de la causa y el

---

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 165.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 110.

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 167

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 166, nota.

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles, *Cinema / Vérité et temps – La puissance du faux Nov.1983/Juin.1984 - Cours 45 à 66*, loc. cit., segunda parte.

<sup>19</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 66.

efecto. Por eso, lo Inefable a la vez puede y no puede postularse como principio: debe ser anterior a todas las cosas en tanto que las produce, pero al mismo tiempo debe ser simultáneo por entrar en relación con ellas, y así pierde su autarquía. La respuesta es que lo Inefable está más allá de toda oposición. Acerca de él deben negarse incluso sus negaciones: “no es ni uno ni muchos, ni causa ni no-causa, ni prolífico ni estéril”<sup>20</sup>. Este tipo de paradojas se suscitan porque lo Inefable está fuera de todo ámbito del lenguaje, y no podemos más que referirnos a él desde el punto de vista del intelecto humano, que impone sus concepciones binarias al ámbito de lo trascendental.

¿Cuál es la relación de lo Inefable con el ámbito de las diferenciaciones? Dice Damascius: “Si estamos en la búsqueda de la función de esta entidad, ésta es la más útil y necesaria de todas las funciones, a saber, que de ese reino todo procede como de un santuario interior, pero de manera inefable y secreta”<sup>21</sup>. Si quisiéramos determinarlo por semejanza o analogía con nuestro mundo, tomándolo como si fuera una mónada con respecto a una multiplicidad coordinada por ella (así como el Intelecto produce los muchos intelectos de los hombres, habrían también muchos inefables particulares), fracasaríamos porque “no hay, de hecho, nada en común entre lo Inefable y las cosas acá, ni podría ninguna cosa que sea expresable, pensable o concebible pertenecer a lo Inefable”<sup>22</sup>. Todo intento de llegar a él por una inferencia a partir de características de este mundo sería infructuoso. Ofrece por último, como argumento de autoridad, al *Parménides* de Platón: el hecho de que lo Inefable no sea mencionado en ese diálogo demuestra que Platón sabía de su existencia pero, prudentemente, guardaba silencio sobre este punto fundamental de la ontología porque escapa todo discurso racional<sup>23</sup>. Sin embargo, el camino del silencio no es el que sigue Damascius y, aún ante la

---

<sup>20</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 83.

<sup>21</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 71.

<sup>22</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 83.

<sup>23</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 105.

imposibilidad de apresar a lo Inefable, no renuncia a la idea de que todas las cosas le deben su ser, y son por él en cierta medida.

Al examinar aquello que sí puede tomar el lugar de un primer principio, quiere caracterizar positivamente el ámbito de lo Uno. Describe tres *hénadas* que son sus momentos o aspectos (el Uno-todo, el todo-Uno y lo Unificado)<sup>24</sup>, y que al ser hipostasiados operan como principios constituyentes de los órdenes de realidad inferiores. El Uno-todo es todas las cosas en suma unidad, y el todo-Uno es todas las cosas desde el punto de vista de la multiplicidad. El tercer principio, lo Unificado, es la cara inferior de lo Uno, el *suelo del ser* a partir del cual las diferenciaciones comienzan a proliferar. Muchas veces Damascius lo identifica con el Ser, por su cercanía con la instancia siguiente, la tríada Inteligible Ser-Vida-Intelecto (que sería el nivel del Alma para Plotino). El último término es tomado como el primero del orden siguiente. A partir de esta tríada se despliegan en descenso las hipóstasis para producir los diversos mundos, que “son también un mundo, pero como un coro, <que sólo puede ser> uno cuando tiene un líder”<sup>25</sup>.

En términos del párrafo 27 de *DR*, lo Inefable sería ese ser problemático, no-existente, “ser implícito de las existencias más allá del fundamento” a partir del cual se desarrollan las dos potencias de la Idea<sup>26</sup>. Un sin-fondo de pura potencia “imposible de participar”, que es necesario para todas las series porque con su movimiento, que consiste en un *derramarse*<sup>27</sup>, da y crea lo que va

---

<sup>24</sup> 1º) el Uno-todo es la Unión, lo uno en lo múltiple, la simplicidad anterior a todas las cosas; 2º) el Todo-uno es lo múltiple en lo Uno, es todas las cosas en tanto todas las cosas (Damascius lo describe como *los dolores de parto de la diferenciación*, a partir de los cuales puede imaginarse que emergen todas las cosas); y 3º) lo Unificado, al ser el primer principio sintético, crea una tercera naturaleza a partir de los otros dos. No es ni uno ni múltiple: refleja o comparte la naturaleza de los dos y conserva a ambos como distintos en sí mismo. Contiene tanto la unidad como la pluralidad como si fueran puntos de vista, según se enfatice su relación con lo superior o con lo inferior. Contiene la diferenciación pero en él no hay distinción porque ésta se da sólo al nivel de las formas, a partir de la tríada Inteligible. Damascius, *op. cit.*, pp. 186-189.

<sup>25</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 308.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 289

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, *Cinema / Vérité et temps – La puissance du faux Nov.1983/Juin.1984 - Cours 45 à 66*, loc. cit., segunda parte.

a ser parte, se vuelve hacia lo que le sigue y al hacerlo, lo produce. Así se generan órdenes de ser que comportan a cada nivel un grado de potencia menor. Cada grado inferior de potencia contiene la multiplicidad de todos los términos precedentes y “se realiza en el acto de distinguirse de otros. Se diferencia de los demás (...) en que se vuelve a los que preceden, y se convierte en los otros que le siguen”<sup>28</sup>. Así proceden todas las cosas “como una luz que cae sin dejar de ser ella misma”<sup>29</sup>

El modo en que Damascius explica la relación de este ámbito con la multiplicidad es a partir de la noción, tan cercana a Deleuze, de *concentración* de lo múltiple en lo Uno: “En Aquel reino, eso que en este mundo está sujeto a diferenciación se encuentra en un estado *concentrado*”<sup>30</sup>, anterior a toda manifestación de los seres diferenciados. Lo Uno complica o concentra en sí, en su profundidad, la realidad de todos los niveles que le siguen. Dice Deleuze que “Damascio lleva muy lejos la descripción de este estado del Ser, en el que lo múltiple es reunido, concentrado, comprendido en el Uno, pero también donde el Uno se explica en sus múltiplos”<sup>31</sup>. La noción de complicación describe el estado de las diferenciaciones previo a su actualización. Es por eso que Deleuze dice que su dialéctica opera por derivaciones y potencializaciones en el proceso de *différentiation*, es decir, “el proceso de determinación del contenido virtual de la Idea”<sup>32</sup>.

En *Spinoza y el problema de la expresión* Deleuze establece algunos vínculos entre la teoría de la *inmanencia expresiva*<sup>33</sup> de Spinoza y los esquemas neoplatónicos de emanación. Afirma que el Neoplatonismo es una de las tradiciones filosóficas en las que se desarrolla el concepto de inmanencia subterráneamente. Según Deleuze, ambas tradiciones tienen en común que

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Damascius, *op. cit.*, p. 331. El subrayado es propio.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 170.

<sup>32</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 311.

<sup>33</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 172.



tanto el Ser unívoco como lo Uno-imparticipado permanecen en sí para producir<sup>34</sup>. Sin embargo, Deleuze prefiere a Spinoza porque considera que en un esquema de emanación, la causa inmanente se subordina a un principio trascendente y teleológico. No deja de sostenerse una trascendencia que conlleva la jerarquización ontológica del universo<sup>35</sup>. La inmanencia sólo se da al nivel de las hipóstasis inferiores. Esto se debe a que la causa emanativa no se expresa ella misma: permanece intacta, *imparticipada* por aquello que produce. “El efecto producido no es en ella y no permanece en ella”<sup>36</sup>.

La ontología de Damascius se inscribe en un esquema emanativo y presenta elementos que lo acercan a la inmanencia. Principalmente, el uso de las nociones de complicación y explicación, que según Deleuze son las categorías de la expresión, y que a Damascius le permiten dar cuenta de cómo las diferenciaciones están contenidas en lo Uno. En su concepción de lo Inefable, la relación con las hipóstasis inferiores es imposible de describir. El hecho de que no se lo pueda ubicar en ningún lugar fijo de alguna manera impide establecer una jerarquía ontológica a partir de él. En cuanto la trascendencia de lo Uno por sobre el Ser, se podría decir que es reducida porque ya hay algo de ser en lo Uno: lo Unificado (o tercer principio) es el Ser desde el punto de vista de la tríada siguiente (su primer término).

Si bien Damascius rechaza la tradición de la teología negativa, no logra deshacerse por completo de ella. No alcanza todavía la “expresión inmediata y adecuada de un Ser absoluto que comprende todos los seres y se explica por la esencia de cada uno”<sup>37</sup>, que Spinoza logra plenamente gracias a la tesis de la univocidad del Ser. De todas maneras, la obra de Damascius marca un viraje en la historia oscura del concepto de inmanencia<sup>38</sup>, donde la causa emanativa muestra un cambio de su naturaleza.

---

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 166.

<sup>35</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 167.

<sup>36</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 167.

<sup>37</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 171.

<sup>38</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 15.

## EL JUICIO TÉTICO EN FICHTE: ROCE Y TRAICIÓN EN EL VERDADERO MOVIMIENTO DEL PENSAMIENTO

Julián Ferreyra (UBA – Conicet)

Dice Deleuze que los postkantianos rozan al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero también dice Deleuze que *en el mismo punto*, los postkantianos traicionan al máximo el verdadero movimiento del pensamiento. Roce y traición del postkantismo, entonces, tal como Deleuze concibe esta tendencia filosófica en la cual engloba a algunas figuras célebres (Fichte, Schelling y Hegel) y también algunos “tapados” sobre los cuales enfatiza especialmente: Maimon y Novalis. Desde el punto de vista deleuziano este postkantismo expresa el *verdadero movimiento del pensamiento*, esto es, un pensamiento que no es representación, reproducción, sentido común, reconocimiento, hábito, imaginación ni actividad de una subjetividad individual. El pensamiento en los postkantianos no es un *flipper* donde la pelotita salta y choca por los caminos preestablecidos con más o menos nivel de *pericia*, sino, ¿qué? Tras la pista de esa pregunta, y en el camino de *las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze*, propongo ver en qué consiste el roce postkantiano con el verdadero movimiento del pensamiento.

La frase sobre los postkantianos y el verdadero movimiento del pensamiento aparece el párrafo 34 del capítulo IV de *Diferencia y repetición*, página 298 de la edición castellana. El párrafo (suerte de unidad mínima de análisis del libro-enigma de 1968) versa sobre el “el movimiento del pensamiento definido como pasaje de lo hipotético a lo apodíctico” en Platón,

Descartes, Leibniz, Kant y, finalmente, los postkantianos. Este movimiento de lo hipotético a lo apodíctico se define en forma restringida, en lo que a los postkantianos respecta, como transformación del juicio *hipotético* en juicio *tético*. Entonces, existe un pasaje o transformación de lo hipotético a lo apodíctico y que, en el caso del postkantismo se define como una transformación del juicio hipotético en juicio tético.

A primera vista, que el movimiento vaya hacia lo *tético* y no lo *apodíctico* no parece implicar una diferencia muy significativa (probablemente porque a primera vista ignoramos qué pueda ser acaso lo “tético”). Y sin embargo allí radica, a criterio de Deleuze, la capacidad de los postkantianos de rozar al máximo el verdadero movimiento del pensamiento - y también por cierto de traicionarlo al máximo. Se trata entonces de determinar en qué consiste el “juicio tético” (que es apodíctico, sí, pero no sólo eso). Eso es lo que trataré de hacer hoy.

Intentaré mostrar también que este pasaje del juicio hipotético al juicio tético se corresponde con tres movimientos fundamentales de la ontología deleuziana: la transformación del punto de vista del condicionamiento al punto de vista de la génesis, el movimiento de lo posible a lo real, y el pasaje de una lógica escindida de la existencia a una lógica de la existencia, o, más precisamente, lógica del *sentido*. El entrelazamiento de estos cuatro pasajes refuerza al proximidad entre la transformación teórica llevada a cabo por los postkantianos y la empresa deleuziana (aunque, por supuesto, y repito una vez más, esto no anula la *traición* postkantiana, sino que, lejos de ello, la *implica*).

Rechazada por Kant por ser “el conjunto de las doctrinas dogmáticas” (Krv, B 448), la “tética” es rescatada por Johann Gottlieb Fichte, quien la introduce en sus *Principios de la doctrina de la ciencia* de 1794 como el gesto fundador de la ciencia, en tanto *poner* como autoactividad del yo absoluto. Me concentraré entonces en Fichte, y tomaré como antecedente necesario a

Salomon Maimon (1753-1800), “fundador” del postkantismo de acuerdo a Deleuze.

