

La filosofía genética de Gilles Deleuze
en Spinoza y el problema de la expresión y Diferencia y repetición

Trabajo presentado para optar al título de
Profesional en Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad del Rosario

Presentado por:
Simón Díez Montoya

Director:
Adolfo Chaparro Amaya

Semestre II de 2016

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de Adolfo Chaparro, a quien le agradezco no solo por los buenos consejos sino también por contagiarme el siempre renovado interés por la búsqueda de nuevos medios de expresión tanto en filosofía como en otros lados. A todos mis profesores de filosofía les debo un agradecimiento: a Carlos Patarroyo, por haberme dado el coraje para emprender esta carrera; a Wilson Herrera, por mostrarme hasta qué punto este ejercicio se vuelve indisoluble de la vida misma; a Carlos Cardona, por enseñarme a leer con rigurosidad y humildad; a Carlos Miguel Gómez, por exponerme la inutilidad de los dualismos disciplinares y otros tantos; a Amalia Boyer, por animarme a entrar a este mundo complejo que es el trabajo filosófico; y a Edgar Andrade, por hacerme ver la posibilidad de abordar cualquier tema con entusiasmo. También agradezco con especial cariño a todos mis compañeros de filosofía, en particular a mis amigos siempre-listos-para-discutir Juliana Gutiérrez, Alejandro González, Ernesto Navarro y Juan Raúl Loaiza. Por último, no puedo sino agradecerle a aquellas personas que me acompañaron con amor y con vida: Laura Montoya, José Díez, Jerónimo Díez y por supuesto Alejandra Prada.

*

Contenidos

Abreviaciones	4
1 Introducción	5
2 Diferencia, repetición, ¿individuación?	10
3 De la univocidad a la ontogénesis	16
4 La ontología expresiva de Spinoza	26
5 La composición de los modos	35
6 Una nota sobre las metamorfosis del lenguaje deleuziano	42
7 Las Ideas, los problemas, las multiplicidades	45
8 Diferenciación, diferenciación e individuación	50
9 Una o varias individuaciones del principio de individuación	60
10 Conclusión	66
Referencias	70

Abreviaciones

Dado que el presente trabajo utiliza en extenso citas de varios textos de Deleuze, resulta útil abreviar las obras usadas para hacer las referencias más claras.

<i>SPE</i>	<i>Spinoza y el problema de la expresión</i>	(1968)
<i>DR</i>	<i>Diferencia y repetición</i>	(1968)
<i>SFP</i>	<i>Spinoza: filosofía práctica</i>	(1970)
<i>ID</i>	<i>La isla desierta y otros textos</i>	(1953 – 1974)
<i>D</i>	<i>Diálogos</i>	(1977) (con Claire Parnet)
<i>MM</i>	<i>Mil mesetas</i>	(1980) (con Félix Guattari)
<i>EMS</i>	<i>En medio de Spinoza</i>	(1980 – 1981)
<i>C</i>	<i>Conversaciones</i>	(1990) (con Claire Parnet)
<i>QF</i>	<i>¿Qué es la filosofía?</i>	(1991) (con Félix Guattari)

1 Introducción

A pesar de la más reciente explosión bibliográfica¹ en torno a las relaciones entre los pensamientos de Spinoza y de Deleuze, muy poca está dedicada a explorar uno de los grandes eventos en la obra deleuziana: la publicación conjunta en 1968 de sus tesis doctorales, su tesis mayor y su tesis menor, respectivamente, *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*. Ya es un lugar común señalar a *Diferencia y repetición* como un trabajo pivote y uno esencial para comprender a cabalidad la práctica totalidad de la obra deleuziana. En vista de esta situación, asombra el hecho de que existan apenas unos contados trabajos –o siquiera una mención pasajera– sobre el libro que se publica al mismo tiempo, *Spinoza y el problema de la expresión*.

Por más idiosincráticas que puedan ser las correlaciones halladas entre biografía y bibliografía, no parece un suceso irrelevante que *Spinoza y el problema de la expresión* sea el último libro de lo que podríamos llamar la fase de “historiador de la filosofía” de Deleuze. Anteriormente, Deleuze había publicado una serie de monografías sobre autores como: Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Proust (1964), Bergson (1966), Sacher-Masoch (1967) y Spinoza (1968). Si uno quisiera, podría encontrar influencias y desarrollos de todos ellos en *Diferencia y repetición*. Entonces, ¿qué hace tan especial a

¹ En la literatura académica reciente, se distinguen un par de aglomerados temáticos que elaboran dicha relación. Por nombrar solo dos, los más populares parecen ser los desarrollos *éticos* (Braidotti 2012, Castilla 2011, Hardt 1993, Gatens 2000, Gatens & Lloyd (Eds.) 2002, Gratton 2013, Schrift 2006 y 2009) y los desarrollos *ontológicos* (Alliez 2004, Badiou 2000, Bell 2007, Bennett 2004, Delanda 2013, Duffy 2004 y 2006, Peden 2014, Presutti 2011, Roffe 2007, Smith 2003). Sin embargo, resultan contados los trabajos que enfatizan de alguna forma importante la conexión entre *Spinoza y el problema de la expresión* y *Diferencia y repetición* (Piercey 1996, Nail 2008, Smith 2012). Por todo ello, el presente trabajo puede ayudar a llenar un vacío exegético importante de la obra deleuziana.

Spinoza? Pues bueno, en efecto Spinoza –junto con Nietzsche²– ocupan un lugar privilegiado en la obra deleuziana (si bien a veces pareciera que el primero más que el segundo, dado que, para Deleuze, Spinoza es “el príncipe de los filósofos” (*SPE* 11); “el Cristo de los filósofos” (*QF* 62)). No solo aparecen numerosas menciones a ellos desde *Diferencia y repetición* hasta *¿Qué es la filosofía?* –y en todo lo que hay en medio–, sino que asimismo Deleuze nunca deja de ser tan spinozista como nietzscheano.³ Con respecto a todos sus años haciendo historia de la filosofía, Deleuze menciona: “Así había pagado mis deudas, Nietzsche y Spinoza me habían liberado. A partir de este momento empecé a escribir más bien por mi cuenta” (*D* 20). Estas pequeñas confesiones en realidad ofrecen grandes claves de lectura, pues muestran los tiempos propios del pensamiento de un autor, sus precipitaciones y sus disminuciones. Por eso hace muy bien François Zourabichvili al describir la escritura deleuziana como un caso de “discurso libre indirecto”, es decir, “una manera de prestar la propia voz a las palabras de otro y que termina por confundirse con su reverso, es decir, hablar por cuenta propia tomando la voz de otro” (2004 12).⁴ Más aún, resulta a veces imposible disociar la voz de Deleuze de las voces de los autores de los que escribe. En ese sentido, la obra deleuziana es una de ecos y resonancias. Se escuchan una multiplicidad de voces por doquier: Deleuze es a la vez un ventrílocuo y una caja musical, en tanto tiene la especial habilidad de saber muy bien cómo hacer hablar a otros y hacer que

² Jeffrey Bell, en su libro *Philosophy at the edge of chaos*, revela una anécdota interesante sobre Nietzsche: descubre una carta en la cual Nietzsche exclama haber encontrado un predecesor en Spinoza (cf. 2007 38).

³ En *Conversaciones*, Deleuze recuenta: “[Todos] los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche” (*SPE* 116).

⁴ O tal como lo entiende Deleuze: “Es curioso decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan enteramente, a las intensidades que le recorren” (*C* 7).

otros hablen a través de él. Finalmente, por esto mismo, resulta tan crucial preguntarse por estas mezclas heterogéneas, porque Deleuze, por ejemplo, no solo escribe *sobre* Spinoza sino que crea un verdadero y monstruoso *Spineuze*.⁵

A lo largo de este trabajo, intento dar cuenta de *Diferencia y repetición* como un texto claramente spinozista a la luz de *Spinoza y el problema de la expresión*. Específicamente, estoy buscando extraer de ambos textos el núcleo ontológico de lo que podría llamarse la “filosofía genética” de Deleuze, una que le debe mucho a Spinoza. Aquí no se trata de realizar una monografía punto por punto de *Diferencia y repetición* y de *Spinoza y el problema de la expresión*, el sesgo temático de entrada elimina la necesidad de repasar la totalidad de ambos libros. Realmente tiene que ver con leer *entre dos*, esto es, leer *entre* ambos textos a partir de la clave de la *ontogénesis*. Sostengo que lo que más le interesa a Deleuze de Spinoza y lo que más se filtra de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición* es la teoría de la composición de los modos finitos como base filosófica para la teoría de la actualización de la Idea. El desarrollo de una teoría de la ontogénesis procede en *Diferencia y repetición* como la construcción de una *teoría de la actualización de la Idea*. Sin embargo, nunca se ha mostrado cómo la actualización de la Idea en Deleuze sigue el camino de la exploración del ser unívoco en Spinoza bajo la *teoría de la composición de los modos*. Si Spinoza afirma el ser unívoco y organiza todo un mundo expresivo alrededor de los conceptos de sustancia, atributos y modos; entonces,

⁵ Sobre estos hijos monstruosos, Deleuze afirma: “trataba de concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acércandome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebramientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer” (C 6).

Deleuze afirma la Idea y organiza toda su actualización alrededor de los procesos genéticos de diferenciación (con *t*), individuación y diferenciación (con *c*).

No es extraño, entonces, que Deleuze casi en la última página de *Diferencia y repetición*, reconozca que: “Para que lo unívoco se convirtiera en objeto de afirmación pura, al spinozismo solo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos, es decir, realizar la univocidad como repetición en el eterno retorno” (DR 485). Igualmente, Deleuze, muchos años después de haber escrito *Spinoza y el problema de la expresión*, en una carta dirigida al traductor de la versión al inglés, admite que: “Lo que más me interesó de Spinoza no fue su Sustancia, sino la composición de los modos finitos. Considero esto uno de los aspectos más originales de mi libro. Esto es: ya aparece en este libro la esperanza de hacer que la sustancia gire en torno a los modos finitos, o al menos la de ver en la sustancia un plano de inmanencia en el cual operan los modos finitos” (SPE 11). Por todo ello, no es exagerado sostener que el proyecto deleuziano en *Diferencia y repetición* tiene una inspiración spinozista directa. Lo que en efecto ocurre es que la teoría de la composición de los modos finitos de Spinoza, la cual Deleuze presenta minuciosamente en *Spinoza y el problema de la expresión*, sirve como el modelo de base para construir la teoría de la actualización de la Idea.

Para tomar prestada una expresión del mismo Deleuze, *Diferencia y repetición* es el libro donde por fin comienza a tartamudear en lengua propia.⁶ Este es cuando menos un texto denso, de modo que podría hablarse de una multiplicidad de hilos conductores delgados y oscuros que se hallan al mismo tiempo que parecen constituirse. Me interesa no

⁶ Muchos años después, en un nuevo prefacio para la versión inglesa de *Diferencia y repetición*, Deleuze escribe: “*Diferencia y repetición* fue el primer libro en el que intenté ‘hacer filosofía’. Todo lo que he hecho desde entonces está conectado con ese libro, incluyendo lo que escribí con Guattari” (DR xv).

solo preguntar por uno de esos hilos –la cuestión de la *ontogénesis*– sino también usarlo como una clave de lectura ideal para desentrañar la maquinaria ontológica deleuziana movilizada en *Diferencia y repetición*. La cual también –arguyo– le debe mucho al libro que compartió su publicación: *Spinoza y el problema de la expresión*. Si bien el interés de Deleuze por la ontología no es para nada escondido, su trabajo tiene mucho más que ofrecer aparte de gritos provocadores como “el ser es devenir”. De acuerdo con mi lectura, es en lo aparentemente pequeño –la constitución o génesis del individuo– donde sale a relucir toda la grandeza de la ontología deleuziana. Para tales propósitos, cada sección de este texto se presenta metodológicamente como un pequeño capítulo capaz de sostenerse en pie por sí solo, así ocurre que cada capítulo se convierte en una singularidad con conexiones a veces explícitas o a veces implícitas con otros capítulos-singularidades. En suma, con respecto al evento de la publicación conjunta de las tesis doctorales de Deleuze, parece que es una y la misma cosa preguntarse por la influencia de Spinoza en Deleuze que por la influencia de *Spinoza y el problema de la expresión* en *Diferencia y repetición*. Así pues, ¿qué conexiones pueden establecerse entre ambos autores y ambos textos desde el punto de vista de la ontogénesis?, ¿qué nueva lectura de *Diferencia y repetición* surge cuando se esclarecen sus raíces spinozistas?