La búsqueda del *fundamento* (que Heidegger claramente desprecia, pero respecto a la cual Deleuze se expresa en forma ambigua) es la característica de la empresa postkantiana. En ese camino, Maimon realiza una distinción significativa: el *fundamento* debe diferenciarse de la *condición*. Dos vías, entonces: fundamento, por un lado; condición, por el otro. La condición es lo que caracteriza al juicio hipotético: *a*, entonces *b*. *a* es *condición* de *b*. “*a*, entonces *b*” quiere decir: si *a* precede, *b* debe seguir. Es una condición extrínseca, perteneciente al mundo de las cosas, los choques y el azar. Recurrir a una condición, una *cosa*, como fundamento de mi conocimiento es caer en el pecado del dogmatismo. Se trata entonces para Maimon de concebir un fundamento que no dependa de ninguna condición, de ninguna cosa: que no sea hipotético, sino categórico, *fundamento* en sentido estricto: “el fundamento -define Maimon- es un juicio universal, considerado como la premisa mayor de un silogismo con el juicio dado como conclusión”<sup>1</sup>. El fundamento no es una condición, sino un *universal* en sentido fuerte, esto es, un universal que no es una generalidad, un universal que no es una abstracción sino un universal que es el principio genético del conocimiento y, en el límite, de la realidad. El fundamento como *juicio* universal, no se da aislado, sino que forma necesariamente parte de una “estructura”: un *silogismo* que no se confunde con una proposición hipotética (ni puede ser transformable en ella), porque su significado no es que *si* las premisas son verdaderas *entonces* la conclusión es necesariamente verdadera también. El silogismo tiene un sentido *fuerte*, en tanto implica necesariamente que su premisa mayor debe ser un universal *fuerte*: fundamento y no mera condición. Y lo es sólo en estas condiciones *estructurales*, es decir, como premisa mayor de un juicio cuya conclusión es el *juicio dado*.

---

<sup>1</sup> Maimon, Salomon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Voß, Berlín, 1790, p. 106, yo traduzco.

Maimon traza así una división de campos. Por un lado los silogismos apodícticos, por el otro los juicios hipotéticos. Y pareciera, en principio, que esta división de campos acompaña la división tradicional: por un lado los principios lógicos (del tipo  $A=A$ ) que rigen sobre el dominio de lo posible (condiciones de posibilidad), por el otro los principios empíricos (del tipo causalidad, bajo la forma hipotética “si  $a$  entonces  $b$ ”) que rigen el dominio de lo real. Principios lógicos apodícticos, por un lado, principios empíricos hipotéticos por el otro. *Pero* justamente los esfuerzos de Maimon se dirigen a superar esta brecha, e insertan plenamente al postkantismo desde su “fundación” en la tarea de transformar la lógica ya no en una lógica de lo posible, sino en una lógica de la existencia, en aplicarla directamente a este mundo, como su *sensitivo* (por ello lógica del sentido). En este esfuerzo el postkantismo se inserta plenamente en el proyecto ontológico deleuziano.

Sin embargo, si bien niega que “en sí” exista una brecha entre lógica y existencia, Maimon la mantiene “para nosotros”, es decir, desde el punto de vista del entendimiento finito. Únicamente para el entendimiento *infinito* y su facultad infinita de cálculo está reservada la posibilidad de “establecer el orden de producción de las cosas a partir de sus diferenciales”<sup>2</sup>. Lo que para Dios es fundamento, para nosotros es condición. Este abismo entre entendimiento infinito y entendimiento finito es para Gueroult -el intérprete a partir del cual Deleuze accede a Maimon- signo del fracaso del esfuerzo de Maimon.

No me parece tan claro que Deleuze comparta este diagnóstico pero, en todo caso, Gueroult es taxativo: Fichte triunfa allí donde Maimon fracasa. La variación de la problemática en el joven y brillante cascarrabias se podría dividir en dos pasos. Primer paso: poner en duda el carácter apodíctico de los principios lógicos (que Maimon no cuestionaba). En efecto, no sólo la proposición condicional “si  $a$  entonces  $b$ ” es hipotética, sino también el principio de identidad “ $A=A$ ”. En este primer paso, Fichte hace temblar la

---

<sup>2</sup> Maimon, Salomon, *op. cit.*, p. 115.

división de ámbitos (lo posible / lo real, principios lógicos / principios empíricos) mostrando que los principios lógicos carecen de la necesidad que se les atribuye habitualmente. En efecto, el juicio  $A=A$  significa que si  $A$  me es dado entonces es igual a  $A$ , pero que el darse de  $A$  es así una *condición*. No hay ninguna necesidad de que  $A$  sea, por lo tanto  $A=A$  permanece en suspenso hasta tanto  $A$  me sea dado. Entonces, el primer paso consiste en derrumbar la frontera tradicional entre la necesidad de los juicios lógicos y la contingencia de los empíricos subrayando el aspecto contingente del principio lógico por excelencia, esto es, el de identidad. En términos de Schelling: “lo que hay de lógico en esta proposición es sólo la forma de la identidad entre  $A$  y  $A$ , pero ¿de dónde viene  $A$  misma? Si  $A$  es, entonces es igual a sí misma, pero ¿por qué es?”<sup>3</sup>. Terrible descubrimiento para la paz de los cementerios del sentido común filosófico: ¡también los principios lógicos necesitan fundamento! Sin fundamento no tenemos *nada*. La tarea se hace imperiosa.

El segundo paso es la *transformación* de este juicio hipotético en uno apodíctico. Es allí donde surge el celeberrimo *yo* como principio y el no menos célebre juicio fichteano  $yo=yo$ . Sólo allí, sólo entonces la condición desaparece, porque, a diferencia de  $A$ , *yo* me es dado necesariamente: *yo soy*. Juicio apodíctico, absolutamente *dado*, indubitable, desafiando a los escépticos desde el fuego de Descartes.

Sin embargo, para verdaderamente *triunfar* allí donde Maimon fracasa, Fichte debe dar todavía un tercer paso. En efecto, para que  $yo = yo$  sea *fundamento* en sentido propio no alcanza con que sea necesario, apodíctico, sino que debe ser también *productivo*, debe *poner*, debe superar el punto de vista del condicionamiento para alcanzar el de la *génesis*. Sólo entonces será *tético*, sólo entonces rozará *el verdadero movimiento del pensamiento*. Y justamente, en eso consiste el pasaje del *yo* a través de la frontera del signo “=” del  $yo = yo$ : la *génesis* del *yo por el yo*. Lo que me es absolutamente dado en principio es el

---

<sup>3</sup> Schelling, Friedrich W. F., *System des transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburg, 1957, p. 28 (III, 360).

“yo”, y no el “yo = yo”. “Yo” devendrá igual a “yo” solamente a través de una actividad (*autoactividad*, la famosa “*Tathandlung*” fichteana): la actividad por la cual el yo pone al yo. Yo = yo no es entonces una igualdad *dada* sino producida. Volviendo al silogismo de Maimon, el juicio apodíctico “yo” sólo es fundamento, en tanto premisa mayor de un silogismo cuya conclusión (el juicio dado), es “yo”, *del otro lado* del “=”. Esta autoactividad del yo como actividad de *poner* al yo es el *juicio tético* que estábamos buscando. Fichte lo define así:

Un juicio tético sería un juicio [...] puesto como idéntico a sí mismo [...]  
Lo único que su forma lógica debe presuponer es la tarea de encontrar un fundamento. El juicio supremo de esta clase es el siguiente: “Yo soy” en el cual no se dice nada en absoluto del Yo, sino que el lugar el predicado queda vacío para la posible determinación del yo al infinito<sup>4</sup>.

La formulación fichteana, observan, es confusa, parece vacilar. Un juicio tético, dice primero, sería el juicio puesto como *idéntico* a sí mismo, y el juicio supremo de esta clase es “yo soy”. Pareciera entonces que la cuestión debería concluirse con el famoso yo = yo (*yo soy yo*). Y sin embargo, aquí, en la exposición del juicio tético. Fichte no lo hace. No concluye en el yo. Dice que “del otro lado” del signo “=”, el predicado queda “vacío para la posible determinación del yo al infinito”. Lo puesto, lo producido en el juicio tético es una determinabilidad progresiva, infinita.

Y esto ocurre porque, si bien el juicio tético es efectivamente yo=yo, esta identidad no es una mera identidad abstracta. El proyecto postkantiano es más ambicioso, la actividad del yo es mucho más ambiciosa que un mero quedarse en la tranquilidad de la certeza inicial. Es una producción, producción del yo por el yo, y, más aún, de la multiplicidad de lo real a partir de un yo que no es

---

<sup>4</sup> Fichte, Johann G., *Doctrina de la ciencia* (1795), trad. J. Cruz Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 30.

un mero yo empírico, individual. Encontrar el fundamento es una *tarea* porque hay un dinamismo inherente al fundamento.

Eso es lo que Fichte intenta exponer en el juicio tético. *Determinación del yo al infinito*. Un yo que no soy *meramente* yo, y una determinación que es siempre más que el yo que se toma como punto de partida (más que el no ser *meramente* yo). Hace falta un cuarto paso que cumpla el requisito de Maimon: que el fundamento (el yo) sea la premisa mayor de un silogismo cuya conclusión sea *lo real*. No alcanza con que el juicio sea *productivo*, no alcanza con superar el punto de vista del condicionamiento para alcanzar el de la *génesis*, lo *puesto* debe ser lo real, el *mundo*. No por nada Fichte habla del juicio tético en la exposición del *tercer principio*. En efecto, yo=yo es sólo el primer principio. (voy ahora algo rápido porque no es la idea detenerme en el desarrollo, bello, magnífico, de los principios en Fichte). No menos cierto que el hecho que yo existo es que este yo *no es* no-yo, que a este yo se le *opone* un no yo. Segundo principio entonces: al yo se le opone un no-yo. Pero este no-yo es inconcebible sin un yo (al menos para Fichte [Schelling, creo yo, intentará en su proyecto de una filosofía de la naturaleza recorrer, no sin vacilación, la senda de concebir un no-yo puro de yoidad, un inconsciente del cual el yo emerge] y creo que es el camino decidido de la ontología deleuziana, el imposible camino de empezar a pensar por lo impensable: el puro ser sin yo del cual el yo se desprende como epifenómeno). Pero volviendo a Fichte: si el no-yo es inconcebible sin el yo, es entonces *en el yo* donde yo opongo al yo al no-yo: he allí el tercer principio de la doctrina de la ciencia. Este yo donde yo y no-yo se oponen no es entonces meramente el yo del primer principio, sino un yo *absoluto* que es “fundamento de todos los juicios posibles”<sup>5</sup>. Sólo el *yo absoluto* es el juicio tético, el universal como principio genético, principio de producción de lo real todo: yo y no-yo, espíritu y naturaleza. Por eso es infinitamente determinable (la realidad no se *cierra*). En el tercer principio el

---

<sup>5</sup> Fichte, Johann G., *op. cit.* p. 27.



pasaje al juicio tético se ha concretado, tanto en lo referido al abandono de una hipótesis, una condición, como en el carácter genético radical. En la sucesión de los *principios de todo conocimiento humano* los principios meramente lógicos (identidad, contradicción) van abandonando su vinculación exclusiva con el campo de lo *posible*, para conquistar en terreno de lo real, de su producción y constitución.

El yo absoluto excede entonces absolutamente al yo empírico y es principio de su génesis... Entonces, aquel yo que me es necesariamente dado, aquel yo sin el cual el no-yo es inconcebible, quizás no soy *yo* después de todo... quizás el camino de Fichte no sea tan distinto del de Deleuze, una vez que se deja de pensar que el yo absoluto fichteano es la conciencia empírica, sino, por el contrario, la *grieta* en el yo inmediato que es principio de su génesis... esa es la tesis que Jean-Cristophe Goddard, quien se muestra así muy osado, pero de una osadía bien interesante, ya que tiene como base un conocimiento profundo de la filosofía de Fichte (Goddard fue director de la Sociedad Internacional Fichte -Internationale Fichte Gesellschaft-, desde 2006 hasta 2012):

[Lo que plantea Deleuze] es exactamente lo que venimos de leer en Fichte: el Yo pienso no es posible más que por el intermedio de un intuición de sí como autoactividad, como retorno a sí de una actividad sin autor, cuyo sujeto no posee en nada la iniciativa, sino en la cual es originariamente pasivo, afectivo, sintiente y sensible. Es por ello que no hay que traducir *das denkende* por “sujeto pensante” o *Selbsttätigkeit* por “actividad autónoma”, ya que se corre el riesgo con esas traducciones de introducir la idea de un sujeto activo por su propia iniciativa (...) Es lo que, para Deleuze, mantiene la pasividad del yo como una “grieta del yo” del yo pienso<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Goddard, J.-Ch. “Commentaires du 16 de la *Critique de la Raison Pure*: Fichte, Deleuze, Kant”, en Vaysse, J.-M., *Kant*, Cerf, Paris, 2008, p. 138-139.

Roza desde esta perspectiva Fichte el *verdadero* movimiento del pensamiento. Como también lo hará Hegel, cuando en el *saber absoluto* la experiencia de la conciencia de la *Fenomenología del espíritu* supere la oposición sujeto-objeto característica de la conciencia sensible, cuando la *Fenomenología* devenga *Ciencia de la lógica* como lógica de la existencia, cuando conciba una proposición especulativa donde el predicado no sea un atributo o una propiedad del sujeto sino su principio de génesis (según señala Deleuze en la misma nota a pie donde habla de Maimon y Fichte). Saber absoluto, ciencia de la lógica y proposición especulativa en Hegel, entonces, que también podrían ser pensados como elementos genéticos de la objetividad y la subjetividad, de la naturaleza y del espíritu, del pensamiento y de la sensibilidad -, en el extremo, y siguiendo la osada línea de Goddard, una “grieta” en el yo, en el fundamento y en la expresión.

Osados, extremos pensamientos que nos exponen al riesgo de olvidar que el postkantismo, en su pasaje de lo hipotético a lo tético, no sólo roza el verdadero movimiento del pensamiento, sino *también lo traiciona al máximo*. Después de todo, por algo Fichte habla del “yo” y no elige otro concepto. Yo, y yo soy yo, y yo soy yo también en el no yo, en la posición, en la oposición, en la conciencia y en el absoluto. Porque si yo *no soy* yo, entonces, como ya le criticaba Hegel, el principio de la filosofía de Fichte no es inmediato ni absoluto: un yo empírico que se disuelve en un yo absoluto indeterminado e inefable. Yo debe ser yo, debe seguir siendo yo en el absoluto para no disolverse, sostener la identidad y *reencontrarse* después de la grieta<sup>7</sup>. Quizás el costo de la osadía de Goddard, el costo de introducir la fisura del yo en el sistema fichteano sea demasiado alto: tirar el bebé con el agua del baño,

---

<sup>7</sup> Por el mismo motivo que en Schelling el paralelismo del camino hacia arriba y hacia abajo del yo a la naturaleza y de la naturaleza hacia el yo se encuentra perturbado por el pensamiento absoluto de lo inconsciente, desde el cual el yo nunca se produce, el yo nunca es engendrado porque ese inconsciente es su radicalmente otro – quizás por ello Hegel insiste en la necesidad del retorno, por eso *también* vuelven en el postkantismo las hipótesis de partida, las intuiciones inmediatas que lo absoluto creía haber dejado atrás y ahora sólo produce.

perder todo el sentido y la potencia del sistema de Fichte, que radica en que el yo, y precisamente el yo, sea principio y fundamento de la filosofía y el saber. Quizás lo que plantea Deleuze no sea, como quiere Goddard, *exactamente* lo que propone Fichte. Y esa sea precisamente la buena noticia para la aventura del pensamiento.

## LA DIFERENCIA DELEUZIANA CON LA DIFERENCIA ESTRUCTURAL

Pablo Nicolás Pachilla (Conicet – UBA)

*Sous la grammaire, il y a la pensée...*<sup>1</sup>

Antonin Artaud

### I

#### Introducción

En el presente trabajo nos proponemos ofrecer un breve esbozo de la estrategia llevada a cabo por Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición* para polemizar contra la noción de diferencia presente en la lingüística estructural. Luego de realizar una serie de elogios al estructuralismo y su concepción de la lengua como un sistema de diferencias, Deleuze procede en el capítulo cuarto del mencionado libro a posicionarse, a pesar de dichos elogios, a un costado de la concepción estructural. La razón de su desacuerdo estriba en que, según el filósofo francés, los estructuralistas no han sido consecuentes con su noción de diferencia: mientras que sostienen que en la lengua no hay sino diferencias, se contentan luego con interpretar dichas diferencias en términos de oposición. Este deslizamiento es ruinoso para el pensamiento, argumenta Deleuze, puesto que nos coloca frente a una visión negativa de los términos constitutivos: cada elemento es lo que los otros no son. Cabe mencionar que

---

<sup>1</sup> “Bajo la gramática, está el pensamiento...”.

el autor desea oponerse al hegelianismo reinante y su ontología negativa, para pergeñar una noción de diferencia en términos puramente positivos.

La estrategia, entonces, para deslindarse del camino andado por Saussure y Troubetzkoy será apelar a dos autores bastante desconocidos hoy en día: Gustave Guillaume<sup>2</sup> y Edmond Ortigues. Nos ocuparemos en lo subsiguiente de este último, quien realiza en efecto una interpretación en términos filosóficos de la teoría lingüística del primero –que no deja, sin embargo, de ser sumamente filosófica. Ambos autores son citados varias veces a lo largo de la obra de Deleuze.

## II

### **Edmond Ortigues: tiempo, pensamiento y diferencia en el lenguaje**

Edmond Ortigues (1917-2005) fue un prolífico autor que dedicó su pensamiento no sólo al lenguaje sino también a la historia, el psicoanálisis, la antropología y la religión. Nos concentraremos en lo subsiguiente en la segunda parte de *Le discours et le symbole*<sup>3</sup> –libro desgraciadamente no traducido al español–, intitulado «El problema lingüístico». En el primer capítulo de esta segunda parte, «El habla [*parole*] y la lengua [*langue*]», Ortigues plantea el fundamental problema de la relación entre pasado y futuro en el lenguaje: ¿cómo se opera la diferenciación entre lo que la lengua nos lega como herencia ya construida y lo que el habla individual debe construir para hacer una frase? Ortigues encuentra la respuesta, siguiendo a Guillaume, en el concepto de *palabra* [*mot*]. Dada su doble inscripción, por un lado, en la lengua, y por el otro, en el discurso, la palabra se deja inscribir en la herencia lingüística como *unidad integrante* de elementos formadores (fonemas y morfemas), y por el otro, en el encadenamiento diacrónico del discurso como

---

<sup>2</sup> Ofrecemos en este libro una traducción del texto de Guillaume tomado por Deleuze. Tanto allí como en el “Prólogo a la traducción...” podrán encontrarse referencias adicionales al respecto.

<sup>3</sup> Ortigues, Edmond, *Le discours et le symbole*, Éditions Montaigne, Paris, 1962.

*unidad integrada* a una frase libremente construida por el habla individual. Por reenviar más acá y a la vez más allá de sí misma, la palabra es entonces la *solución* a un problema. Posee de este modo una doble pertenencia: marca las relaciones [*rappports*] entre lo que está construido en la lengua y lo que está por construir en el discurso. La palabra, asimismo, se inscribe en un doble movimiento: por un lado, una particularización material o nocional, correspondiente al *semantema* o «significante de noción»; por el otro, una generalización formal o estructural, correlativa al *morfema* o «significante de estructura».

Según Ortigues, existe una homología entre el lenguaje y el tiempo análoga al problema del *esquematismo kantiano*. Guillaume parte del hecho de que el presente de la palabra comporta una doble referencia: al pasado que se hereda y al posible al que se tiende. Cada aspecto del tiempo se corresponde un área del lenguaje: pasado (lengua), presente (umbral diferencial), futuro (expresión del discurso). De ahí que Ortigues pueda afirmar que Guillaume sustituye el dualismo saussureano por un trinitarismo dialéctico. Si Saussure tomaba en cuenta la lengua –pensable, en términos bergsonianos, como el cono del pasado puro, virtual, donde el presente es el grado más contraído –y el habla como estado actualizado del lenguaje, Guillaume pondría el foco sobre el punto ciego que permanece en dicho esquema, a saber, el pasaje del primer estado al segundo, en el cual interviene el tiempo. La diferencia entre Saussure y Guillaume es, en este sentido, comparable a la existente entre Descartes y Kant referida por Deleuze:

Es como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (pienso) implica una existencia indeterminada (soy, puesto que «para pensar hay que ser»), y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante: pienso, luego soy, soy una cosa que piensa. Toda la crítica kantiana se reduce a objetar contra Descartes que es imposible referir

directamente la determinación sobre lo indeterminado. La determinación «pienso» implica evidentemente algo indeterminado («soy»), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el pienso. «En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensamiento, soy el ser mismo; es cierto que con ello nada de ese ser me es dado todavía para pensar». Kant agrega, entonces, un tercer valor lógico: lo determinable o, mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Este tercer valor basta para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina, no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro.<sup>4</sup>

Ortigues se refiere a la comparación realizada por Saussure entre la lengua y el juego de ajedrez: en dicha analogía, la lengua corresponde a las reglas del juego, mientras que el habla se identifica con la partida misma. Sin embargo, señala Ortigues, Guillaume nos enseña que esta analogía es inadecuada, dado que supone que tuvimos el tiempo de examinar las reglas antes de empezar a jugar. Por el contrario, la partida ya estaba empezada, y entramos a jugar al mismo tiempo que aprendíamos las reglas. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo es que nos podemos representar la lengua como *un todo simultáneo*, es decir, como una sincronía? La respuesta del autor consistirá en sostener que ello se debe a que se deja descomponer en *elementos formadores finitos*, fonemas y morfemas, a los que denomina «elementos de articulación» y «elementos de construcciones gramaticales» respectivamente. Ambos simbolizan, según Ortigues, posibilidades de relaciones [*relations*] formales entre los semantemas. De ese modo, la lengua se puede totalizar para nosotros. Se trata del mismo movimiento por el cual se forma para nosotros una conciencia del presente capaz de englobar y de diferenciar en sí misma el pasado y el futuro; una

---

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 141.

conciencia del presente que se constituye como acción de retomar el pasado en vista del futuro.

El principio de toda simbolización, de toda esquematización, de toda mediación, reside en la manera en que el lenguaje, reaccionando sobre sí mismo para estructurarse en sus elementos formadores, permite concebir relaciones reversibles en un tiempo irreversible y así confiere a nuestra actividad un poder de diferenciación interna o de reanudamiento [*reprise*] de sí por sí, una capacidad de reaccionar sobre sí mismo. [...] La manera en que una lengua reacciona sobre sí misma constituyendo su sistema gramatical es equivalentemente la manera en que engendra el esquematismo temporal del pensamiento.<sup>5</sup>

Ortigues habla, siguiendo a Guillaume, de un «proceso de diferenciación interna» por el cual la actividad del lenguaje se organiza y reacciona sobre sí. La contraposición entre Saussure y Guillaume llega aquí a su punto de tensión máxima. El primero distingue dos áreas del lenguaje, el *habla* y la *lengua*, pensables en terminología bergsoniana como las mitades *actual* y *virtual* del lenguaje respectivamente. Para Guillaume, en cambio, lo esencial en la formación del lenguaje reside precisamente en la determinación de un *umbral de diferenciación* y de transición entre lo virtual y lo actual. En efecto –como puede apreciarse en el texto de Guillaume presente en este libro–, las lenguas se distinguen según este lingüista por la manera en que cada una de ellas realiza este proceso. Saussure había dado un gran paso al afirmar que «en una lengua no hay más que diferencias». Sin embargo, se debe restituir, bajo el juego de las formas, un proceso de simbolización, ya que, de lo contrario, quedaríamos varados en una ontología de la negatividad. De ahí que convenga sustituir, nos dice Ortigues, la máxima saussureana mentada, que permanece en un plano estático, por el lema guillaumiano, que incluye una dimensión

---

<sup>5</sup> Ortigues, Edmond, *op. cit.*, p. 86 [en todos los casos, la traducción es nuestra].



dinámica, según el cual «en una lengua no hay más que procesos de diferenciación».