*

2 Diferencia, repetición, ¿individuación?

En términos simples, la tarea clásica de la ontología se entiende como la necesidad de dar cuenta del Ser o de formular una teoría sobre lo que existe, pero, por supuesto, esto tiene mil formas de hacerse. No obstante, tal vez el efecto más tangible de la ontología es dibujar un mundo; así, los interrogantes más urgentes al respecto son cosas cómo, ¿qué puebla ese mundo?, ¿qué mueve a ese mundo o qué lo mantiene como es?, ¿es un mundo estático o es uno dinámico? Por todo ello, la naturaleza especulativa de la ontología como ejercicio filosófico es crucial para entender lo que puede hacer: desde una perspectiva deleuziana, su objeto no es *describir* “el” mundo, sino *construir* “un” mundo. Para esto, el lenguaje filosófico como sistema de conceptos es lo más útil, pues al mismo tiempo que se construye “un” sistema de conceptos se constituye “un” mundo.

Los conceptos de *diferencia* y de *repetición* son el corazón palpitante de la ontología de la diferencia deleuziana, pero el compromiso del presente texto está en otro centro: el de la *individuación*. Sin embargo, sería imposible llegar a plantear el problema de la individuación sin pasar al menos sumariamente por la diferencia y la repetición. Deleuze enuncia en el prefacio de *Diferencia y repetición* que toda su investigación gira en torno a la producción de los conceptos “diferencia pura” y “repetición compleja”.⁷ Para comenzar, resulta imposible intentar una descripción de la repetición sin pasar por la diferencia (no por nada se dice que la repetición es “diferencia sin concepto”). Deleuze postula, entonces, una repetición “desnuda” atada al campo de lo “actual” y una repetición “vestida” atada al

⁷ Para comprender esto, resulta útil la caracterización que ofrece Robert Piercey de la ontología deleuziana como compuesta por tres *campos*: “dos tipos de “repetición” y la “diferencia” que yace en el medio” (1996 271).

campo de lo “virtual” cada una de las cuales mantiene una relación muy distinta con la diferencia. En este punto es necesario citar en extenso:

De todos modos, la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso la diferencia se plantea siempre como exterior al concepto, como diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto, que caen en la indiferencia del espacio y del tiempo. En el otro caso, la diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea. La primera repetición es repetición de lo Mismo, que se explica por la identidad del concepto o de la representación; la segunda es la que comprende la diferencia, y se comprende a sí misma en la alteridad de la Idea. Una es negativa, por defecto del concepto; la otra, afirmativa, por exceso de la Idea. Una es hipotética; la otra, categórica. Una es estática; la otra, dinámica. Una es repetición en el efecto; la otra, en la causa. Una, en extensión; la otra es intensiva. Una, ordinaria; la otra, notable y singular. Una es horizontal; la otra, vertical. Una está desarrollada, explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolucionaria; la otra, evolutiva. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría; la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico. Una es material; la otra, espiritual, aun en la naturaleza y en la tierra. [...] Una es una repetición “desnuda”, la otra es repetición “vestida”, que se forma a sí misma vistiéndose, enmascarándose, disfrazándose (*DR 53-54*).

Muchas son las consecuencias de esta caracterización, pero por ahora basta con mostrar una: la repetición desnuda y la repetición vestida *no se oponen y no son independientes*. En una variedad de dimensiones heterogéneas se percibe que la repetición vestida es la “profundidad” mientras la repetición desnuda es la “superficie”. Por su parte, la diferencia en sí misma es como el sujeto de la repetición que se repite en los objetos vistiéndose y desvistiéndose. La diferencia pura es la que relaciona las dos series de repeticiones, envolviéndose en una repetición vestida y desenvolviéndose en una repetición desnuda. De ahí que, por ejemplo, Robert Piercey identifique a la repetición vestida con el campo virtual-ideal de la Idea en tanto estructura genética y a la repetición desnuda con el campo actual-material de los individuos (cf. 1996 271-272). Esta forma de plantear el problema es conveniente, porque exige preguntar qué es lo que hay en medio de la estructura y su génesis. A propósito, la respuesta que me interesa para los fines de esta investigación no es más que una: *la individuación*. En ese sentido, el problema que se puede plantear en términos sencillos: ¿cómo es que la diferencia es individuante?

Desde este punto de vista, el núcleo de la relación entre la diferencia, la repetición y la individuación es el juego entre la *profundidad* y la *superficie*. Esta distinción, como ya se ha visto, se recubre de muchas máscaras en la obra deleuziana, respectivamente: diferencia e identidad; preindividual e individual; virtual y actual; intenso y extenso; notable y ordinario; vestido y desnudo; implicado y explicado; envuelto y desenvuelto. Bajo todas estas distinciones palpita la intuición característica de la cosmología de Deleuze: la noción compuesta de *caosmos* como superación de la oposición entre caos y cosmos. Así pues, se dice que el caos *en profundidad* produce el cosmos *en superficie*. Asimismo, se dice que la diferencia es primaria con respecto a la identidad; que la Idea virtual se actualiza en

cualidades y extensiones; que el campo intenso de lo preindividual precede al campo extenso de lo individual; que una distribución de los puntos notables coordina la distribución de los puntos ordinarios; que una repetición vestida antecede una repetición desnuda; que las fuerzas individuantes permanecen implicadas y envueltas en los individuos que las explican y las desenvuelven. No se trata de oposiciones dialécticas que se resuelven en una síntesis, sino de componentes de toda una serie de procesos perpetuos de transformación y emergencia. Sostengo que, para Deleuze, este procedimiento involucra la manifestación de una filosofía genética –o mejor, individuante– capaz de crear los conceptos necesarios para la expresión de un mundo tal.

Llegar hasta el punto de vista de la génesis requiere, entonces, desligarse del punto de vista del condicionamiento. Deleuze lo manifiesta explícitamente: “podemos sustituir el punto de vista del condicionamiento por el punto de vista de la génesis efectiva” (2012 248). Aquí aparece una querrela que Deleuze mantiene con Kant, en particular con su manera de concebir la estética; pues le reprocha a Kant haber buscado apenas las condiciones de toda experiencia *posible*, en vez de buscar aquellas de toda experiencia *real*.

⁸ Así, la tradicional equiparación de lo empírico con la experiencia y la de lo trascendental con las condiciones de posibilidad de la experiencia cambia por completo de sentido. En su nueva significación deleuziana, lo empírico pasa a designar toda la esfera de lo constituido, mientras lo trascendental pasa a designar toda la esfera de lo constituyente; si bien se trata

⁸ Según Deleuze: “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 de la realidad de lo real en tanto se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos las 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” (DR 117).

de uno y el mismo movimiento. Por eso mismo no se habla de lo empírico como real y de lo trascendental como posible, sino más bien se toman como dos caras de la misma moneda: lo *real* abarca tanto lo empírico como lo trascendental. Arribar al punto de vista de la génesis quiere decir llegar hasta lo insensible empírico, que es justamente lo sensible trascendental. Más allá de lo sensible empírico, se halla el ser de lo sensible trascendental. Este “ser de lo sensible” es aquel que se aprehende “directamente en lo sensible, lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo* sensible: la diferencia, la diferencia de potencia, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo” (DR 102). Básicamente, debajo de los sujetos y los objetos ya constituidos de la experiencia empírica (“lo diverso cualitativo”), late una diferencia intensa –impersonal, singular y preindividual– que actúa como razón de su ser o principio trascendental (“la diferencia de intensidad”). Por esta razón, la diferencia en sí misma o la *diferencia de intensidad* ofrece la puerta de entrada a una comprensión más compleja de la ontogénesis, ya que está directamente relacionada con lo que Deleuze llama los *factores individuantes*: “por cierto no entendemos como tales a los individuos constituidos en la experiencia, sino lo que actúa en ellos como principio trascendente, como principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo del proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir los individuos que de constituirlos temporariamente: modalidades intrínsecas del ser, que pasan de un “individuo” a otro, que circulan y se comunican bajo las formas y las materias” (DR 76). Los individuos constituidos en la experiencia no son lo mismo que los factores individuantes y las oposiciones o limitaciones que se dibujan en el plano de los individuos constituidos en la experiencia no son lo mismo que la experiencia crucial de la diferencia de intensidad. Según Deleuze, “[para] que puedan dibujarse oposiciones de fuerzas o limitaciones, es

preciso, en primer lugar, un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial”, es decir, una que “[supone] un pulular de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales que persisten a través de las simplificaciones del límite o de la oposición” (DR 92-93). Por todo ello, considero que se puede leer a *Diferencia y repetición* como el más minucioso intento de darle una consistencia conceptual al mundo de la intensidad y a su potencia individuante.

*

3 De la univocidad a la individuación

Parece necesario en este punto agitar el fondo mismo de la ontología deleuziana, esto es, su compromiso con la *univocidad* del ser. Hay una razón clave por la cual Deleuze se ve como siguiendo en los pasos de la tradición heterodoxa de la univocidad del ser, que va de Duns Scotus a Spinoza y luego a Nietzsche. En el libro donde se hallan sus clases sobre Spinoza, *En medio de Spinoza*, Deleuze comienza por una historia: cuenta que la filosofía siempre ha estado en una relación con el panteísmo (*pan* siendo “todas las cosas” y *theos* siendo “Dios”), pues desde los griegos se grita “*¡hen panta!*” o lo que traducido sería “¡lo Uno todas las cosas!” pero –y este es el punto– siempre se ha gritado con cierta pena: “en los filósofos más grandes, el reconocimiento de la fórmula o más bien del grito filosófico *hen panta*, va siempre acompañado de una tentativa genial, grandiosa, para conjurar o para no caer completamente [en el panteísmo]” (EMS 484). ¿Por qué la precaución? Porque en el caso de la historia de la filosofía occidental, esto era inconcebible para una disciplina que mantenía estrechos lazos con la teología judeocristiana: “la mayor parte de los filósofos [...] decían: ¡Atención: pueden atribuir a Dios y a las cosas una misma palabra, pero evidentemente no en el mismo sentido!” (EMS 486). Ahora bien, este no es otro que el problema medieval de saber *en qué sentido el Ser se dice de los seres*. La respuesta en principio parece sencilla: se dice o bien en el mismo sentido (univocidad) o bien en muchos sentidos (equivocidad). Sin embargo, como bien lo señala Daniel Smith, estas posiciones resultan escandalosas para la teología judeocristiana, pues “la equivocidad niega el orden del cosmos, [mientras] la univocidad implica el panteísmo” (2012 29). Consecuentemente, aparece la “vía media” de la analogía, donde el Ser no es ni equívoco ni unívoco, sino analógico.