Por su parte, en el segundo capítulo, «La forma y el tiempo», Ortigues afirma que una función lingüística no se apoya sobre condiciones materiales de expresión más que por la intermediación de valores formales que tienen un carácter selectivo, y que existe una contingencia del material fónico con respecto a la función: el material fónico sólo debe ofrecer una diversidad cualitativa cualquiera, susceptible de expresar oposiciones distintivas, posibilidades de selección formal. Todo fonema tiene, materialmente hablando, varios rasgos cualitativos. Ahora bien, es el sistema global de la lengua el que, por una suerte de *acción en retorno*, opera sobre la materia fónica una selección de los rasgos distintivos pertinentes, propiamente funcionales. Es equívoco, por tanto, decir que una palabra «se compone» de fonemas, lo cual sólo sería verdadero desde un punto de vista material. Ahora bien, desde el punto de vista funcional, la expresión correcta es la inversa: la palabra «se descompone» en fonemas. La noción de fonema, en este sentido, no nos enseña nada sobre la naturaleza de lo que diferencia: puede tratarse de dos valores lexicales –por ejemplo, /pas/ (“paso”) y /tas/ (“montón”) –o de dos valores gramaticales –/pas/ (negación), /ta/ (“tu”), /ma/ (“mi”), etc.–. Resulta evidente que Deleuze está pensando en este pasaje cuando escribe que «la oposición de ningún modo nos informa sobre la naturaleza de aquello a lo que supuestamente se opone»<sup>6</sup>.

Aquí la idea de función se reduce a la idea de una oposición formal vacía, algo puramente negativo. Esta negatividad puede clasificarse bajo dos grupos. En primer lugar, con respecto al *material fónico*, se ejerce como una potencia de selectividad que asegura la autonomía del sistema de funciones lingüísticas. En segundo lugar, con respecto al *sentido*, no introduce sino una condición formal vacía: la idea de oposición distintiva, de alternativa, de elección, que implica

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.* p. 309.

una idea puramente negativa del sentido, una referencia a puras posibilidades de mensajes sea cual sea el contenido. Recordemos aquella pregunta retórica deleuziana: «Cuando interpretamos las diferencias como negativas y bajo la categoría de oposición, ¿no estamos ya del lado del que escucha, y hasta del que ha entendido mal, del que vacila entre varias versiones actuales posible e intenta “reconocerse” en ellas estableciendo oposiciones; es decir, no nos encontramos del lado menor del lenguaje, y no del lado del que habla y asigna el sentido?»<sup>7</sup>

Ahora bien, la composición de las ideas está sometida por la lengua a un cierto número de elecciones, de alternativas que nos son impuestas por el valor de las formas disponibles, esto es, esquemas de pensamiento que no tienen por objeto la realidad, sino la *decibilidad* (categorías como tiempo y número, pero también oposiciones lexicales). La concepción de las ideas es libre en principio, pero nuevas ideas están en libertad vigilada, y no pueden concebirse sino bajo la condición de cierto número de elecciones impuestas por las formas lingüísticas. En este sentido tal vez se pueda comprender la alusión deleuziana, realizada en el mismo párrafo en que se dedica a Guillaume y Ortigues, a los gritos de Artaud: lo que precisamente trasciende ese «ejercicio trascendente de la facultad del lenguaje» son esos esquemas de pensamiento, los generados por cada lengua en particular. Si esta hipótesis fuese correcta, deberíamos comprender los gritos artaudianos como un desgarramiento del esquema de la lengua que, más que haciéndola tartamudear, haciéndola trizas e insertándose en sus recovecos más oscuros, se eleva, o más bien cae vertiginosamente, desde la Idea de «lengua francesa» como estructura hacia lo indecible del lenguaje, aquello que sólo puede ser dicho en este uso trascendente: el lenguaje como pregunta o como imperativo, previo aún a la constitución del problema gramatical, condición genética, necesaria y suficiente de este. «Bajo la gramática, está el pensamiento [...]», le

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 308-309.

escribe Artaud a Rivière en un pasaje citado por Deleuze en *Diferencia y repetición*<sup>8</sup>.

Ortigues extrae una serie de consecuencias de la admisión de que toda clasificación de formas encuentra su razón de ser en una arquitectónica de las funciones (jerarquización de unidades funcionales: fonemas, morfemas, palabras, frases). En primer lugar, resulta imposible reducir la noción de estructura lingüística a una concepción distribucionalista de elementos formales, como lo hizo la escuela norteamericana. En segundo lugar, hay en las unidades lingüísticas oposiciones de valores definidos por las posiciones que ocupan en un sistema jerarquizado de funciones. Entre las *formas*, es suficiente admitir un principio de *diferencia externa* procedente de exclusiones recíprocas. Ahora bien, entre las *funciones*, hay que admitir asimismo un *principio de diferenciación interna* tal que cada posición en el sistema incluye aquellas que le están subordinadas. En tercer lugar, la distinción saussureana entre sincronía y diacronía apela a determinaciones objetivas del tiempo, a saber, simultaneidad y sucesión: se apoya, entonces, no sobre la generación, sino sobre la *manifestación* de las formas. Pero el principio de jerarquía de funciones apela a una *función lógica del tiempo*: ya no a una sucesión real, sino ideal, sucesión de niveles definidos por los grados de extensión sintética tales que cada momento estructural es a la vez integrante con respecto al que lo precede e integrado con respecto al que le sigue.

El tiempo es, de este modo, la condición que se impone tanto al significado como al significante y, por ende, condición de toda significación. Según Ortigues, se trata de un problema análogo al del esquematismo kantiano o la mediación hegeliana, y Guillaume vio que esa función lógica del tiempo podía conferir al análisis lingüístico una gran potencia de formalización. Ortigues establece de este modo tres funciones esquematizantes de la temporalidad, correlativas a tres modos del tiempo. En primer lugar, un *tiempo físico*, que

---

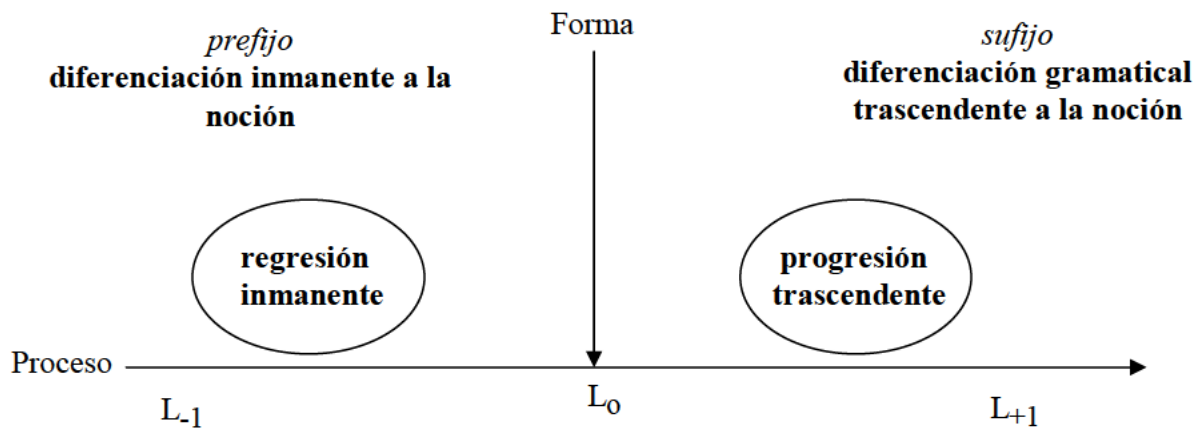
<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 227.

corresponde al primado del antecedente, y es interior a la objetividad material que encuentra su límite en el espacio –podemos pensar este punto como una crítica a la persistencia de un resabio empirista en el estructuralismo. En segundo lugar, un *tiempo histórico*, correlativo al primado del futuro y del proyecto, según el cual se engendra el concepto. Por último, un *tiempo lógico*, que da la unidad sintética o arquitectónica necesaria para la unidad de la historicidad: la mediación es relacionada aquí consigo misma en su génesis interna.

Ortigue se propone a continuación mostrar con ejemplos de qué modo entre lo semántico y lo estructural, o lo material y lo formal, hay que habérselas con un *proceso de diferenciación* –propósito que lleva a cabo en el tercer capítulo, «Oposiciones distintivas y posiciones diferenciales». Es en este plan que ofrece ejemplos referidos al número, a la comparación, y a la negación. Sin embargo, tal vez el ejemplo más claro sea el que formula en medio de los otros, referido a los prefijos y sufijos en francés. Mientras que los primeros entrañan modificaciones semánticas del verbo al que afectan, los segundos implican «modificaciones que trascienden el plano nocional para adoptar un valor de estructura gramatical formal»<sup>9</sup>. Sigamos a Ortigue con el claro ejemplo del verbo «*faire*». Pensemos, por un lado, en las modificaciones inmanentes a la noción que producen los prefijos que pueden afectarlo: *faire* → *défaire*, *refaire*, etc.; pensemos, por el otro, en sus desinencias posibles, y se verá claramente que representan, como diría Guillaume, «indicaciones imparticulares» o, en otros términos, que son trascendentes a la noción: *faire* → *fais*, *faisons*, *ferai*, etc. Podemos representar esta diferencia en la siguiente figura.

---

<sup>9</sup> Ortigue, Edmond, *op. cit.*, p. 105.



Seguendo a Guillaume, Ortigues sostiene que «toda posición tomada sobre el movimiento de un proceso determina la oposición entre un antes y un después, un más acá y un más allá, una posibilidad de movimiento regresivo a partir de una posición límite anticipada o una posición de movimiento progresivo a partir de un límite traspasado»<sup>10</sup>. En otras palabras, lo definitorio será siempre un umbral que gestará una separación o, más bien, que producirá una diferenciación de acuerdo a la posición tomada en relación a él. Esta temporalidad lógica y genética es condición necesaria y suficiente de la temporalidad empírica de las formas.

### III

#### Conclusiones: de las oposiciones distintivas al umbral diferencial

En todos los casos, se trata para Ortigues de distinguir los valores, de aplicar el principio de *oposiciones distintivas*. Sin embargo, dado que no se trata de una oposición exterior, dicho concepto debe transformarse en el de *umbral diacrítico* o *umbral diferencial*. Ya en el nivel de la fonología, sostiene el autor, vemos que «el principio de oposiciones distintivas no se confunde para nada con el contraste fonético material, sino que selecciona los rasgos pertinentes,

<sup>10</sup> *Ibid.*

propios de cierto nivel de funciones»<sup>11</sup>. ¿Qué significa esto? Se trata de una concepción ciertamente estructural. El concepto de *fonema*, como es sabido, no es del orden de lo material, sino que *reúne* un conjunto de rasgos materiales, seleccionados por su relevancia para ser contrastados con otros rasgos. Lo primero no son nunca las zonas y los modos de articulación de un *fono* – sonido en su materialidad pura–, tales como [+consonante +bilabial +oclusiva +sorda], características del fono [p], sino precisamente que dichas zonas y modos de articulación pueden ser utilizados por la lengua para cumplir funciones distintivas, por ejemplo, para contraponer dicho fono con [+consonante +bilabial +oclusiva +sonoro], es decir, el fono [b]<sup>12</sup>. Si esto sucede, como en español, habrá en esta lengua dos fonemas distintos, /p/ y /b/, cuya diferencia produce un cambio en el significado, como podemos observar en la contraposición entre las palabras /pata/ y /bata/. Sin embargo, podría citarse el caso del chino mandarín, lengua en la cual los fonos [p] y [b] forman parte de un mismo fonema, no produciendo por ende diferencia de significado alguna al ser pronunciados. Podemos entender así a Deleuze cuando escribe que:

La selección de los fonemas, al tener en tal o cual lengua un valor pertinente, es inseparable de los morfemas como elementos de construcciones gramaticales. Ahora bien, los morfemas, que hacen intervenir por su cuenta al conjunto virtual de la lengua, son objeto de una determinación progresiva que procede por «umbrales diferenciales», que implica un tiempo puramente lógico, capaz de medir la génesis o la actualización. La determinación recíproca formal de los fonemas remite a esa determinación progresiva que expresa la acción del sistema virtual sobre la materia fónica; y es sólo cuando se consideran los fonemas abstractamente, es decir, cuando se ha reducido lo virtual a un simple

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>12</sup> Cf., al respecto, el Alfabeto Fonético Internacional (AFI, en castellano, o IPA, según sus siglas en inglés). Disponible en: <<http://lexiquetos.org/afi/IPA-2005v3.es.pdf>>.

posible, que sus relaciones tienen la forma negativa de una oposición vacía, en vez de llenar posiciones diferenciales, alrededor de un umbral.<sup>13</sup>

Lo que prima, como vimos, no es el contraste fónico material, sino que este es un resultado de una selección, cuyo agente Deleuze identifica, siguiendo a Ortigues con los morfemas. El reproche a la lingüística estructural, entonces, radica en no haber seguido sus principios hasta las últimas consecuencias. La cuestión revierte una importancia filosófica decisiva, ya que lo está en juego es la controversia entre una ontología de la negatividad que encuentra sus momentos cúlmines con Hegel y, más tarde, Heidegger, y la ontología de la positividad que Deleuze pretende reivindicar siguiendo a Spinoza y Nietzsche. Es por eso que hablar de «oposición» o hablar de «diferencia» tiene implicancias que trascienden la pura terminología. Deleuze resume la cuestión en los siguientes términos:

En suma, la traducción de la diferencia en oposición de ningún modo nos parece que concierna a una simple cuestión de terminología o de convención, sino más bien a la esencia del lenguaje y de la Idea lingüística. Cuando se lee la diferencia como una oposición, ya se la ha privado de su espesor propio donde afirma su positividad. La fonología moderna carece de una dimensión que le impediría jugar con sombras en un solo plano.<sup>14</sup>

Volviendo a Ortigues, si la fonología nos ponía ya en presencia de un principio de oposiciones distintivas que no se confundía en absoluto con el contraste fonético material sino que implicaba necesariamente la participación de una instancia superior, los morfemas, por su parte, «nos ponen en presencia de otro nivel de funciones, y ahí el principio de diferenciación debe

---

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 309.

<sup>14</sup> *Ibid.*

respetar aún la naturaleza de las funciones concernidas»<sup>15</sup>. Ahora bien, se presenta en este punto un problema de la mayor gravedad, puesto que aquí la diferenciación concierne *a la vez* al significante *y* al significado. Pero ¿cómo es posible que el significado, *que no está en el orden de lo espacial*, sea dado bajo la condición de formas significantes, que sí lo están? «El significado», en otras palabras, «no está en el espacio; no puede ser alojado en una palabra como en un recipiente»<sup>16</sup>. La respuesta de Ortigues apela nuevamente a la temporalidad trascendental ya mentada: el significado «implica en su constitución *la forma del tiempo*». «La unión de significado y significante», sostiene el pensador, «responde al mismo principio que la del esquematismo kantiano»<sup>17</sup>. Se entiende así por qué tanto Ortigues como Guillaume le serán de suma utilidad a Deleuze para posicionarse a un lado de la concepción estructural: más allá del juego opositivo de las formas, hay un proceso de diferenciación operado por el pensamiento en un tiempo puramente ideal; más allá de la negatividad de la oposición, la pura positividad de la diferencia creadora. Queda clara, en este punto, la diferencia deleuziana con la diferencia estructural.

---

<sup>15</sup> Ortigues, Edmond, *op. cit.*, p. 109.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*



## **APÉNDICE**

**GUSTAVE GUILLAUME:  
«CÓMO SE HACE UN SISTEMA GRAMATICAL»**

## PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN

El texto cuya traducción al castellano publicamos a continuación, “Cómo se hace un sistema gramatical”, constituye la transcripción de una conferencia dictada por el lingüista francés Gustave Guillaume en Instituto de Lingüística de la Universidad de París en 1939, publicada primero en un boletín de escasa circulación y luego póstumamente en 1964<sup>1</sup>. Esta conferencia fue dada por el autor con el objetivo de dar a conocer las líneas generales de su pensamiento, con lo cual, si bien algunos puntos mencionados son dejados en la oscuridad – por ejemplo, el concepto de *énexie*–, constituye una perfecta introducción a su obra. Creemos que se trata de un texto de sumo interés tanto para lingüistas, puesto que en general la teoría de la psicomecánica del lenguaje es poco conocida en los países de habla hispana, como para los estudiosos e interesados en la filosofía de Gilles Deleuze, dado que es una pieza fundamental en su pensamiento de los años ’67 al ’69 para construir una línea de fuga al “oposicionalismo” del estructuralismo reinante. Es citado por Deleuze tanto en un pasaje clave del cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, en el que expone los motivos de su desacuerdo con la lingüística estructural, intentando radicalizar la concepción que esta había pergeñado de la diferencia, como en la serie “Del lenguaje” de *Lógica del sentido*. Deleuze seguirá considerando a Guillaume un pensador fundamental –véase, por ejemplo, la clase del 19 de marzo de 1985 en París VIII –incluso mucho tiempo después de que Félix Guattari le hubiese dado a conocer a Deleuze la obra de Louis

---

<sup>1</sup> Guillaume, Gustave, *Langage et science du langage*, Presses de l’Université Laval, París y Quebec, 1964.

Hjelmslev, que se erigirá en el lingüista posteriormente más utilizado por Deleuze. El interés es entonces doble. Mientras que numerosas fuentes del pensamiento de Deleuze han sido trabajadas con detalle, empezando con la tríada Nietzsche-Spinoza-Bergson y llegando hasta una cantidad enorme de autores, Guillaume no ha sido siquiera reconocido entre dichas fuentes. Se trata de una fuente hasta ahora ignorada que creemos, empero, fundamental –y este es el segundo interés. Para hacerse una idea de esta importancia, el lector puede remitirse –más allá de las menciones ya realizadas– a las “Conclusiones” de los estudios sobre cine de Deleuze, donde nuevamente apela a nuestro lingüista.

Es conveniente tener en cuenta, al leer el siguiente texto, que, si bien fuera antaño publicado en un boletín, se trata ante todo de la transcripción de una conferencia. Como todo discurso oral, tiene sus propias reglas, más laxas que las de la escritura. Por otra parte, habiéndose publicado en un libro recién con posterioridad a la muerte del autor, es de suponer que la revisión llevada a cabo por este puede no haber sido la misma que le hubiera merecido de tratarse de otro tipo de publicación. No disponemos de información al respecto, pero el original francés da muestra de un ordenamiento algo azaroso. Cuestiones formales, entonces, como la ordenación de los párrafos, al igual que la puntuación, han sido tal vez obra del editor del boletín original, o bien han sido tomados de apuntes, sea de oyentes o del propio Guillaume. Por estos motivos, nos hemos tomado la libertad de modificar levemente la puntuación en algunos casos en que la extensión de las oraciones o la multiplicidad de niveles de subordinación podían comprometer la inteligibilidad del texto, al menos en una primera lectura. Asimismo, hemos unificado algunos párrafos breves cuando existía una continuidad en el desarrollo argumentativo, y hemos agregado entre corchetes algunas palabras para contribuir a la comprensibilidad de algunas frases. Las notas al pie sin

ninguna aclaración son del autor, mientras que las nuestras están señaladas entre corchetes como “N. del T.”.

Con excepción de algunas conferencias publicadas en el sitio web [www.gustave-guillaume.org](http://www.gustave-guillaume.org), se trata de la primera traducción al castellano de un trabajo de Guillaume. Esperamos contribuir, en este sentido, al objetivo de dar a conocer al público hispanohablante la obra de este genial lingüista y pensador. Por último, quisiera agradecer sinceramente a Denis Dion, de la Universidad de Laval, por concedernos el permiso para publicar esta traducción, y a Pierre Blanchaud, por su infinita calidez y su extraordinaria disposición a componer encuentros alegres, aún a grandes distancias.

Pablo Nicolás Pachilla, octubre de 2013

## CÓMO SE HACE UN SISTEMA GRAMATICAL

Gustave Guillaume

Todas las lenguas tienen un sistema gramatical. La universalidad del hecho muestra que todas han debido, en su construcción, resolver un cierto y mismo problema: el problema gramatical. La cuestión, desde entonces, es identificar, bajo su condición más general, este problema: saber cuándo y cómo se plantea y cuáles son las vías de solución.

El problema gramatical se plantea toda vez que un elemento limitado entra como unidad componente en el sistema de un elemento más vasto. Hay problema gramatical cuando una frase entra como unidad componente en el sistema de una frase más extensa; de allí resulta, como sabemos, la frase compleja, con sus morfemas traslativos y conjuntivos. Y hay también problema gramatical –y esta vez, un problema gramatical muy distinto– cuando la palabra entra como unidad componente en la frase.

En uno y otro caso se ve al componente apelar, en aras de adquirir la conveniencia deseada con el compuesto más grande del cual deviene una parte, a determinantes que no le pertenecen propiamente, que se pueden aplicar a otros componentes, que valen para toda una clase, toda una especie, y acusan de ese modo una generalidad relativa tanto más grande cuanto más vasto y menos delimitado sea el campo de su aplicación posible. De los dos casos, el más rico en enseñanzas y, por esta razón, el único sobre el cual se detendrá hoy nuestra atención, es el de la palabra que entra en frase.

Mientras que la palabra tomada en sí misma (en tanto que semantema, antes de toda gramaticalización) no ofrece a la mirada sino su significación original, que no le pertenece sino a ella, a la palabra que entra en frase le es necesario producirse bajo condiciones bien conocidas (de función, de género, de número, de aspecto, de modo, de tiempo, de persona, etc.) que, transportables a una multitud de palabras diferentes, no son exclusiva propiedad de la palabra considerada, y constituyen de este modo, a su vez, condiciones generalizantes, es decir, condiciones que comprometen a la palabra en un *movimiento de generalización*.

La gramaticalización de la palabra toma así en el fondo del pensamiento, bien en el fondo, la marcha de un movimiento comenzado en el plano de lo particular y que progresa en dirección a y en el plano de lo general. Este movimiento es el *esquema profundo*.

Por rápido que sea, tal movimiento, como todo movimiento, no deja de requerir “tiempo”, por pequeño que sea, para realizarse. Y el pensamiento que, en el fondo de sí mismo –en su representación interior de sus propios actos– ve este movimiento operarse *en el tiempo*, lo penetra, lo analiza refiriéndolo al flujo del tiempo operativo que exige para realizarse.

A este efecto, conformemente al método que se debe emplear en casos semejantes –he dado un ejemplo notable de esto en mi libro *Tiempo y verbo*<sup>1</sup>, donde se ve la formación de la imagen-tiempo referirse, de instante en instante, al tiempo concreto, por breve que sea, que exige cierta formación– el pensamiento resuelve, corta el proceso de gramaticalización de la palabra en una serie de instantes consecutivos, tan numerosos como se quiera, y confrontando esos instantes, en vías de marcar su relativa originalidad, los retrotrae a tres casos generales: *tres momentos característicos*. Estos tres momentos, identificados por el pensamiento en el proceso de la gramaticalización de la palabra, son los siguientes (ver figura 1):

---

<sup>1</sup> Guillaume, Gustave, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, H. Champion, Paris, 1929 [N. del T.].

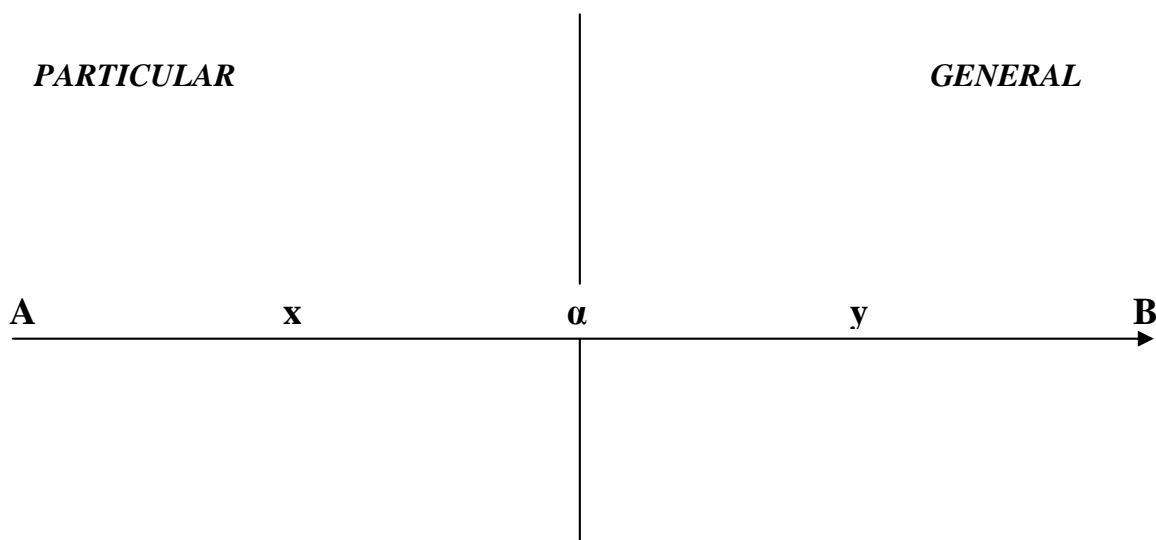


Figura 1

Esquema del movimiento de gramaticalización de la palabra.