La tradición ortodoxa de la concepción analógica del ser mantiene que “el Ser es un concepto análogo, es decir que se dice de Dios y de las criaturas de manera analógica. El ser infinito se dice de Dios; el ser finito se dice de los hombres” (EMS 491). Esta concepción subsume dos tesis principales: por un lado, sostiene que el Ser es un concepto equívoco en tanto se dice en muchos sentidos del Ser y de los seres; por otro lado, defiende que esos sentidos se distribuyen jerárquicamente⁹ de acuerdo con juicios de analogía. Esto implica que hay una brecha insuperable entre “lo Uno” y “todas las cosas”, que Dios permanece por encima de y superior a sus criaturas. Smith explica las dos grandes fallas del ser analógico como sigue: “Por un lado, [esta concepción] no puede postular al Ser como un género común sin destruir la misma razón por la cual lo postula como tal: esto es, la posibilidad de *ser* para las diferencias específicas. [...] Por otro lado, [esta concepción] debe relacionar al Ser con los seres particulares, pero no puede decir qué constituye su individualidad; retiene en lo particular (lo individual) solo lo que se conforma con lo general (el concepto)” (2012 40).

Por el contrario, la concepción unívoca del Ser está atada a toda una tradición heterodoxa, dado que es el equivalente metafísico de la herejía teológica del panteísmo. Deleuze vuelve a Duns Scotus, porque es el primero en pensar que “el ser en tanto ser” no es ni finito ni infinito, ni singular ni universal, sino que es estrictamente igual: “Aunque el

⁹ Deleuze asocia esto con un modelo *sedentario* o *agrario* de distribución: “debemos distinguir una distribución que implica un reparto de lo distribuido: se trata de repartir lo distribuido como tal. Es aquí como las reglas de la analogía en el juicio son todopoderosas. El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos *lo mejor repartidos*. Semejante tipo de distribución procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o territorios limitados en la representación. Es posible que la cuestión agraria haya tenido una gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes (“por una parte y por otra”). Aun entre los dioses, cada uno tiene su terreno, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen entre los mortales límites y parcelas conformes al destino” (DR 73).

ser se relaciona a cosas que no tienen el mismo sentido, Dios y las criaturas, no hay más que un único y mismo sentido de la palabra ser” (EMS 492). Al crear un concepto puramente lógico del ser, Duns Scotus descubre el territorio inexplorado del ser en tanto ser. Y entonces viene Spinoza y lleva esta idea a sus últimas consecuencias: “Imaginen un paso más, imaginen que alguien encuentra el medio de liberar, de hacer salir de su neutralidad este ser único, este ser en tanto que ser. Es decir que afirma este ser, dice que es lo real; que este ser en tanto que ser es el mismo para todo y para todos; que este ser único, este ser unívoco, no es solamente pensado en un concepto lógico, sino que es la realidad física en sí misma, es la Naturaleza” (EMS 493). Por último, Nietzsche viene a realizar este ser unívoco, a dotarlo de una potencia propia que lo pone en movimiento; pues el ser unívoco se mueve al ritmo del eterno retorno. Así, esta posición subsume dos tesis principales: por un lado, sostiene que el Ser es unívoco en tanto se dice en uno y el mismo sentido del Ser y de los seres; por otro lado, estos sentidos se distribuyen anárquicamente¹⁰ de acuerdo con una igualación¹¹ ontológica absoluta.

¹⁰ Deleuze asocia esto con un modelo *nómada* o *cazador-recolector* de distribución: “Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica, uno *nomos* nómada, sin propiedad, cercado, ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien la repartición de quienes se distribuyen un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos. Nada corresponde ni pertenece a nadie, pero todas las personas están ubicadas aquí y allá, de modo de cubrir el mayor espacio posible. Aun cuando se trata del aspecto serio de la vida, se asemeja a un espacio de juego, a una regla de juego, por oposición tanto al espacio como al *nomos* sedentario. Llenar un espacio, repartirse en él, no es lo mismo que distribuir el espacio. Es una distribución de errancia y aun de “delirio” en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (Uno-Todo). Semejante distribución es más demoniaca que divina, pues la particularidad de los demonios consiste en operar en los intervalos de los campos de acción de los dioses, como también saltar por encima de cercos y barreras, confundiendo las propiedades” (DR 74).

¹¹ Deleuze acude a una distinción entre un sistema jerárquico y uno anárquico para continuar su distinción respectiva entre un modelo analógico del ser versus uno unívoco: “Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan solo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir,

Una de las expresiones características de *Diferencia y repetición* es la siguiente: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (DR 71). Para Deleuze la ontología solo comienza en la medida que –a la vez– se conceptualiza el ser en tanto ser y se afirma el ser unívoco, por eso Duns Scotus es responsable de descubrir el terreno inexplorado del ser en tanto ser pero solo a Spinoza puede atribuírsele la hazaña de afirmar el ser unívoco. Esta primera declaración siempre se acompaña de una segunda: “Solo Spinoza ha logrado hacer una ontología” (EMS 483). ¿Por qué? Porque “[no] existe más que un filósofo que [...] acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza” (EMS 485). Por ende, Spinoza representa el esfuerzo más grande jamás realizado para darle un estatuto a la univocidad del ser. Sin embargo, en ese este movimiento resultan tan importantes quien lo antecede, Duns Scotus, como quien lo sucede, Nietzsche. Juntos, son los tres momentos de la univocidad: pensar, afirmar y realizar el ser unívoco.

Pensar el ser unívoco, como ya se ha visto, es la misma cosa que abrir el terreno del ser en tanto ser. De ello resulta un concepto puramente lógico de ser, que Deleuze llama “neutro”, porque el ser se concibe como indiferente a lo infinito y a lo finito, a lo singular y

supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado. Se objetará que “hasta el fin” define todavía un límite. Pero el límite ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia [...]. Esta medida envolvente es la misma para todas las cosas, la misma también para la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc., pues forma un único máximo en el que la diversidad desarrollada de todos los grados toca la igualdad que la envuelve. Esta medida ontológica está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera medida; esta jerarquía ontológica, más próxima a la hybris y a la anarquía de los seres que a la primera jerarquía. [...] Pueden entonces resonar las palabras “Todo es igual”, pero como palabras jubilosas, siempre y cuando se digan *de* lo que no es igual en este Ser igual unívoco: el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual. Pero todas se encuentran en una proximidad absoluta, [...], ninguna participa más o menos en el ser, o lo recibe por analogía. *La univocidad del ser significa, pues, también la igualdad del ser*” (DR 74-75; subrayado propio).

a lo universal. No obstante, la fuerza de Duns Scotus yace en su teoría de las distinciones, donde habla de una *distinción formal* o *real* entre los atributos del ser y de una *distinción modal* entre las modalidades de ese mismo ser. La maravilla de esta teoría es que permite prolongar la univocidad a lo largo de toda la organización del ser: los atributos de Dios (sus “formas”) aunque formalmente distintos son unívocos, pues todos constituyen la esencia de uno y el mismo Dios; las modalidades de Dios (sus “criaturas”) aunque modalmente distintas son unívocas, pues todas constituyen las variaciones intensivas de uno y el mismo atributo. “Por consiguiente, desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser unívoco no implica solamente formas cualitativas o atributos distintos, a su vez unívocos, sino que se vincula y los vincula con factores intensivos o grados individuantes que varían el modo de este ser unívoco sin modificar su esencia en tanto ser” (DR 78). La distinción formal y la distinción modal relacionan al ser con la diferencia, a la vez que permiten mantener su unicidad ontológica.

Afirmar el ser unívoco, como ya se ha visto, es la misma cosa que hacer del ser unívoco la realidad física misma, esto es, la Naturaleza (“*Deus, sive, Natura*”). Por su parte, Spinoza logra una compleja organización de la sustancia, los atributos y los modos adoptando la teoría de las distinciones de Duns Scotus¹²: “Los atributos se comportan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia como un único y mismo designado; y esta sustancia se comporta, a su vez, como un sentido

¹² Respecto a *distinción real*, Spinoza escribe: “Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos –esto es, uno sin intervención del otro–, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la sustancia” (E L1 P10 E1). Respecto a la *distinción modal*, Spinoza escribe: “la materia es la misma en todo lugar, y en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal, y no real” (E L1 P15 E1).

ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos” (DR 78). Una de las muchas implicaciones de esto es que toda brecha entre Dios y criaturas se elimina, pues los atributos dan cuenta de su univocidad: en tanto comparten formas comunes, Dios está *en* las criaturas y las criaturas están *en* Dios. Deleuze explica: “Spinoza es el único en decirnos que existe comunidad de formas. Son las mismas formas las que se dicen de Dios y de los seres finitos. Por tanto, Dios y los seres finitos no son iguales, pero las formas que se dicen de uno y de los otros son las mismas” (EMS 488). Es importante entender que en ninguno de estos escenarios hay una eminencia de la sustancia con respecto a sus atributos y a sus modos, de manera que no es el caso que de la sustancia primaria “emanen” los atributos secundarios de los cuales “emanan” los modos terciarios. Toda jerarquía queda disuelta por la univocidad del ser: una y la misma sustancia es expresada por los atributos conforme a su esencia, al mismo tiempo que una y la misma sustancia es expresada por los modos conforme a su grado de potencia.

Realizar el ser unívoco, como ya se ha visto, es la misma cosa que dotar al ser unívoco de una potencia de movimiento propia como eterno retorno. En otros términos, la realización del ser unívoco requiere relacionar al ser con la diferencia y –más aún– mostrar que el ser solo se dice de la diferencia. En otras palabras, “[sería] necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y solo *de* los modos” (DR 79). Esta es justamente la proeza de Nietzsche:

Tal requisito solo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo

uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa (*DR 79*).

Varias son las consecuencias de esta “revolución copernicana”: por un lado, jamás retorna lo Mismo o lo idéntico, porque estos no son sino los principios secundarios con respecto a los principios primarios de lo Diferente o la diferencia (mejor dicho, toda identidad es producida y no productora); por otro lado, siempre retornan las formas extremas de la repetición vestida, cuya fuerza destroza las formas medias de la repetición desnuda (mejor dicho, los individuos ya constituidos nunca podrían soportar las fuerzas individuantes responsables de su constitución). El eterno retorno realiza el ser unívoco porque muestra que el ser se dice en uno y el mismo sentido de todo lo que difiere. Efectivamente, el eterno retorno “[es] el ser-igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad” (*DR 80*). Pero tal vez este punto no quede lo suficientemente claro si no se traduce el lenguaje nietzscheano a uno más deleuziano. Según la lectura que hace Deleuze de Nietzsche, la diferencia de intensidad se vuelve un problema fundamental en tanto se conecta con los conceptos de *voluntad de poder* y de *eterno retorno*. El eterno retorno conduce a la exploración de una nueva región cuya potencia es la voluntad de poder. Por un lado, Nietzsche “[sabe] que lo que denomina eterno retorno nos introduce en una región aún inexplorada. Ni cantidad extensiva, ni

movimiento local ni cualidad física, sino dominio de intensidades puras” (*ID* 161). Por otro lado, “[siempre] ha sorprendido el interés de Nietzsche por las ciencias físicas y por la energética. En verdad, Nietzsche se interesaba por la física como ciencia de las cantidades intensivas, y contemplaba, más allá de ella, la voluntad de poder como principio “intensivo”, como principio de intensidad pura” (*ID* 161). Así se esboza la relación entre el dominio de las intensidades puras (eterno retorno) y su principio intensivo (voluntad de poder). Por eso, para Deleuze: “el mundo del eterno retorno es un mundo de diferencias, que no presupone ni lo Uno ni lo Mismo” (*ID* 161-162). En otros términos, el mundo del eterno retorno es el mundo de las intensidades puras.

Pensar, afirmar y realizar el ser unívoco apuntan –para Deleuze– a una sola idea: “Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia” (*DR* 77). Frente a todo lo anterior, no pueden pasar desapercibidas las menciones a “factores intensivos” o “grados individuantes” ni los apuntes a “factores individuantes” o “grados intrínsecos intensos” como directamente atados a la constitución de las modalidades del ser unívoco. Si en efecto la sustancia debería decirse *de* los modos, si en verdad el ser es unívoco en tanto se dice de la diferencia, es justamente por los factores individuantes y los grados intrínsecos intensos:

En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es “igual” para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de

todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a diferencias individuantes, pero estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser, así como el blanco se refiere a intensidades diversas pero sigue siendo esencialmente el mismo blanco.¹³ No hay dos “vías” como se había creído en el poema de Parménides, sino una sola “voz” del Ser referida a todos sus modos, los más diversos, los más variados, los más diferenciados. El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma (*DR 72*).

Este pasaje impone una exigencia inédita en la historia de la filosofía en tanto equipara la exploración del ser unívoco con la investigación de las diferencias individuantes. Deleuze insiste en su estribillo: “La univocidad del ser, en tanto se relacione inmediatamente con la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales, cómo un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales” (*DR 76*). Es posible hacer de este llamado la preocupación central de Deleuze en *Diferencia y repetición*. La

¹³ El “blanco” es una referencia implícita a las modalidades de Duns Scotus y a los modos de Spinoza: “Podemos retornar entonces a Duns Scotus: la blancura, dice él, tiene varias intensidades; estas no son añadidas a la blancura como una cosa a otra, como una figura añadida a la pared en la cual se dibuja; sus grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos, de una blancura que permanece unívocamente la misma bajo cualquier modalidad considerada. Este también es el caso en Spinoza: las esencias modales son modos intrínsecos o cantidades intrínsecas” (*SPE 196*).

gran iniciativa deleuziana no sería entonces hacer que el ser gire en torno a la diferencia y la repetición, pues –como muestra la breve historia de la univocidad– ya es posible extraer esa consecuencia de la tríada de Duns Scotus, Spinoza y Nietzsche. Realmente, la gran iniciativa deleuziana sería adentrarse en el terreno de la ontogénesis por vía de la univocidad del ser; darle un estatuto ontológico tal a la individuación que efectivamente el ser unívoco no solo se piense, se afirme y se realice, sino también *se encarne*. La génesis del individuo sería así la joya de la corona de la univocidad, la última hondura y el último pico que quedaría por explorar del terreno del ser en cuanto ser. Spinoza, entonces, nunca desaparece, más bien se transforma en un extraño *Spineuze* que asume la tarea de continuar el desenvolvimiento individuante del ser unívoco.

*

4 La ontología expresiva de Spinoza

Deleuze, en *Spinoza y el problema de la expresión*, presenta toda la filosofía de Spinoza como atravesada por una idea capaz de ser el crisol de todo el sistema filosófico spinozista: la idea de *expresión*. Esta aparece apenas comienza la *Ética* de Spinoza, en la definición de Dios como “un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (*E L1 D6*). La expresividad propia de los atributos al igual que aquella de los modos es un tema crucial para Spinoza: “La Sustancia se expresa primero en sus atributos, cada atributo expresa una esencia. Pero luego los atributos se expresan a su vez: se expresan en sus modos subordinados, cada modo expresa una modificación del atributo” (*SPE 14*). Así entendida, la expresión consta de dos niveles: por un lado, la expresión de la sustancia en sus atributos constituye una verdadera *genealogía de la sustancia*¹⁴; por otro lado, la expresión de los atributos en sus modos correspondientes constituye una verdadera *producción de las cosas particulares*¹⁵. La distinción entre la genealogía de la sustancia y la producción de las cosas particulares responde en Spinoza a la distinción entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada*: “por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza*

¹⁴ Según Spinoza: “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (*E L1 P20*), dado que: “Dios y todos sus atributos son eternos, esto es, cada uno de sus atributos expresa la existencia. Por consiguiente, los mismos atributos de Dios que explican la esencia eterna de Dios explican a la vez su existencia eterna, esto es: aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y así esa y su esencia son uno y lo mismo” (*E L1 P20 D1*).

¹⁵ Para Spinoza: “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera” (*E L1 P25 C1*); además: “[...] en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas” (*E L1 P25 E1*).

naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (E L1 P29 E1).

Con esto ya es bastante evidente el estatuto ontológico de la idea de expresión, el cual es reforzado por tres correlatos equivalentes casi igual de importantes: las nociones renacentistas de *explicare*, *involvere* y *complicare*. Cito en extenso las palabras de Deleuze al respecto:

Explicar es desenvolver, envolver es implicar. Sin embargo, los dos términos no son opuestos: ellos simplemente marcan dos aspectos de la expresión. Por un lado, la expresión es una explicación, un desenvolvimiento de lo que se expresa, lo Uno manifestándose en lo Múltiple (la sustancia manifestándose en sus atributos, y estos atributos manifestándose en sus modos). Por otro lado, su múltiple expresión envuelve la Unidad. Lo Uno permanece envuelto en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desenvuelve, inmanente en lo que lo manifiesta: con respecto a esto la expresión es un envolvimiento. No hay conflicto entre los dos términos [...]. La expresión en general envuelve e implica lo que expresa, mientras a la vez lo explica y lo desenvuelve (SPE 16).

La operación de la expresión se da como una explicación y una implicación: lo Uno se explica en lo múltiple al mismo tiempo que lo múltiple está implicado en lo Uno. Por

ello, la posición de Spinoza en relación con viejo problema filosófico de lo Uno y lo múltiple es novedosa, pues no hay primacía alguna: lo Uno no está por encima de ni es superior a lo múltiple. La fórmula clave aquí es que “no hay conflicto entre los dos términos”, esto es, entre explicar e implicar, no se trata de una oposición o de una contradicción, sino de una composición que tiene como consecuencia un principio de síntesis: complicar. Por ende, en Spinoza, “la Naturaleza a la vez comprende y contiene todo, mientras es explicada e implicada en cada cosa. Los atributos envuelven y explican la sustancia, que a su vez comprende todos los atributos. Los modos envuelven y explican el atributo del cual dependen, mientras que el atributo a su vez contienen las esencias de todos sus modos” (*SPE* 17). En todo caso, la expresión emerge como la relación ontológica por excelencia en Spinoza, mas no puede comprenderse en abstracto sino que siempre debe concebirse como una cuestión de organización de la sustancia, sus atributos y sus modos.

En relación con el spinozismo, Deleuze pregunta: “¿Por qué produce Dios un universo modal?” (*SPE* 110). Y en un sentido estricto, la respuesta es simple: así es su naturaleza.¹⁶ No es el caso que Dios “necesite” producir, ni que “para expresarse” deba producir; sino que la naturaleza expresiva de Dios es esencialmente productiva: “Esta expresión es tan natural, o esencial, a Dios, que ella no refleja meramente un Dios-ya-hecho, sino que forma una especie de despliegue de la divinidad, una constitución lógica y

¹⁶ Spinoza no dice otra cosa cuando afirma: “Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie” (*E* L1 P17). En contra de la idea de un Dios creador que crea las cosas de acuerdo con una voluntad caprichosa y según un criterio de “lo mejor”, Spinoza tiene una idea totalmente impersonal de Dios: “[...] ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. [...] de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas [...]. [...] la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre [...]” (*E* L1 P17 E1).

genética de la sustancia divina” (*SPE* 99). Por consiguiente, es tan importante entender cómo los conceptos spinozistas “hacen” sistema, como entender la composición del mundo spinozista. No hay que confundir los conceptos diferenciados de sustancia, atributos y modos con tres seres distintos. Ser solo hay uno, que es Dios y que es unívoco; sus atributos lo diferencian cualitativamente, mientras sus modos lo diferencian cuantitativamente.

Al resaltar la univocidad de los atributos con respecto a la sustancia y la univocidad de los modos con respecto al atributo, sale a relucir lo que Deleuze llama el “universo modal” de Spinoza. Primero, la diversidad cualitativa de los atributos se reúne en la unicidad ontológica de la sustancia, hasta el punto en que, como afirma Spinoza, “[la] existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo” (*E* L1 P20). Esto es posible gracias a la distinción real, ya que los infinitos atributos –que constituyen la esencia de la sustancia– son real mas no numéricamente distintos los unos de los otros; por lo cual la unicidad ontológica de la sustancia permanece intacta. Segundo, la diversidad cuantitativa de los modos se reúne en la unicidad cualitativa del atributo, hasta el punto en que, como afirma Spinoza, “[...] como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquella deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos” (*E* L1 P16 D1). Esto es posible gracias a la distinción modal, ya que los infinitos modos –que constituyen las afecciones de la sustancia– son modal mas no realmente distintos los unos de los otros; por lo cual la unicidad cualitativa del atributo permanece intacta. La novedad de Spinoza se muestra en su concepción de un Ser absolutamente infinito e indivisible que sin embargo puede contener toda la diferencia. Así como la infinidad de atributos no

implica una infinidad de sustancias, así también la infinidad de modos no implica una infinidad de seres: los atributos componen una y la misma sustancia –constituyen el Ser– mientras los modos componen las afecciones de una y la misma sustancia –son maneras de ser–.

Para Deleuze, el universo puramente modal de Spinoza tiene un nombre técnico: se denomina el *plano de inmanencia*. Para entender a cabalidad esta noción es necesario hacer un desvío. En la historia de la filosofía occidental, la idea de expresión parece mezclarse con la idea de emanación; aunque en realidad no podrían ser más distantes.¹⁷ La querrela entre la expresión y la emanación se condensa en una disputa sobre dos tipos de causalidad: una causalidad emanativa y una causalidad inmanente, o, una *trascendencia emanativa* y una *inmanencia expresiva*. La pregunta, entonces, es cómo se forma la idea de una inmanencia expresiva dentro de una tradición de la trascendencia emanativa.

En principio, todo puede ser rastreado de vuelta hasta el problema platónico de la *participación* (cf. *SPE* 169). Platón propone tres esquemas de “participación”: (1) ser una parte de... (participación material o división); (2) imitar (participación imitativa o imitación de un modelo para producir una copia); (3) recibir algo de un demonio (participación

¹⁷ Según Deleuze, las razones históricas son las siguientes: “para el desarrollo límite del neoplatonismo tenemos que esperar hasta la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, cuando vemos a la causalidad inmanente adquirir más y más importancia, el Ser en competencia con lo Uno, la expresión en competencia con –y a veces tendiente a suplantar a– la emanación. Se ha preguntado muchas veces qué es lo que hace a la filosofía del Renacimiento “moderna”; yo estoy en completo acuerdo con la tesis de Alexandre Koyré, según la cual la categoría específica de la expresión caracteriza el modo de pensar de tal filosofía. Uno debe sin embargo reconocer que esta tendencia expresionista nunca fue realizada del todo. Fue alentada por el cristianismo, por su teoría de la Palabra, y sobre todo por su requerimiento ontológico de que el primer principio fuera un Ser. Pero el cristianismo también la reprimió, a través del aún más poderoso requerimiento de que se mantuviera la trascendencia del ser divino. Entonces uno ve a filósofos constantemente acusados de imanentistas o de panteístas, constantemente tratando de evitar –sobre todo lo demás– esas acusaciones. [...] Entonces, incluso en estas condiciones, la inmanencia aparece como un límite teórico, corregido por medio de las perspectivas de la emanación y la creación. La razón de esto es simple: la inmanencia expresiva no podía ser sostenida sin una dura concepción de la univocidad, sin una dura afirmación del Ser unívoco” (*SPE* 177-178).

demoníaca o “participación” como un poder que permite participar de las Ideas incluso a cosas foráneas a su naturaleza). Así, Platón busca el principio de participación del lado del *participante*, de tal forma que la participación aparece exteriormente como una violencia o un accidente sufrido por el *partícipe*. Por su parte, los neoplatónicos invierten el problema, buscando la participación del lado del partícipe (cf. *SPE* 170). Desde el punto de vista del partícipe, buscan un principio interno o un movimiento que funde la participación en el partícipe mismo. Por ejemplo, Plotino concibe al partícipe como un dador de regalos productivo: sustituye la noción de violencia por la de regalo y la de imitación por la de producción. La participación no es ya material, imitativa o demoníaca, sino emanativa. Esta concepción introduce la causalidad al escenario. La emanación es un regalo y una causa, una donación productiva; mientras el partícipe es la fuente de toda actividad, los participantes no son más que sus efectos. De tal manera, toda emanación instaaura una jerarquía entre el partícipe y los participantes (cf. *SPE* 171). El partícipe, lo Uno, se encuentra por encima y es superior a los participantes, lo múltiple. ¿Cuál es entonces la cercanía, pero también la lejanía, entre la causa emanativa y la causa inmanente? Tienen en común que producen sin salir de sí. Tienen de distinto que mientras la causa emanativa produce efectos que no permanecen en ella, la causa inmanente produce efectos que permanecen en ella. Entonces, la causalidad emanativa instaaura una distinción ontológica entre el Ser como causa primera y los seres como efectos secundarios de esta; en cambio, la causalidad inmanente no instaaura ninguna distinción ontológica entre Ser y seres, solo una de esencia: es uno y el mismo el ser el que se encuentra en la causa de cierta manera y el que se encuentra en los efectos de otra manera.