(x=la raíz; y=la parte del discurso; B=la frase)

1. El momento  $\alpha$  (designado así porque es la raíz de los otros). Se sitúa exactamente entre lo particular y lo general. Este momento es, se podría decir, el *momento-clave* de la gramaticalización de la palabra.

Tan pronto como este momento se ha instituido en el espíritu de manera completa, lo particular y lo general muestran su relatividad recíproca, según una relación que hace al primero *integrante*<sup>2</sup> y al segundo *integrado*, y esta relación que expresa una ley del espíritu (lo general está hecho para envolver lo particular) se transporta a los otros momentos de la gramaticalización de la palabra: subsecuente ( $y$ ) y antecedente ( $x$ ).

2. El momento  $y$ : posición tomada por el pensamiento al interior de lo general. Ya no se trata pues, como anteriormente (en  $\alpha$ ), de lo general que integra lo particular, sino de lo general que se muestra integrante con respecto a sí mismo.

---

<sup>2</sup> El término “integrante” debe entenderse aquí, como quedará más claro en lo sucesivo, en el sentido de “integrador” [N. del T.].

3. El momento  $x$ : posición suspensiva, tomada por el pensamiento al interior de lo particular, el cual, en consecuencia, se divide a su vez en particular integrante y particular integrado.

Estos tres momentos característicos  $\alpha$ ,  $y$ ,  $x$ , constituyen cada uno una vista de perfil, un *corte* del movimiento de gramaticalización de la palabra. Estos perfiles, estos tres cortes  $\alpha$ ,  $y$ ,  $x$ , son universalmente los umbrales determinantes de la morfología gramatical. Desde el instante en que una lengua ha elegido, para la construcción de su gramática, uno de estos umbrales, el tipo estructural de esta lengua está, en sus rasgos esenciales, fijado.

\*  
\* \*

Ya habiendo determinado estas miradas iniciales –por las vías de un análisis fundado en la alianza, en toda proporción útil, de la observación fina de lo concreto y la profunda reflexión abstracta–, conviene verificar su exactitud poniéndolas en relación con los hechos visibles que les corresponden en la realidad del lenguaje. Comenzaré este examen por el umbral  $y$ , que es (ver figura 1) el más avanzado en dirección a lo general, y aquel al cual las lenguas indoeuropeas han concedido históricamente la preeminencia. Este umbral  $y$ , tempranamente preeminente en las lenguas indoeuropeas es –como lo muestra el mencionado esquema– un umbral intrageneral, interior a lo general; es decir, un umbral que opone lo general a sí mismo, lo presenta integrado, y también integrante.

El umbral  $y$  es el umbral de cierre de cualquier semantema de una lengua indoeuropea. Sea, por ejemplo, la palabra latina *dominum*. La vemos desarrollar en sí: de A a  $\alpha$ , la idea particular que funda en ella la significación: la de amo (de la casa); de  $\alpha$  a  $y$ , las indicaciones imparticulares, y por lo tanto generalizantes (ellas llevan la palabra a su generalización final: la parte del

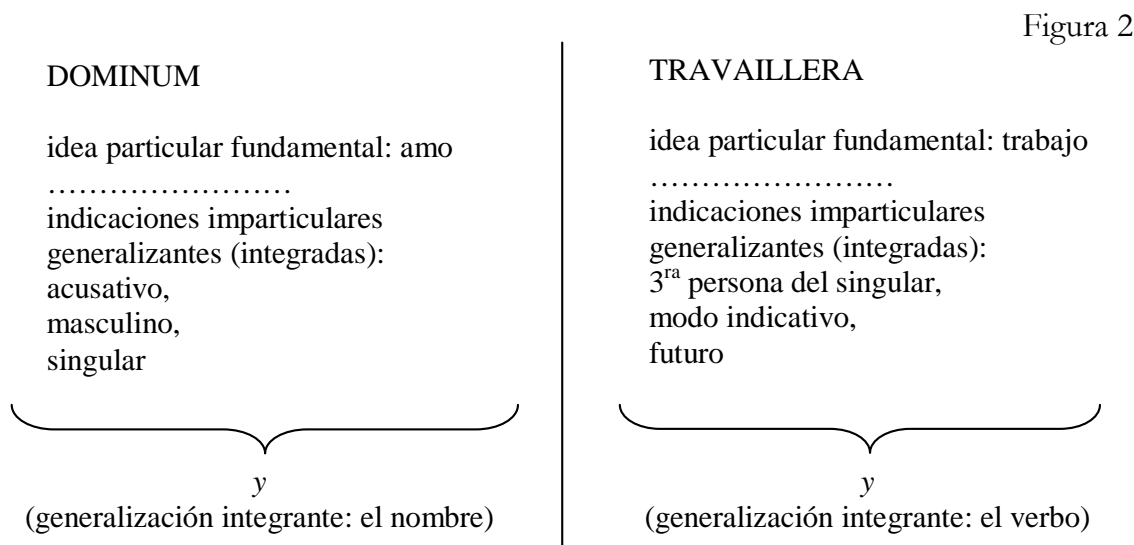


discurso), de caso, de género, de número, cuyo conjunto constituye la flexión; y, por fin, en *y* mismo, umbral de cierre de la palabra, [la vemos] envolver el todo así formado en una generalización integrante, trascendente; la parte del discurso llamada *nombre*.

Sea incluso la palabra francesa *travaillera* [trabajaré]. La vemos, de modo semejante, desarrollar de A a  $\alpha$ , la idea particular, en sí fundamental, de trabajo; de  $\alpha$  a *y*, las indicaciones imparciales, y por lo tanto generalizantes, de persona, de modo, de tiempo, formando conjuntamente su flexión; y, por fin, en *y*, umbral de cierre de la palabra, [la vemos] envolver el todo así constituido en una generalización integrante: la parte del discurso llamada *verbo*.

En la palabra de las lenguas indoeuropeas suficientemente evolucionadas<sup>3</sup>, el umbral *y*, que cierra la palabra, es el único actuante. Los umbrales antecedentes,  $\alpha$  y  $\alpha$ , son franqueados sin que el pensamiento se detenga en ellos, y el pasaje que este hace por allí, obligatoriamente, no entraña suspensión alguna, por breve que sea, de la progresión genética de la palabra, que guarda, de punta a punta, su continuidad, [*y*] evita todo hiato entre raíz, radical y flexión.

Figurativamente:



<sup>3</sup> La evolución de las lenguas indoeuropeas se produce en el sentido que consiste en acusar progresivamente la preeminencia del umbral *y* sobre todos los otros umbrales.

Más allá del hecho de que debe, por definición, permanecer intrageneral, el umbral  $y$  –umbral de cierre de la palabra y de advenimiento de la parte del discurso– es, en el campo que le es asignado (de  $\alpha$  a B) un umbral móvil que puede, según le sea útil, aproximarse o alejarse del umbral antecedente  $\alpha$ . La distancia entre los dos umbrales  $\alpha$  e  $y$  forma, en la palabra, el espacio puesto por la lengua a disposición de la morfología sufijal y flexional. Se sigue de ello que si esa distancia decrece, como consecuencia de un advenimiento cada vez más precoz del umbral  $y$  en el movimiento de gramaticalización de la palabra, las posibilidades se amplifican proporcionalmente. Las lenguas indoeuropeas han sacado partido de modos muy diversos de esta movilidad del umbral  $y$  en su plano [*plan*].

Cuando se trata del nombre, ellas han coincidido, en conjunto, en aproximar el umbral  $y$  al umbral  $\alpha$ , de lo cual ha resultado una disminución progresiva de la flexión, que ha tendido constantemente, desde la fecha histórica más antigua, a vaciarse de su contenido de indicaciones gramaticales. Esta disminución de la flexión nominal es muy marcada en una lengua como el francés, que ha eliminado en el siglo XIV los últimos vestigios de declinación del nombre. Y ella se avecina a su máximo en una lengua como el inglés, donde el nombre no toma la marca del género.

Cuando se trata del verbo, cargado por definición con la expresión del tiempo, las lenguas indoeuropeas han procedido de manera muy diversa. Una lengua como el francés, que se puede considerar *grosso modo* como representativa de la tendencia común de las lenguas romances, ha mantenido e, inclusive, en ciertos casos, amplificado, la flexión verbal. A la inversa, una lengua como el inglés ha llevado muy lejos la reducción de la flexión verbal. El verbo francés interioriza una amplia expresión morfológica del tiempo. El verbo inglés no interioriza sino la sola expresión del tiempo memorial: el tiempo del cual la memoria puede guardar el recuerdo. Es por ello que el inglés, desde el instante en que necesita expresar el tiempo bajo su condición

no memorial –ya se trate del futuro oponible al pasado, o bien de tiempos puramente virtuales concebidos por fuera de esta oposición–, se ve en la obligación de recurrir a palabras gramaticales. Los auxiliares *shall* y *will* le permiten expresar el futuro. La pequeña palabra *to*, [le permite] construir el infinitivo, que es la expresión del tiempo posible, no advenido efectivamente, [y] por consiguiente, no memorial.

El alemán, del mismo modo, ha recurrido a un auxiliar, *werden*, para expresar el futuro, no memorial, y reserva la flexión verbal a la expresión del pasado y del presente, el uno y el otro memoriales, el último parcialmente. Contrariamente a lo que sucede en inglés, la competencia de la flexión verbal se extiende en alemán al modo infinitivo. La razón de ello es que el alemán, cuyo sistema modal es más desarrollado que el del inglés, ve en el infinitivo no solo la expresión de lo posible, sentido como un futuro de una virtualidad superior, sino más bien y sobre todo la forma de lengua, tenida en memoria presente, a partir de la cual se edifica el futuro. Lo posible expresado por el infinitivo es considerado en alemán el antecedente mental del futuro, mientras que en inglés parece ser antes bien una concepción subsecuente generalizada. De una lengua a la otra, como sucede a menudo, la cronología de las nociones –cronología abstracta que juega en las lenguas un rol importante– se ha invertido.

\*  
\* \*

La existencia en la lengua de palabras gramaticales distintas da testimonio, en todos los casos, de la insuficiencia de la morfología gramatical interiorizada en la palabra. Y esta insuficiencia da testimonio a su vez del advenimiento prematuro del umbral *y*, productor de la parte del discurso. La palabra deviene parte del discurso antes de haber desarrollado en sí toda la morfología útil. En el caso, cuasi-hipotético, de una lengua donde la palabra no se cerrara sino

después de haber desarrollado en sí toda la morfología útil, es decir, de una lengua en la cual el umbral de cierre de la palabra coincidiera con B, último punto de llegada del movimiento de gramaticalización de la palabra (prácticamente la frase), no existirían en una lengua tal palabras gramaticales distintas. La palabra, interiormente cargada con toda la morfología pensable entre  $\alpha$  y B, sería por esto mismo una palabra que se determinaría en el espíritu en la vecindad inmediata con la frase, *en continuidad con ella*, y, en consecuencia, incapaz de distinguirse categóricamente de ella. Este estado de la palabra existe en cierto grado en las lenguas americanas, llamadas incorporantes, polisintéticas, holofrásticas, donde se ve una palabra larga cargar con la expresión de una frase entera.

El estado de la palabra en cuestión es algo que las lenguas que nos son familiares, las cuales tienden todas a marcar fuertemente la oposición entre la palabra y la frase, han evitado sistemáticamente. Y en aras de evitar esto, se han cuidado de no tardar demasiado en cerrar la palabra por medio de la parte del discurso; ello a fin de que haya siempre entre la frase representada (figura 1) por el punto B y el umbral  $y$  de cierre de la palabra, una distancia suficiente para una discriminación neta de este último. Producir esta discriminación neta en las mejores condiciones posibles, habida cuenta del conjunto del sistema de la lengua, es uno de los fines prácticos de la parte del discurso.

El intervalo  $y \rightarrow B$ , variable, siendo  $y$  un umbral móvil, representa el espacio puesto a disposición de la morfología exterior a la palabra, la cual comprende el empleo de dos órdenes de medios:

a) uno es el recurso a palabras-útiles, especialmente gramaticales, de las cuales la preposición, tal como existe y funciona en francés, da una idea neta y suficiente.

b) el otro es más tardío y actúa en el último momento, en la frase misma, y consiste en la variación del orden de las palabras. Se deben agregar asimismo en numerosas lenguas las variaciones fonéticas sutiles, especialmente de tono

(por ejemplo: tono sostenido, tono descendente y tono ascendente en chino), las cuales advienen tardíamente, en el habla<sup>4</sup> misma<sup>5</sup>, en el instante en que la palabra toma allí lugar.