Si la perspectiva de la emanación está inevitablemente atada a un sistema del Uno-por-encima-del-ser y a una *teología negativa* o un *método de analogía*¹⁸, la perspectiva de la inmanencia está inevitablemente atada a una *ontología pura*.¹⁹ Una donde la inmanencia requiere como principio la igualdad del Ser: el ser es igual en sí mismo y es el mismo para todos los seres. Allí, la causa aparece siempre como cercana: todos los seres están a la misma “distancia” de su causa, es decir, no hay causación remota o lejana, ni una jerarquía de “distancias”. Por eso el Ser es unívoco: consiste en formas positivas, comunes al productor y al producido; solo que hay formas comunes que constituyen la esencia de la substancia, mientras que contienen las esencias modales como efectos. Para la posición de la inmanencia, la participación solo tiene sentido como una comunidad en la forma que permite la distinción de esencias.

Resultan dos sistemas muy distintos cuando, por un lado, se fundan en el Uno y la trascendencia emanativa, que cuando, por otro lado, se fundan en el Ser y la inmanencia expresiva. La trascendencia emanativa solo concibe sistemas que entrañan una jerarquía de series sucesivas. En cambio, la inmanencia expresiva puede concebir sistemas que entrañan una igualdad del ser en momentos coexistentes. Mas, ¿por qué siempre aparece el segundo sistema como un injerto del primero? Porque, hasta Spinoza, la inmanencia había permanecido como un límite teórico que debía evitarse, pero:

¹⁸ Para Deleuze: “La emanación sirve entonces como el principio de un universo tornado jerárquico; la diferencia de los seres es en general concebida como una diferencia jerárquica; cada término es, como fuere, la imagen del término superior que lo precede, y es definido por el grado de distancia que lo separa de la primera causa o del primer principio” (173).

¹⁹ Según Deleuze: “La inmanencia se opone a cualquier eminencia de la causa, a cualquier teología negativa, a cualquier método de analogía, a cualquier concepción jerárquica del mundo” (SPE 173).

Spinoza libera completamente la causa inmanente con la cual los judíos, los cristianos, los heréticos habían jugado mucho hasta allí pero al interior de secuencias muy precisas de conceptos. Spinoza la arranca de toda secuencia y da un golpe al nivel de los conceptos. No hay más secuencia. Debido a que extrajo la causalidad inmanente de la secuencia de las grandes causas, de las causas primeras, debido a que aplastó todo sobre una sustancia absolutamente infinita que comprende toda cosa como sus modos, que posee todos los atributos, sustituyó la secuencia por un verdadero plano de inmanencia. Es una revolución conceptual extraordinaria. En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser en absoluto un plano de inmovilidad puesto que todas las cosas van a moverse. Para Spinoza solo cuenta el movimiento de las cosas sobre ese plano fijo. Él inventa un plano fijo (*EMS* 28).

Como tal el plano de inmanencia tiene consecuencias tan conceptuales como ontológicas. El expresionismo de Spinoza comparte con el neoplatonismo el rechazo a concebir la producción como una cuestión de composición, en cambio la concibe como una cuestión de *distinción* y de *diferenciación*. Una teoría de la distinción (real y modal) le permite conciliar la unidad ontológica de la sustancia con la pluralidad cualitativa de los atributos. Así, la infinidad de atributos realmente distinguidos constituyen la esencia de la sustancia absolutamente única: “la sustancia se distingue en una infinidad de atributos, que son como sus formas actuales o sus cualidad componentes. Antes de toda producción hay entonces una distinción, pero esta distinción es la composición de la sustancia misma”

(*SPE* 182). Por su parte, la producción de los modos se da a través de la diferenciación. Pero esta es puramente cuantitativa y entraña una distinción puramente modal: “Los atributos son, por decir, cualidades dinámicas a las cuales les corresponde el poder absoluto de Dios. Un modo es, en su esencia, siempre un cierto grado, una cierta cantidad, de una cualidad. Precisamente es, por ende, dentro del atributo que lo contiene, una parte, por así decirlo, del poder de Dios. [...] El poder de Dios se expresa o se explica a sí mismo modalmente, pero solo en y a través de tal diferenciación cuantitativa” (*SPE* 183). Igualmente, la distinción real y modal de los atributos y la diferenciación productiva de los modos se entienden como los dos momentos de una expresión inmanente y unívoca: “Todas las cosas están en Dios, quien las complica. Dios está presente en todas las cosas, que lo explican y lo implican. Una copresencia de dos movimientos correlativos sustituye una serie de sucesivas emanaciones subordinadas” (*SPE* 175). Así, aparece el plano de inmanencia como la dimensión donde entran en juego las categorías de complicación, explicación e implicación. Las cuales sirven, al mismo tiempo, para elucidar la expresión y su involucramiento/desenvolvimiento; de manera que “[la] inmanencia es revelada como siendo expresiva y la expresión como siendo inmanente, en un sistema de relaciones lógicas dentro del cual las nociones son correlativas” (*SPE* 175). El efecto radical de una inmanencia expresiva es la constitución de un mundo totalmente anti-jerárquico, de un universo puramente modal, de un plano de inmanencia donde todo es aplastado: por un lado, el Ser se dice en uno y el mismo sentido de todos los seres; por otro lado, el Ser es causa de sí en un y el mismo sentido en que es causa de todos los seres.

*

5 La composición de los modos

La cuestión de la composición de los modos finitos es el tema al cual Deleuze le dedica más extensión en *Spinoza y el problema de la expresión*. A la vez, en estos pasajes Deleuze abandona el detallismo escolástico con el cual se había apegado a la obra de Spinoza y despliega un impulso creativo impresionante. La teoría de la composición de los modos finitos se construye sobre dos aspectos principales: primero, sobre la naturaleza de las esencias modales; segundo, sobre la naturaleza de los modos existentes. Sin embargo, en cada uno de estos aspectos aparece un tercero: el principio de individuación correspondiente. En este punto es claro que la lectura que Deleuze hace de Spinoza es totalmente idiosincrática. Hasta tal punto que utiliza conceptos ajenos a Spinoza (e.g. cantidad intensiva, diferenciación, individuación) para sacar a relucir aspectos de su obra que de otra forma permanecerían ocultos. Al final, el análisis de los puntos relevantes de esta teoría se convierte en la base para una nueva lectura de la teoría de la actualización de la Idea (aquí *Idea* se entiende como un sistema virtual de relaciones diferenciales y genéticas capaz de producir una multiplicidad de individuos actuales junto con sus cualidades, extensiones, especies y partes).

Los infinitos atributos que expresan la esencia de la sustancia y que constituyen su existencia son todas las formas cualitativas infinitas de Dios. No obstante, nosotros, los humanos, solo conocemos dos: la Extensión y el Pensamiento. En tanto cualidades infinitas, estos atributos son realmente distintos unos de otros e indivisibles en sí mismos. Sin embargo, los infinitos modos de cada atributo muestran que estos son divisibles modal mas no realmente. Si el atributo se concibe como una cualidad infinita, entonces todas sus afecciones –sus modos– se conciben como una cantidad infinita. Por ello, Deleuze describe

la producción de los modos como una cuestión de “diferenciación cuantitativa” (*SPE* 183). Cada atributo tiene una materia modal dividida en partes modalmente distinguibles. Estas “partes” se bifurcan en *partes intensivas* (i.e. *esencias modales* como grados de poder o de potencia) y en *partes extensivas* (i.e. *modos existentes* como cuerpos en Extensión o ideas en Pensamiento).²⁰ Por ende, cada atributo posee dos infinitos cuantitativos: una *cantidad intensiva infinita* y una *cantidad extensiva infinita*.

Por una parte, las esencias modales existen “implicadas” en el atributo. Consecuentemente, las esencias modales no se conciben ni como posibilidades lógicas, ni como estructuras matemáticas, ni como entidades metafísicas, sino que son, en primer lugar, realidades físicas (*res physica*) (cf. *SPE* 192). Las esencias modales tienen una existencia diferenciada de aquella de los modos existentes, por ello no es el caso que de las esencias modales se siga la existencia de los modos existentes.²¹ Dada su naturaleza “complicada”, las esencias existen como un sistema de total acuerdo y coexistencia. Entonces, toda distinción extrínseca que se realiza entre ellas no tiene utilidad alguna; aunque esto no descarta la posibilidad de realizar una distinción intrínseca entre ellas. Para Deleuze, el razonamiento anterior evidencia cómo a todo *principio extrínseco de individuación* lo antecede un *principio intrínseco de individuación*, es decir, “cualquier distinción extrínseca parece presuponer una previa e intrínseca” (*SPE* 196). Siguiendo a

²⁰ Para los fines de la investigación, no hace profundizar en el tema del “paralelismo” de Spinoza como la relación lógica entre cuerpos e ideas, o Extensión y Pensamiento. Sin embargo, hay que mencionar lo importante que es esto tanto para la tesis epistemológicas de Spinoza con respecto a las ideas adecuadas como para sus tesis éticas con respecto a la formación de afectos activos.

²¹ Spinoza distingue entre esencia y existencia de dos maneras: (1) “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (*E* L1 P24) y (2) “Dios no es solo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (*E* L1 P25).

Duns Scotus²², Deleuze identifica a las esencias modales de Spinoza con grados de intensidad que son como las cantidades intensivas de la cualidad del atributo: “[las] esencias modales se distinguen, entonces, de su atributo como intensidades de su cualidad, y cada una de la otra como diferentes grados de intensidad” (*SPE* 197). Se hace necesario resaltar aquí la transformación que sufre con Spinoza el concepto de esencia, en tanto ya no refiere a una forma sustancial, sino a un grado modal: la esencia modal se vuelve indistinguible del grado intrínseco intensivo de poder o de potencia.

Por otra parte, los modos existentes existen “explicados” en el atributo. Los modos existentes son tales porque poseen “un número muy grande de partes extensivas” (*SPE* 201), lo que hace referencia a una magnitud indefinida, o aquella donde la cantidad de partes no puede ser expresada por ningún número. Esto implica un tipo muy particular de infinito: un infinito actualmente existente en la Naturaleza. El infinito actual se define de manera tripartita: primero, puede ser concebido como mayor o menor; segundo, puede ser limitado por máximos y mínimos; tercero, excede cualquier número dado (cf. *SPE* 202).²³ Así pues, las partes extensivas que componen cada modo existente no son ni componentes finitamente divisibles ni componentes infinitamente divisibles; por el contrario, son las

²² Al respecto, Deleuze escribe: “De manera que una esencia modal debería ser en sí misma singular, incluso si el modo correspondiente no existe. ¿Pero cómo? Volvamos a Scotus: la blancura, dice él, tiene varias intensidades; estas no son añadidas a la blancura como otra cosa, como una figura añadida a la pared en la cual es dibujada; sus grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos, de una blancura que permanece unívocamente la misma sin importar bajo qué modalidad es considerada. Este también parece ser el caso para Spinoza: las esencias modales son modos intrínsecos o cantidades intensivas. Un atributo permanece unívocamente lo que es como cualidad, conteniendo todo los grados que lo afectan sin modificar su razón formal” (*SPE* 197).

²³ Para explicar esto, Deleuze retoma un ejemplo de Spinoza: imaginemos que tenemos dos figuras geométricas, un círculo y un semicírculo de igual diámetro; del centro de cada una de esas figuras podemos imaginar una infinidad de radios; entonces, sin determinar ningún número, podemos decir que –aunque la cantidad de radios para cada figura sea infinita– el círculo posee una infinidad de radios el doble de aquella que posee el semicírculo (cf. *SPE* 202).

partes infinitamente pequeñas de un infinito actual. Estas partes son puramente extrínsecas, exclusivamente definidas por relaciones de movimiento y de reposo que varían singularmente de acuerdo con cada modo. Además, a cada esencia modal como grado de poder le corresponde una infinidad de partes extensivas puestas en una cierta y determinada relación de movimiento y de reposo. Por ejemplo, cada cuerpo del atributo Extensión está compuesto por “un número muy grande de cuerpos simples”, esto es, por una infinidad de cuerpos simples puestos en una relación característica de movimiento y de reposo. Para el caso de la Extensión, los modos existentes llegan a existir y dejan de existir en virtud de las leyes de composición y descomposición, propiamente, las leyes mecánicas de la comunicación del movimiento. Para Spinoza –y Deleuze vuelve a este tema– el modelo de la composición y la descomposición es un modelo biológico que remite a cómo un organismo se compone o se descompone de maneras muy distintas dependiendo de si se relaciona con un “alimento” o con un “veneno”. Cuando un organismo y un alimento se encuentran “puede ocurrir que las dos relaciones se combinan directamente. Entonces las partes del uno se adaptan a las partes del otro en una tercera relación compuestas de las previas dos” (*SPE* 210). En cambio, cuando un organismo y un veneno se encuentran “puede ocurrir que las dos relaciones no pueden combinarse directamente. Los cuerpos que se encuentran son o bien mutuamente indiferentes o bien uno, a través de su relación, descompone la relación del otro y entonces destruye el otro cuerpo” (*SPE* 211). Toda la variación modal se da por medio de estas leyes composicionales, que “determinan las condiciones en las cuales una relación se actualiza (esto es, subsume actualmente partes extensivas) o, por el contrario, deja de ser actualizada” (*SPE* 211). Para todos estos casos, “llegar a existir” no debe nunca interpretarse como un proceso de realización de un posible.

Las esencias modales son tan reales como lo son los modos existentes. Mientras las unas existen de manera “implicada” en el atributo como grados de poder o de potencia, los otros existen de manera “explicada” en el atributo como relaciones de movimiento y de reposo que subsumen una infinidad de partes extensivas.²⁴

Si bien aún no se vislumbra claramente, todo lo anterior conlleva una concepción muy novedosa de la individualidad. De acuerdo con Deleuze, la originalidad de Spinoza reside en su comprensión de la individualidad como *relacional* y no como *sustancial*. Propiamente, el individuo como sustancia corresponde a un término, una forma y una cualidad; por el contrario, el individuo como relación corresponde a una relación, una potencia y un grado. *Primera capa del individuo*: el individuo está compuesto por una infinidad de partes extensivas. Esto implica que jamás hay individuos simples, siempre son compuestos; en la Extensión por ejemplo, “un individuo no es un cuerpo simple. Sea lo que sea, y por pequeño que sea, posee una infinidad de cuerpos simples” (EMS 387). *Segunda capa del individuo*: el individuo está definido por una cierta y determinada relación de movimiento y de reposo entre su infinidad de partes extensivas. Además, dado que las partes extensivas solo son determinables extrínsecamente –a través de relaciones de movimiento y de reposo– puede decirse que no tienen ni figura ni tamaño, lo que implica que solo pueden tener entre sí relaciones diferenciales²⁵ (esto es, relaciones independientes

²⁴ Por ello, Deleuze afirma: “La expresión modal como un todo está constituida por este doble movimiento de complicación y explicación/[implicación]” (SPE 215).

²⁵ En el contexto de Spinoza, las relaciones diferenciales surgen junto con el cálculo infinitesimal del siglo XVII. Para Deleuze, este es un momento prodigioso porque es la primera vez que se logra formalizar una relación puramente independiente de sus términos. La relación diferencial dy/dx tiene muchas complejidades matemáticas, pero lo que de ella resulta interesante para la filosofía es muy simple de entender: dy/dx (donde dy es una cantidad más pequeña que cualquier cantidad de y además que tiende a 0 y donde dx es una cantidad más pequeña que cualquier cantidad de x además que tiende a 0) no es igual a 0, pues no hay anulación alguna, *la relación subsiste* (cf. EMS 368-369).

de sus términos). En tanto los cuerpos simples son cantidades infinitamente pequeñas, no sirve de nada fijarlos como términos, no obstante –y sin importar los términos– las relaciones entre cuerpos simples no desaparecen. De hecho, esto es lo que permite distinguir entre infinidades de cuerpos simples: “los conjuntos infinitos se definen como infinitos bajo tales o cuales relaciones diferenciales. En otros términos, las relaciones diferenciales podrán ser consideradas como la potencia de un conjunto infinito” (EMS 396).

Tercera capa del individuo: todo individuo es definido por una relación característica en la cual entran sus partes, pero a su vez esa relación expresa algo: una esencia singular. Esto implica que hay una distinción entre las esencias modales y los modos existentes, ambas cosas –aunque reales– tienen existencias diferenciadas. Para Deleuze es fundamental que tanto las esencias modales como los modos existentes se conciban como *reales*: “Esto es muy importante, porque ustedes ven hacia dónde tiende Spinoza y sobre qué se funda ante todo su sistema. Es un sistema en el que todo lo que es, es real. Jamás, jamás se llevó tan lejos una tal negación de la categoría de posibilidad. No hay nada posible. Todo que es, es real. En otras palabras, las esencias no definen posibilidades de existencia, son ellas mismas existencias” (EMS 400). Las esencias modales existen “implicadas” en el atributo y son vistas bajo la perspectiva de la eternidad. En contraste, los modos existentes existen “explicados” en el atributo y son vistos bajo la perspectiva de la duración. Por ende, la diversidad de individuos ya constituidos existentes responde a las continuas variaciones intensivas de los grados de poder o de potencia que se actualizan en las relaciones entre partes extensivas de cada individuo. Las consecuencias de esto son radicales: “La forma global, la forma específica, las funciones orgánicas dependerán de las relaciones de velocidad y de lentitud. Incluso el desarrollo de una forma, el curso del desarrollo de una

forma depende de estas relaciones, y no a la inversa. Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente” (*SFP* 150). Al extremo del spinozismo, entonces, la Naturaleza misma aparece como “el Individuo más intenso y más amplio, Individuo cuyas partes varían de infinitas maneras” (*SFP* 154). Solamente que, en adelante, la Naturaleza como el gran Individuo no será otra cosa que el plano de inmanencia como un plano esencialmente compositivo.

*

6 Una nota sobre las metamorfosis del lenguaje deleuziano

La variedad terminológica de la obra deleuziana es reflejo de la variedad problemática de la misma: la invención continua de cúmulos de conceptos responde al planteamiento de cada vez diferentes problemas. Por eso, no es extraño que Deleuze utilice asiduamente un conjunto de conceptos en un par de textos y que luego –sin ningún aviso previo– desaparezcan en sus textos posteriores. En ese sentido, se requiere un trabajo exegético impresionante para rastrear la multiplicidad de devenires en los que entran los conceptos deleuzianos. Sin embargo, vale la pena hacer un ejercicio semejante con respecto a las dos obras en las que se centra esta investigación: *Spinoza y el problema de la expresión* y *Diferencia y repetición*. Esto lo hago con el propósito de levantar un pequeño puente que ayude a transitar entre estos libros introduciendo vasos comunicantes entre conceptos aparentemente disímiles, al fin y al cabo, ¿cómo es que los conceptos utilizados para trabajar el problema de la expresión en Spinoza resultan relevantes para lidiar con el problema de hallar una diferencia pura y una repetición compleja en su relación con la individuación? Una posible vía de conexión aparece cuando se intenta una traducción de la tríada spinozista por excelencia –sustancia, atributos, modos– a una tríada deleuziana equivalente. Sostengo que esa tríada se vuelve aquella de diferenciación, individuación, diferenciación. Hay que notar que no se trata aquí de sinónimos, sino de estructuras conceptuales con capacidades similares. La expresión organiza la sustancia, sus atributos y sus modos en un sistema con un doble movimiento donde una única sustancia se expresa en una infinidad de atributos que constituyen su esencia y estos atributos a la vez se expresan en una infinidad de modos que constituyen su existencia. El involucramiento y desenvolvimiento en varios niveles de dicha expresión se concibe bajo las categorías de

complicación, explicación e implicación: en un primer nivel, la sustancia complica sus atributos y sus modos, mientras los atributos la implican y los modos la explican; en un segundo nivel, cada atributo complica sus esencias modales y sus modos existentes, mientras las esencias modales lo implican y los modos existentes lo implican. Esta estructura aparece transformada, de tal forma que los sustantivos “sustancia”, “atributos” y “modos” devienen los procesos “diferenciación”, “individuación” y “diferenciación”. El proceso de diferenciación se sitúa en el plano de lo virtual y describe a las Ideas como las relaciones diferenciales y los puntos singulares que constituyen estructuras con potenciales ontogénicos; el proceso de individuación se sitúa en un “entre dos planos”, esto es, entre lo virtual y lo actual, y describe el campo preindividual de los individuos-embriones que constituyen las intensidades responsables de la ontogénesis; el proceso de diferenciación se sitúa en el plano de lo actual y describe la actualización de las relaciones diferenciales y los puntos singulares tal como se componen en cualidades y extensiones y tal como se especifican en especies y partes. La progresión de estos procesos complejos modela la génesis de las estructuras bajo las categorías de complicación, explicación e implicación: las Ideas complican tanto las intensidades como las cualidades, extensiones, especies y partes, pero las intensidades permanecen implicadas en las cualidades, extensiones, especies y partes que las explican. De nuevo, hay que insistir que la tríada sustancia-atributos-modos no halla su sinónimo en la tríada diferenciación-individuación-diferenciación (o Idea-intensidad-cualidad/ extensión/especie/parte), sino que se trata de dos estructuras conceptuales con la capacidad similar de organizar un movimiento: en un caso es el movimiento de la expresión, en el otro es el movimiento de la ontogénesis. No obstante, la mayor sincronía que resalta es la del uso invariante de las categorías de

complicación, explicación e implicación. Sin embargo, existe otra tríada que aparece por un breve instante, pero que es crucial para entender la noción deleuziana de Idea; se trata de la tríada problema-campo de problema-solución. Los problemas engendran sus campos de problemas y sus soluciones posteriores, pues el problema permanece a la vez trascendente (en tanto no desaparece con su solución) e inmanente (en tanto se desarrolla progresivamente en cada instancia-solución). Cuando se dice que las Ideas son *problemáticas* es porque su expresión ontológica toma la forma del planteamiento de un problema y la génesis de una solución: la estructura ideal problemática *se resuelve* en la génesis individual de una solución. En todo caso, es posible afirmar que el aparente corte que se da entre los capítulos anteriores y los que siguen en realidad responde a un devenir conceptual propio de la obra deleuziana.