El umbral  $y$  aparece así no solamente como el umbral de cierre de la palabra, determinando, por generalización integrante, la parte del discurso, sino también como el umbral de fractura entre la morfología gramatical interior a la palabra, inseparable de ella, y la morfología exterior, separable. En el movimiento de gramaticalización que esquematiza nuestra figura 1, el intervalo  $\alpha \rightarrow y$  representa el espacio del cual dispone la morfología gramatical interior a la palabra, la morfología gramatical subsumida bajo la parte del discurso; y el intervalo  $y \rightarrow B$ , el espacio del que dispone la morfología gramatical exterior a la palabra, que escapa a la subsunción de la parte del discurso. Siendo el umbral  $y$  un umbral móvil, el volumen respectivo de las dos morfologías, interior o exterior a la palabra, es función del advenimiento más o menos precoz o tardío del umbral  $y$ , productor de la parte del discurso, en el campo morfológico representado por el intervalo  $\alpha \rightarrow B$  –el cual representa la parte del proceso de gramaticalización de la palabra desarrollada más allá de lo particular, en el plano de lo general.

Considerado *in extenso*, el campo  $\alpha \rightarrow B$  de la morfología gramatical expresa una *suma constante*. El advenimiento más o menos precoz o tardío del umbral  $y$  en el campo morfológico  $\alpha \rightarrow B$  –dicho de otro modo, su distanciamiento mayor o menor de  $\alpha$  y su aproximación proporcional a  $B$ – tiene por efecto dividir esta suma constante en dos partes más o menos desiguales: la parte de la morfología que la palabra, por una suerte de *enexía*<sup>6</sup>, retiene en sí; y la parte de morfología que, escapando a esa enexía, se desarrolla libremente más allá

---

<sup>4</sup> Hemos optado por traducir *mot* por *palabra* y *parole* por *habla*, puesto que este último término se inserta en la tradición saussureana en la cual se ha establecido la traducción de la dicotomía *langue/parole* por *lengua/habla* [N. del T.].

<sup>5</sup> En relación a la lengua, preexistente por definición al acto de lenguaje (poseemos la lengua en nosotros en permanencia, aún cuando no hablamos), el habla es tardía.

<sup>6</sup> El concepto de *énexie* es un neologismo creado por el propio Guillaume [N. del T.].

de la palabra bajo todos los modos posibles en esta situación. El nombre francés que no se declina retiene en sí una parte menor de morfología que el nombre latino que se declina; consecuentemente, la parte de morfología a expresar más allá del nombre por diversos medios (palabras accesorias, orden de las palabras) es mayor en francés que en latín.

\*  
\* \*

He terminado con el umbral  $\gamma$ . El umbral antecedente (figura 1) es el umbral  $\alpha$ . Es un umbral del cual las lenguas indoeuropeas no dan cuenta. Lo “traspasan” sin detenerse allí. La palabra de las lenguas indoeuropeas se propaga sin hiato desde su parte léxica a su parte gramatical, y no se clausura sino con el advenimiento de la parte del discurso, productora, lo sabemos, de una generalización final integrante que se extiende al conjunto de la palabra.

Por el contrario, el umbral  $\alpha$  es, en una lengua como el chino, el umbral de conclusión<sup>7</sup> de la palabra. La palabra no avanza más allá de él. Uno se da cuenta de entrada de las consecuencias. La palabra china, no pudiendo sobrepasar el umbral  $\alpha$ , debe concluir antes de comprometerse, por poco que sea, en el campo  $\alpha \rightarrow B$  de la morfología generalizante, situado por entero más allá de  $\alpha$  (figura 1).

Es por ello que la palabra china es una palabra que no retiene indicaciones gramaticales de ningún tipo. No hay en chino, *no puede haber en chino*, siendo  $\alpha$  el umbral de conclusión de la palabra, morfología interiorizada en la palabra. Toda la morfología gramatical generalizante, subsecuente por definición al umbral  $\alpha$ , se expresa al exterior de la palabra, sea por palabras gramaticales distintas, sea por medio del orden de las palabras, [recurso] fuertemente

---

<sup>7</sup> Hay conclusión, no expresamente cierre, la palabra china sigue siendo, según la justa expresión de mi erudito colega M. Burnay, una palabra abierta. Es la parte del discurso la que, en nuestras lenguas, cierra la palabra.

explotado en esta lengua, sea incluso por medio de diferenciaciones fonéticas sutiles obtenidas *in extremis* en el habla.

Una palabra china, considerada en sí misma, en sus propios límites, no toma la marca ni del género, ni del número, ni de la función, ni de la persona, ni del modo, ni del tiempo. Se limita estrictamente al psiquismo del cual detenta la propiedad exclusiva y no se propaga jamás más allá. No podría ser de otro modo para una palabra que concluye en el umbral  $\alpha$ , sin haber entrado todavía en el plano de lo general (figura 1) y que por lo tanto ignora toda determinación perteneciente a ese plano.

¿Hay o no hay partes del discurso en chino? La cuestión, a menudo debatida, ha sido objeto de controversias. Bien examinada, se reduce a esto. El chino, al no dar cuenta del umbral  $\gamma$ , y al detener el proceso de gramaticalización de la palabra en el umbral antecedente  $\alpha$  (figura 1) –justo delante de ese umbral que no es ni franqueado ni ocupado<sup>8</sup>– no cierra la palabra por medio de la generalización integrante denominada “parte del discurso”. Así, la palabra, en el momento de concluir, no entrega partes del discurso.

Pero si uno toma la palabra en la frase, las cosas cambian de aspecto. La palabra aparece ahí bajo determinaciones gramaticales que, a pesar de permanecer externas (palabras-útiles, orden de las palabras, diferenciaciones fonéticas tardías), actúan de todas formas sobre ella en el sentido de la generalización (estos medios pertenecen por naturaleza –aún cuando el chino tenga una manera propia de retenerlos en el plano de lo particular– al plano de lo general, representado en el esquema por el intervalo  $\alpha \rightarrow B$ ) y, por su acción combinada, conducen a algo que, como resultado, difiere poco de la parte del discurso tal como la concebimos.

Conclusión: la palabra china alcanza su fin sin entregar la parte del discurso. Pero las condiciones de entendimiento de las cuales las partes del discurso son

---

<sup>8</sup> Esta posición notable de la palabra china demandaría por sí sola un largo examen, del más alto interés.

la expresión lingüística no son en absoluto por este motivo desterradas del pensamiento –sólo son demoradas, diferidas– y se las ve tomar existencia tardíamente en la frase formada; pero esta existencia tardíamente adquirida en la frase tiene la fugacidad de la frase misma: ser momentáneo, pasajero, efímero, y no tener como la palabra su sitio permanente en el espíritu.

\*  
\* \*

Me queda por examinar el umbral  $x$ , antecedente del umbral  $\alpha$  en el proceso de gramaticalización de la palabra. El umbral  $x$  es aquel del cual dan cuenta, en primer lugar, antes de servirse del umbral  $y$ , las lenguas semíticas. Es un umbral intraparticular, interior a lo particular –como lo muestra la figura 1–, un umbral, en consecuencia, que opone lo particular a sí mismo [y] lo divide en particular integrante y particular integrado.

El particular integrante tiene por expresión física la *raíz consonántica*, compuesta generalmente –es sabido– por tres consonantes separadas; el particular integrado [tiene por expresión física] las *vocales* que vienen a llenar el vacío más o menos importante que deja subsistir entre las consonantes radicales el empleo efectivo de la raíz. En la lengua, más allá de toda actualización, de toda aplicación limitativa de la raíz, las consonantes que la constituyen son consonantes *en espaciamento*; en el acto de lenguaje, realizador, que comporta una actualización, una aplicación limitativa de la significación de la raíz, las consonantes que la componen son consonantes *en aproximación*. Lo propio de una raíz es llevar consigo ese doble movimiento de espaciamento y aproximación de las consonantes componentes.

La raíz, vista desde un punto de vista psíquico, es la expresión de una *noción difusiva* en expansión en todos los sentidos del pensamiento: a esta expansión difusiva corresponde el espaciamento *físico y mental* de las consonantes constitutivas. En el acto de lenguaje que realiza la raíz, por la aplicación que le



es necesaria a una visión limitada, actualizable en el espíritu, la raíz aparece sometida a un estrechamiento antidifusivo de sus consonantes componentes. Las vocales finalmente insertadas entre las consonantes radicales son la marca concreta de casos de equilibrio que se establecen en la palabra real, entre el movimiento difusivo de la raíz en *mira de potencia* [*visée de puissance*] en la lengua, y el movimiento antidifusivo de la raíz en *mira de efecto* [*visée d'effet*] en el lenguaje.

Existe, por ejemplo, en árabe, una raíz *k...t...b...* que expresa, en el espaciamiento de las consonantes, la idea difusiva de escribir<sup>9</sup> y en la aproximación de las consonantes –la raíz conlleva consigo la virtualidad de los dos movimientos–, una aplicación antidifusiva de esta idea a una visión más estrictamente definida. Las vocales insertadas entre las consonantes *k...t...b...* denotan por variaciones de volumen los grados significativamente útiles de aproximación de las consonantes<sup>10</sup>. A partir de *k...t...b...*, raíz que expresa de manera difusiva, y de ese modo completamente general, la idea de escribir, se obtiene por integración de vocales de enlace *a...i...*, *katib*, que quiere decir el que escribe (el escritor); y por integración de vocales de enlace *i...a...*, *kitab*, que significa la cosa escrita, el libro. La integración de las vocales *a...a...*, seguidas por una vocal cuasi-sufijal *a* confiere a la raíz el sentido de lo realizado en el pasado: *kataba*, “él ha escrito”.

Un rasgo notable de la raíz pluri-consonántica, sobre el cual no podría llamarse demasiado la atención, es la perfecta congruencia de su ser físico y de su ser psíquico. Desde el punto de vista psíquico, la raíz es una noción difusiva, que se esparce, se propaga, por una suerte de dilatación interior, en todos los sentidos del pensamiento. Físicamente reviste la forma, conveniente para esta difusión, de consonantes espaciadas y de ese modo integrantes con

---

<sup>9</sup> Este sentido de la raíz *k...t...b...*, aunque ampliamente difusivo, parece haber sido precedido por un sentido aún más difusivo, difícilmente fijable. Parece como si el sentido difusivo atestiguado en toda raíz tuviese detrás de sí un sentido más difusivo, del cual él sería de algún modo una emanación más o menos antidifusiva.

<sup>10</sup> La aproximación máxima es señalada por el grado cero de la vocal.

respecto a vocales de enlace encargadas de expresar lo que quedará de este espaciamiento cuando la raíz haya sufrido, en la aplicación, el estrechamiento semántico y morfológico apropiado.

La raíz pluri-consonántica espera de algún modo, para alojarlas en ella, en los vacíos difusivos que ella desarrolla entre sus consonantes componentes, las vocales antidifusivas que, por el grado que ellas señalan de aproximación de las consonantes, expresan el estrechamiento de la significación de la raíz en los límites de una comprensión actualizable.

Esta congruencia del ser físico de la raíz y de su ser psíquico tiene algo de asombroso, que no debería sin embargo sorprender si se quiere considerar bien el hecho de que un ser lingüístico, sea el que sea, es la expresión de la conveniencia de un hecho de habla (físico) y de un hecho de pensamiento (psíquico); que esta conveniencia hace al valor del signo lingüístico; que sin esta conveniencia el signo lingüístico sería inexistente, de nulo efecto; de donde se sigue que la conveniencia en cuestión, adquirida en un grado suficiente, es absolutamente necesaria y no podría ser demasiado completa.

Las lenguas han tendido universalmente a incrementar en el signo lingüístico la congruencia necesaria del hecho de habla (físico) y del hecho de pensamiento (psíquico). La investigación de esta congruencia es, en toda lengua, una ley directriz.

Las lenguas semíticas, en la gramaticalización de la palabra, dan cuenta, en primer lugar, del umbral  $x$ , sobre el cual las lenguas indoeuropeas más evolucionadas se deslizan sin detenerse, y en segundo lugar, cuando la raíz ha agotado sus posibilidades de integración de vocales, del umbral  $y$  que entrega, así como en las lenguas indoeuropeas, la “parte del discurso” y la morfología correspondiente (por afijos).