*

7 Las Ideas, los problemas, las multiplicidades

El primer eje de la teoría de la actualización de la Idea comienza por una profundización en la *Idea* misma a partir de una pregunta que ya resulta familiar: “Quizás es preciso buscar [...] las verdaderas razones por las que Kant, como le reprocharon los poskantianos, se atiene al punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis” (*DR* 260). Mas a lo que hay que llegar es a ver la Idea como una “unidad objetiva problemática interna, de lo indeterminado, de lo determinable y de la determinación” (*DR* 260). No hay que subestimar el papel que juegan las matemáticas en la determinación del carácter virtual de la Idea como problemática y como multiplicidad. Para Jean-Michel Salanskis, por ejemplo, esto es evidencia de que “la generalidad metafísica que Deleuze tiene a la vista posee una relación privilegiada con las matemáticas: en otros términos, es suficiente, para arribar a la “gran” teoría del devenir, habitar las matemáticas siguiendo el juego de la problemática” (2015 111). En el capítulo dedicado a la Idea en *Diferencia y repetición*, Deleuze, en principio, se apoya en las interpretaciones neokantianas del cálculo diferencial de Bordas-Demoulin, Maimon y Hoene-Wronski para dar cuenta de los tres momentos de la Idea (indeterminación, determinación recíproca y determinación completa); en seguida, se apoya en la teoría matemática de los problemas de Lautman, y también en sus desarrollos posteriores por Abel y Galois, para describir la determinación progresiva del problema; finalmente, se apoya en la geometría diferencial de Riemann para mostrar cómo las variedades o las multiplicidades son como el espacio “ideal” donde se desplazan las relaciones diferenciales y donde entran en juego las singularidades de la Idea misma.

Para empezar, Deleuze se apropia de la teoría de la Idea kantiana para transformarla radicalmente a la luz del cálculo diferencial. La razón es que “Deleuze comprende los

diferenciales de la matemáticas como las encarnaciones de aquello que [...] en principio busca en Kant: una concepción de la Idea como *problemática*, y encadena igualmente los tres momentos de la indeterminación, la determinación recíproca y la determinación completa” (Salanskis 2015 108). El momento de la indeterminación se simboliza con la diferencial dx . Para Bordas-Demoulin, dx no es ni una cantidad fija de la intuición ni una cantidad variable del entendimiento, sino una cantidad indeterminada. Ni particular, ni general, solo puede ser universal. El momento de la determinación recíproca se simboliza con la relación diferencial dy / dx . Para Maimon, dy / dx no es ni una fracción ni una ecuación algebraica sino una relación diferencial. Lo clave es que las relaciones diferenciales integran la variación como variación de la relación misma, es decir, conciben a la relación independiente de sus términos. Maimon además propone llegar al punto de vista de la génesis haciendo primar el juicio físico antes que el juicio matemático, esto es, concibiendo a las relaciones diferenciales como realmente genéticas en tanto producen las relaciones de los objetos de la experiencia. El momento de la determinación completa se simboliza con la formulación $dy / dx = a - x / y$. Para Hoene-Wronski, las cantidades diferenciales deben entenderse como grados de potencia que serían como una materia o una regla incondicionada para la generación de las cantidades fijas o variables; en otros términos, los grados de potencia reparten los puntos singulares que luego constituyen las partes de los objetos de la experiencia. Así, las diferenciales, con sus relaciones y sus reparticiones de puntos singulares o singularidades, describen la naturaleza *problemática* de la Idea.

En seguida, Deleuze recurre a la teoría matemática de los problemas de Lautman, y a los desarrollos posteriores que le hacen Abel y Galois, para describir la naturaleza de las

Ideas en tanto *problemas*. Escribe Deleuze: “Conforme a las tesis generales de Lautman, el problema tiene tres aspectos: su diferencia de naturaleza con las soluciones; su trascendencia en relación con las soluciones que genera a partir de sus propias condiciones determinantes; su inmanencia a las soluciones que lo recubren, *estando* el problema mejor resuelto cuanto más *se determina*” (DR 272). La noción de problema pierde aquí su estatus temporal epistemológico (como una ausencia de conocimiento), para adquirir entonces un estatus eterno ontológico (como una condición de la experiencia real). Por eso:

Los problemas siempre son dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico...) son las soluciones. Pero es cierto, por una parte, que la naturaleza de las soluciones remite en la dialéctica misma a órdenes diferentes de problemas; y, por otra, que los problemas, en virtud de su inmanencia, no menos esencial que la trascendencia, se expresan ellos mismos técnicamente en ese dominio de soluciones que generan en función de su orden dialéctico. [...] Por ello, se debe decir que hay problemas matemáticos, físicos, biológicos, psíquicos, sociológicos, aunque todo problema sea dialéctico por naturaleza, y aunque no haya problema que no sea dialéctico (DR 272-273).

La noción de problema sobrepasa su definición matemática para llegar a su conceptualización dialéctica. El concepto de “problema” ahora puede trasladarse y aplicarse a una diversidad de órdenes, niveles y dominios. Además, el esquema tripartito de *problema – campo de solución – soluciones específicas* se profundiza aún más con los

aportes de Abel y Galois. Por un lado, Abel insiste en que los problemas no desaparecen con sus soluciones, antes bien, las generan. Por otro lado, Galois formaliza la solución progresiva de un problema como una cuestión de partir de un “cuerpo de base” (R) al cual se le adjuntan sucesivamente otros cuerpos de base (R', R'', R'''), de modo que no solo las soluciones derivan de las condiciones del problema sino que cada vez el problema se encuentra mejor determinado cuanto más crezcan los grupos de solución. Por eso Deleuze insiste en que “a partir de los problemas dialécticos y de sus órdenes, se produce una génesis de dominios científicos diversos” (DR 275).

Por último, Deleuze se apropia de la teoría de las variedades o multiplicidades de Riemann para mostrar en qué sentido las Ideas-problemas son *estructuras*. ¿En qué sentido toda Idea es *una* multiplicidad? Para Deleuze, “[cada] cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. [...] Solo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y lo múltiple” (DR 277). Toda multiplicidad cuenta con tres aspectos: (1) está compuesta por elementos indeterminados sin forma sensible, sin significación conceptual, sin función asignable, inseparables de un potencial o una virtualidad; (2) tales elementos son determinables recíprocamente por relaciones ideales-diferenciales que definen siempre a la multiplicidad de manera intrínseca; (3) estas relaciones ideales-diferenciales se actualizan en relaciones espaciotemporales diversas. En suma, “[la] estructura, la Idea, es el “tema complejo”, una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales” (DR 278). Se trata aquí de una génesis sin identidad semejante, pues los elementos ideales-virtuales no tienen por qué parecerse a los términos

espaciotemporales-actuales que los encarnan. Por esta razón, la noción de Idea se aleja totalmente de la noción de esencia. Si bien sería fácil establecer una correspondencia ingenua entre estructura y esencia (o forma), donde la estructura es la esencia responsable de que tal o cual individuo constituido tenga la forma que tiene, esto sería todo lo contrario de lo que Deleuze defiende.²⁶ El proceso de la actualización de la Idea no es igual al proceso de desarrollo de una forma, pues la fuerza productora no tiene nada de semejante con su producto. En suma, toda forma es producida y no productora, hasta el punto en que una y la misma estructura puede –dependiendo del dominio donde actúe– generar más de una forma.²⁷

*

²⁶ Al respecto, resulta particularmente útil la caracterización que hace Manuel DeLanda de la ontología deleuziana como una *ontología procesual*: “Para hacer uso del ejemplo más obvio, en algunas aproximaciones realistas el mundo se concibe como compuesto por objetos completamente formados cuya identidad está garantizada por la posesión de una *esencia*, un conjunto nuclear de propiedades que definen lo que son estos objetos. Deleuze *no* es un realista en cuanto a esencias, o en cuanto a cualquier entidad *trascendental*, de modo que su filosofía necesita de otra cosa para explicar lo que le da a los objetos su identidad y lo que preserva esta identidad a través del tiempo. En breve, este algo son los *procesos dinámicos*. Algunos de estos procesos son materiales y energéticos, otros no, pero incluso estos últimos permanecen *inmanentes* al mundo de la materia y de la energía” (2013 xiii).

²⁷ Por ejemplo, una misma singularidad estructural –la tendencia a buscar un punto de energía mínimo– puede generar o bien una burbuja (en un medio de agua con jabón) o bien un cristal de sal (en un medio mineral rocoso y salino).

8 Diferenciación, diferenciación e individuación

El segundo eje de la teoría de la actualización de la Idea consiste en detallar la operación de la *actualización*. La terminología deleuziana en este punto se vuelve extremadamente técnica. De entrada, es necesario hablar de la distinción entre *differentiar* (con *t*) y *diferenciar* (con *c*).²⁸ De acuerdo con Deleuze: “Llamamos diferenciación a la determinación del contenido virtual de la Idea; hemos llamado diferenciación a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. Siempre es en relación con un problema diferenciado, en condiciones de problemas diferenciadas, que se opera una diferenciación en especies y partes, como correspondiendo a los casos de solución de un problema” (DR 311-312). Al instante, esta primera distinción conduce a una segunda entre lo *virtual* y lo *actual*. Lo virtual (el dominio de la Idea) y lo actual (el dominio de la encarnación de la Idea en cualidades y extensiones, especies y partes) no reproducen la distinción entre lo posible y lo real, antes bien, Deleuze es absolutamente insistente en que lo virtual es tan real como lo actual. El problema con el modelo posible-real es que:

Cada vez que planteamos el problema en términos de posible o real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre se opera a nuestra espalda, sometido a la ley de todo o nada.

¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no

²⁸ Los traductores de la versión al español de *Diferencia y repetición* (la del 2012 de Amorrortu Editores), María Silva Delpy y Hugo Beccacece, traducen las expresiones francesas plurales “différentiation” y “différenciation” por la expresión española singular “diferenciación” y prosiguen a poner en corchetes la expresión francesa correspondiente. Considero este procedimiento enojoso para una lectura fluida del texto. Por ello, tomé la decisión de utilizar el neologismo “diferenciación” (y sus derivados: “diferenciar”, etc.) para poder distinguir morfológicamente ambos conceptos, ignorando la extrañeza que su lectura pueda causar. En lo que sigue, traduzco las expresiones francesas “différentiation” y “différenciation” por las expresiones españolas “diferenciación” y “diferenciación”.

existente es ya posible, recogido en el concepto, y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad? La existencia es la *misma* que el concepto, pero fuera del concepto. Por lo tanto, se plantea la existencia en el espacio y en el tiempo, pero como medios indiferentes, sin que la misma producción de la existencia se realice a sí misma en un espacio y un tiempo característicos (*DR 318*).