La complicación de las lenguas semíticas viene, en gran medida, del hecho de que, luego de haber intentado, en el umbral  $x$ , una integración precurrente, preventiva del desarrollo subsecuente de la palabra, después de haber

ensayado alojar este desarrollo, representado por las vocales morfológicas, en la raíz consonántica, les falta a continuación –excediendo el desarrollo de la palabra la capacidad que tienen las consonantes radicales de integrar entre ellas las vocales– someter la parte de desarrollo de la palabra que la raíz, por esta razón, deja escapar —y que viene a revestir, desde entonces, la forma de afijos–, a una segunda integración recurrente y final –la parte del discurso–, capaz de abrazar, en el momento en que adviene, la palabra entera, comprendida la raíz.

En la formación diacrónica de la palabra –de la cual la formación sincrónica guarda más o menos fielmente la imagen–, la parte del discurso y la raíz se hacen, de algún modo, frente a frente, estando dotadas la una y la otra de un poder de integración que se ejerce en sentido contrario. En las lenguas semíticas, vemos reunirse las dos integraciones, la inicial y precurrente que proviene de la raíz, y la final y recurrente que proviene de la parte del discurso. En las lenguas indoeuropeas más evolucionadas, la parte del discurso abraza de un golpe tan completamente el todo de la palabra que la raíz *integrante* deviene inútil y pasa, en consecuencia –luego de fijación en ella de antiguas vocales morfológicas–, al estado de simple radical integrado.

Como tesis general, las lenguas que, en la gramaticalización de la palabra, dan cuenta del umbral  $x$ , y por ello devienen lenguas de raíces, son lenguas que suspenden por un corto instante –el instante  $x$ – la génesis léxica de la palabra en el seno de sí misma. La raíz consonántica es la notación de una palabra en estado de suspensión genética. La expansión difusiva, “la incompletitud” del sentido de la raíz, son tanto más grandes cuanto el detenimiento suspensivo del pensamiento en el umbral  $x$  advenga más temprano en la génesis léxica de la palabra (representada por el intervalo  $A \rightarrow \alpha$  en el esquema).

\*  
\* \*

Una raíz es otra cosa que un radical. El radical toma posición en la palabra como elemento integrado, al mismo título que los elementos formadores que lo acompañan. Si digo *cantaremos* [*chanterons*], el radical *cant-* y la flexión *-aremos* son ambos integrados en la palabra, sin que el radical sea integrante con respecto a la flexión. La flexión le sigue al radical. *El radical no la aloja en sí.*

La raíz *-y* es esto lo que la identifica aparentemente, sin que haya necesidad de mirar el fondo de las cosas—, toma posición en la palabra no para hacerse seguir (o preceder) de elementos formadores, sino con la mira y con la capacidad de alojarlos dentro de ella, en el intervalo mentalmente existente<sup>11</sup> entre las consonantes que la componen. Es el sentimiento que tiene el sujeto hablante de este intervalo mental, y de su variación posible y útil el que, en todo análisis último, confiere a la raíz su realidad. En la ausencia de este sentimiento, la raíz (integrante) cesa de existir como tal y se resuelve, provista de vocales estables, en radical (integrado).

Las lenguas semíticas, extremadamente conservadoras en el plano de la sistemática, han permanecido lenguas de raíz. Las lenguas indoeuropeas, mucho más dispuestas a innovar en ese plano, han devenido en buena hora, y cada vez más, lenguas de *radicales*; pero muchas cosas en ellas, por ejemplo el juego más o menos conservado de alternancias vocálicas, son el testimonio de un antiguo estado donde ellas hacían un uso regular de la raíz integrante. El umbral  $x$ , intraparticular, no podía entonces ser “sobrepasado” por ellas, como sucedió más tarde, sin marcarse por un detenimiento del pensamiento: una suspensión, más o menos acusada, del proceso de gramaticalización de la palabra, cuando ese proceso alcanza este umbral.

\*  
\* \*

---

<sup>11</sup> El intervalo es a la vez mental y físico (congruencia del hecho de pensamiento y del hecho de habla).

Me queda, para terminar, decir algunas palabras indispensables sobre la cuestión de la “parte del discurso” y de su naturaleza profunda. La parte del discurso no es sensible en la palabra misma –desde la palabra– más que si esta se cierra sobre un umbral  $\gamma$ , intrageneral, suscitando en el espíritu una generalización integrante que envuelve, *in finem*, todo lo que la palabra ha desarrollado en sí anteriormente: de A a  $\alpha$  y de  $\alpha$  a  $\gamma$  (Fig. 1). ¿Cómo, por qué operación de pensamiento, se produce esta generalización integrante final? ¿Cuál es allí el mecanismo?

Conviene, para concebirlo bien, representarse que la palabra, tan pronto como sobrepasa el umbral  $\alpha$ , se compromete en un movimiento de generalización que nada limita expresamente (B que, en el esquema –Fig. 1–, representa la frase, es un límite huidizo: la frase exige la generalización de la palabra, pero no la limita); que, en consecuencia, este movimiento de generalización ilimitado reencuentra infaliblemente, en un momento de su desarrollo, la *visión universal*.

Ahora bien, la visión universal es una visión infranqueable, una visión que no tiene un más allá. ¿Cómo subsumirla bajo una visión más vasta? En términos absolutos, la operación es imposible. El espíritu humano elude la dificultad aparecida así de repente delante de sí –que es una dificultad del entendimiento– oponiendo el universo a sí mismo bajo condiciones del entendimiento antinómicas que se llaman el *espacio* y el *tiempo*. Más exactamente, el *universo-espacio* y el *universo-tiempo*.

La distinción gramatical entre nombre y verbo no es sino la *expresión lingüística de esas dos visiones de universo*.

Hay fundamentos, entonces, para definir el nombre [como] la palabra cuyo entendimiento concluye fuera del tiempo, en el espacio; y el verbo, [como] la palabra cuyo entendimiento concluye en el tiempo.

Puesto que el nombre concluye su entendimiento en el espacio, por fuera del tiempo, es incapaz de adoptar la marca de este último. Las marcas que

adopta son las de categorías de representación espaciales: número, género y clasificador, a las cuales se añade, en otro plano, el caso de declinación (función). La extensión de estas categorías espaciales al verbo (temporal por definición) no tiene lugar sino en virtud y en los límites de funcionamiento – variables de una lengua a la otra– de la ley de concordancia de la palabra temporal acarreada (el verbo) por la palabra espacial portadora (el sustantivo o uno de sus sustitutos). En cuanto al verbo, dado que concluye su entendimiento en el tiempo, es hábil para adoptar su marca. Sean, por ejemplo, las palabras *recorrido* [*course*] y *recorrer* [*courir*]. Una y otra expresan, materialmente, la misma idea de proceso; pero la palabra *recorrido* concluye su entendimiento por fuera del tiempo, en el espacio y, consiguientemente, es nombre; mientras que la palabra *recorrer* concluye su entendimiento en el tiempo, del cual adopta la marca; *recorro*, *recorrí*, *recorría*, *recorreré*; y consiguientemente, es verbo.

\*  
\* \*

Ha llegado el momento de terminar esta exposición. Lo que he dicho de la manera en que se hace un sistema gramatical es evidentemente poco. Por comparación, lo que queda por decir es inmenso. Pero los hechos, en pequeño número, sobre los cuales he llamado la atención, simplificándolos un poco en demasía, son los hechos mayores, los hechos de trasfondo más profundos, *raíz de todos los otros*.

El conocimiento de estos hechos profundos erige una ciencia muy especial –que utiliza, en la solidaridad más estrecha, la observación fina de los hechos y la discusión analítica de las necesidades que ellos suponen–, ciencia que se me ocurre denominar *lingüística de posición* (siendo su objeto esencial localizar los umbrales, las “posiciones” a partir y en función de las cuales se marcan las “oposiciones” de la lengua: antes de ser un sistema de *oposiciones*, la lengua es

un sistema de *posiciones*). Estos hechos de trasfondo, que dominan a los otros, y a los cuales acabo de dar una vistazo son, a mis ojos, la carcasa de diamante de las lenguas y, en consecuencia, de la ciencia del lenguaje.

Traducción: Pablo Nicolás Pachilla

## ACERCA DE LOS/AS AUTORES/AS

**CELIA CABRERA** es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Actualmente es estudiante del doctorado en Filosofía (UBA) y becaria doctoral del CONICET. Su tema de investigación doctoral es la fenomenología de Edmund Husserl. Participó en el Proyecto de Reconocimiento Institucional de FFyL UBA “La repetición como determinación sin negación en la ontología de la diferencia y las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze”.

**JULIÁN FERREYRA** es Doctor en Filosofía (UBA/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina) y JTP de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010) y director de los grupos de investigación UBACyT “Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano” y PICT-FONCyT “Deleuze: Ontología práctica”.

**SOLANGE HEFFESSE** es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía (UBA). Participa desde mediados del 2012 en el grupo de investigación PICT-FONCyT: “Deleuze: ontología práctica”.

**VERÓNICA KRETSCHEL** es Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y se encuentra actualmente trabajando en su tesis de doctorado sobre la teoría husserliana del tiempo (“Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl”). Es docente en la materia Filosofía de



la Facultad de Ciencias Sociales en la UNLZ y es miembro del Proyecto de Reconocimiento Institucional “La repetición como determinación sin negación en la ontología de la diferencia y las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze”.

**ANA INÉS MARKMAN** ha realizado su tesis de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires con el trabajo “La imagen-percepción en la ontogénesis cinematográfica de Gilles Deleuze”. Participa de los grupos de investigación PICT-FONCyT “Deleuze: ontología práctica” dirigido por el Dr. Julián Ferreyra, del UBACyT “Aproximaciones a una ontología del cine” dirigido por el Dr. Edgardo Gutiérrez y del Seminario de los Jueves dirigido por Tomás Abraham.

**RAFAEL MC NAMARA** es Licenciado en Filosofía (UBA) y doctorando en filosofía (UBA). Es JTP de Filosofía en el Dto. de Artes Audiovisuales del IUNA y del Dto. de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLaM. Es JTP de Estética y teorías del cine documental, en la Maestría en Cine Documental de la FUC. Integra los equipos de investigación PICT-FONCyT “Deleuze: Ontología práctica” y UBACyT “Aproximaciones a una ontología del cine”.

**ANDRÉS OSSWALD** es filósofo especializado en fenomenología. En 2013 obtuvo el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires con el trabajo “La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl”. En la actualidad su tema de investigación es la casa como espacio habitado. Es co-director del PRI “Deleuze: ontología práctica” y se interesa, centralmente, en el tratamiento deleuziano de la noción de síntesis pasiva.

**PABLO NICOLÁS PACHILLA** es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA), doctorando por la misma Universidad y

becario de CONICET. Actualmente trabaja sobre la relación entre Gilles Deleuze e Immanuel Kant, y participa en diversos grupos de investigación sobre estética y filosofía contemporánea, temas sobre los cuales ha publicado artículos y expuesto en congresos.

**MARÍA DE LOS ÁNGELES RUIZ** es Profesora de Filosofía egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra cursando el segundo año de la carrera de Derecho en la UBA.

**GONZALO SANTAYA** es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es adscripto de la cátedra de Antropología Filosófica, y beneficiario de una beca UBA Estímulo para estudiar el rol de las matemáticas en la filosofía trascendental de Gilles Deleuze. Participa de los grupos de investigación UBACyT: “Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano”, y PICT-FONCyT: “Deleuze: ontología práctica”.

**MATÍAS SOICH** es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, doctorando por la misma universidad y becario doctoral del Conicet. Miembro del PICT-FONCyT “Deleuze: ontología práctica”. Participó asimismo de los Proyectos de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) “La repetición como determinación sin negación en la ontología de la diferencia y las fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze” y “Deleuze: ontología práctica”.

Este libro fue publicado en el mes de agosto de 2014 y se encuentra disponible online en la dirección: <http://ladeleuziana.blogspot.com.ar/>.

La lectura pormenorizada de *Diferencia y repetición* puso de manifiesto la necesidad de estudiar sus fuentes. Y la tarea cobra un interés especial cuando observamos que las referencias de Deleuze no se limitan a los grandes nombres de la filosofía. Una joven promesa de la matemática, un zoólogo destacado, un lingüista aparentemente autodidacta, representan una muestra del objeto de estudio que dio lugar a este libro. En “Deleuze y las fuentes de su filosofía” encontramos el resultado de ese esfuerzo por aproximarse a algo así como una interpretación de *Diferencia y repetición* que comenzó hace ya ocho años. Lo que empezó como un grupo de lectura compuesto por curiosos de la obra de Deleuze fue mutando con el tiempo, hasta su consolidación en la actualidad en un marco institucional. Las ganas de seguir con la tarea anticipan que estamos frente al primero de una serie de estudios sobre el tema.