Entonces, el verdadero problema del modelo posible-real es que llegar a existir se vuelve un acontecimiento casi mágico donde lo-mismo-que-no-existe (lo posible) se “realiza” en lo-mismo-que-existe (lo real); sin embargo, nunca se detalla el “cómo” de este llegar a existir, solo se asume que lo ya existente fue alguna vez posible. Al igual que Spinoza –quien concibe a las esencias modales como igual de reales que los modos existentes, solo que diferencia el modo de su existencia–, Deleuze insiste en que lo virtual es tan real como lo actual, solo que su modo de existencia es distinto. Por un lado, la realidad de lo virtual es la estructura, que “consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden” (*DR 315*). Por otro lado, la realidad de lo actual son las cualidades, las especies y las partes que son ya las relaciones diferenciales y los puntos singulares actualizados. Asimismo, “la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan” (*DR 319*). En síntesis, la actualización no es un proceso de

“realización” de un posible, sino que es un verdadero proceso creativo donde la actualización de lo virtual es coextensiva con la génesis de las cualidades, las especies y las partes actuales.

La actualización de lo virtual sigue unos espacios y unos tiempos propios, sin embargo *cuáles* son los espacios y los tiempos es una pregunta tan importante como *quién* les da forma. Los agentes de la actualización son los *dinamismos espaciotemporales*. Escribe Deleuze: “Más profundas que las cualidades y las extensiones actuales, que las especies y las partes actuales, son los dinamismos espaciotemporales. Son ellos los actualizantes, diferenciantes” (DR 322). Esto significa que, “desde el punto de vista de la actualización, si el dinamismo de las direcciones espaciales determina una diferenciación de tipos, los tiempos más o menos rápidos inmanentes a estos dinamismos fundan el pasaje de unos a otros, o de un tipo diferenciado a otro, sea por disminución de la velocidad o por precipitación” (DR 325). Así pues, existen espacios y tiempos propios de la diferenciación: en los organismos, por ejemplo, hay tiempos de gestación y espacios de resolución. Se dice que los dinamismos espaciotemporales *dramatizan* los procesos dinámicos creativos responsables de las cualidades y las extensiones, las especies y las partes. Por todo ello, la diferenciación es un doble movimiento en el cual las relaciones diferenciales y los puntos singulares (o singularidades) son actualizados por dinamismos espaciotemporales que determinan la *especificación* en cualidades y especies y la *composición* en extensiones y partes.

Pero se escapa todavía un factor, pues aún no se ha señalado cuál es el poder detrás de la especificación y la composición o qué hay *entre* la estructura y su génesis. Pregunta Deleuze: “¿de dónde proviene ese poder de la dramatización? ¿No es, bajo las especies y

las partes, las cualidades y los números, el acto más intenso o más individual?” (DR 332). Lo que se escapa, entonces, es la *individuación*. La importancia de la individuación no puede ser subestimada: “Siempre es la individuación la que rige la actualización: las partes orgánicas solo son inducidas a partir de gradientes de su proximidad intensiva; los tipos solo se especifican en función de la intensidad individuante. La intensidad es, por doquier, la primera en relación las cualidades específicas y las extensiones orgánicas” (DR 374). En ese sentido, el “orden de las razones” de la teoría de la actualización de la Idea se vislumbra como el movimiento que va de la diferenciación, a la individuación, a la diferenciación (que se divide en dramatización y composición/especificación).

Todo el punto es que la individuación está en una relación directa con la *intensidad*, tan así que juntas dibujan toda la potencia genética propia de la diferencia.²⁹ La distinción entre lo intensivo y lo extensivo responde una distinción física correspondiente entre propiedades no-métricas (o cantidades intensivas) y propiedades métricas (o cantidades extensivas): estas últimas son propiedades que pueden dividirse sin cambiar de naturaleza (e.g. una tabla de madera puede cortarse a la mitad o en octavos pero permanece la misma tabla); en cambio, estas primeras son propiedades que no pueden dividirse sin cambiar de naturaleza (e.g. una olla de agua hirviendo a 100° C no puede dividirse en dos ollas de agua a 50° C, pero cuando esa misma olla con agua baja de 0° C se convierte en hielo, mientras que cuando sube de 100° C se convierte en vapor). Todo el problema es que lo intensivo no es independiente de lo extensivo, porque la intensidad está *implicada* en lo sensible (en las

²⁹ Deleuze escribe en *Diferencia y repetición*: “Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*” (DR 334).

cualidades y las extensiones, en las especies y las partes) que la *explica*...por eso parece como si la intensidad se anulara, por eso parece como si la diferencia desapareciera, por eso parece como si las cantidades intensivas no fueran de una naturaleza distinta a la de las cantidades extensivas.³⁰ En la experiencia, la intensidad es inseparable de la extensión; de ahí que Deleuze postule que “la diferencia solo es razón suficiente de cambio en la medida en que ese cambio tiende a negarla” (DR 335). Sin embargo, su misma tendencia a ser negada afirma a la diferencia como un poder genético: “se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora, a una diferencia reducida; en el límite, anulada” (DR 336). Por consiguiente, el orden de la intensidad es la implicación, mientras el orden de la extensión es la explicación: la diferencia de intensidad permanece implicada en las cualidades y las extensiones, en las especies y las partes, que la explican.

Al respecto, resulta especialmente relevante el hecho de que Deleuze caracterice a la intensidad –en primer lugar– desde el dominio físico de los *gradientes*, esto es, de las diferencias de temperatura, de tensión, de potencial, de energía: “Solo conocemos formas de energía ya localizadas y distribuidas en la extensión, extensiones ya calificadas por formas de energías” (DR 335). Por eso las cantidades intensivas y las extensivas parecen estar al mismo nivel empírico, pero en verdad “[solo] puede estar en reposo una forma de energía particular, empírica, calificada en la extensión, donde la diferencia de intensidad ya está anulada, puesto que está fuera de sí y distribuida en los elementos del sistema. Pero la

³⁰ En palabras de Deleuze: “Debemos distinguir dos órdenes de implicación o de degradación: una implicación segunda, que designa el estado en el cual las intensidades están implicadas en las cualidades y la extensión que las explican; y una implicación primaria que designa el estado en el cual la intensidad está implicada en sí misma, a la vez envolvente y envuelta. Una degradación segunda donde la diferencia de intensidad se anula, alcanzando lo más alto lo más bajo; y una potencia de degradación primera donde lo más alto afirma lo más bajo” (DR 359).

energía en general o la cantidad intensiva es el *spatium*, teatro de toda metamorfosis, diferencia en sí que envuelve todos sus grados en la producción de cada uno. En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio transcendental y no un concepto científico” (DR 360). La energía, la intensidad y la cantidad intensiva todas nombran uno y el mismo principio transcendental: la diferencia en sí. Así pues, la intensidad se convierte en un concepto fundamental para Deleuze en la medida que permite dar cuenta de las capacidades ontogenéticas de la diferencia: “es literalmente cierto que la intensidad crea las cualidades y las extensiones” (DR 367).

En sentido estricto, la extensión es un efecto de superficie de los factores individuantes que laten en las profundidades poseídos por diferencias de intensidad. Para Deleuze estas expresiones no se reducen a metáforas, sino que en verdad sostiene que la intensidad es la matriz (Deleuze lo llama *spatium*) del dominio espaciotemporal de la extensión (Deleuze lo llama *extensum*): “La profundidad es la intensidad del ser, o a la inversa. Y de esa profundidad intensiva, de ese *spatium*, surgen a la vez la *extensio* y lo *extensum*, la *qualitas* y el *quale*” (DR 346). En otros términos, los espacios y los tiempos de la intensidad no son para nada los mismos de la extensión, la intensidad habita espacios y tiempos que la extensión jamás podría soportar sin perder toda su identidad. Como escribe Deleuze: “No hay cosa que no pierda su identidad tal como es en el concepto, y su similitud tal como es en la representación, cuando se descubre el espacio y el tiempo dinámicos de su constitución actual” (DR 329). Por ello, si bien la intensidad está ligada con la diferenciación, en realidad descubre su proceso fundamental en la individuación: “[el] proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación. La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes” (DR 368).

Deleuze recurre al trabajo de Gilbert Simondon, en particular a su libro *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, para dar cuenta de la individuación. Con Simondon, encuentra una imagen muy distinta a la imagen tradicional de la individuación. En la historia de la filosofía occidental, impera un modelo sustancialista de la individuación según el cual la realidad a explicar es el individuo ya constituido; todo el problema es que este modelo evita “la descripción directa de la ontogénesis misma” (Simondon 2015 8). Por el contrario, Simondon arguye que:

Es precisa operar una inversión en la búsqueda del principio de individuación, considerando como primordial la operación de la individuación a partir del cual el individuo llega a existir y cuyo desarrollo, régimen y modalidades él refleja en sus caracteres. El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio. Así, el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación (2015 9-10).

Muchas cosas cambian al considerar como primaria la operación de la individuación y secundaria la existencia del individuo ya constituido. Lo más importante es que vuelve al

individuo relativo a un campo preindividual individuante y a un medio ambiente que continúa de otras formas individuando; en otros términos, el individuo es un modo de ser individuado, no es todo el ser sino –para ponerlo en términos spinozistas– una manera de ser. En un artículo titulado “Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica”, Deleuze recopila los puntos más importantes de la teoría de Simondon: (1) la individuación va de lo preindividual a lo individual, o lo que es igual, de lo metaestable a lo estable; (2) el modelo de la individuación es la “resolución” de un “problema”, donde los individuos “resuelven” los “problemas” planteados por lo preindividual; (3) el momento “problemático” del ser es su estado como sistema metaestable, esto es, como un sistema que implica una “disparidad” entre órdenes heterogéneos; (4) el momento de “resolución” del ser es su estado como sistema estable, esto es, como un sistema que, anulando la “disparidad”, efectúa un doble movimiento de “resonancia interna” entre órdenes heterogéneos que se comunican una “información” (cf. *ID* 116-117). Posteriormente, Deleuze, en *Diferencia y repetición*, mantiene la estructura de todo este proceso pero renueva los términos a su medida: (1) la individuación va de un campo intensivo de individuación a su diferenciación extensiva en cualidades y extensiones, especies y partes; (2) el modelo de la individuación es la embriogénesis, donde el campo intensivo de individuación es el “huevo”³¹, el individuo es el “embrión”³², y las cualidades y las

³¹ El mundo es un huevo: “Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con los movimientos morfogénéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica. Esta dinámica también expresa algo ideal. El transporte es dionisiaco y divino, es delirio antes de ser transferencia local. Por consiguiente, los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, como primeros factores de la actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo se actualiza” (*DR* 322-323).

extensiones, las especies y las partes, son el “adulto”³³; (3) se dice entonces que el plegamiento del huevo entraña un potencial morfogenético (una diferencia intensidad que será después anulada en extensión) que se actualiza primero en el embrión como el *sujeto larvario*³⁴ capaz de soportar los movimientos que serían inviables para cualquier adulto y que luego se actualiza componiendo sus cualidades y sus extensiones y especificando sus especies y sus partes; (4) así, la individuación compromete sistemas de señal – signo: donde “señal” denota un sistema de por lo menos dos series heterogéneas capaces de entrar en comunicación y donde “signo” denota el acto de comunicación, o en otros términos, el potencial genético de la intensidad que fulgura en la constitución de toda la extensión (cualidades, extensiones, especies y partes).³⁵

En suma, “[para] cada tipo de sistemas, debemos preguntar qué es lo que corresponde a las Ideas, y lo que corresponde respectivamente a la individuación-implicación y a la diferenciación-explicación” (DR 382).³⁶ La actualización de la Idea

³² El individuo es un embrión: “[El] embrión no reproduce formas adultas ancestrales pertenecientes a otras especies, sino que experimenta y padece estados, emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o la clase, y que no pueden ser vividos sino por él, en las condiciones de la vida embrionaria” (DR 372).

³³ El adulto alguna vez fue una fantasía de sus padres: “El embrión es una especie de fantasía de sus padres; todo embrión es una quimera, apto para funcionar como esbozo y para vivir lo no viable para todo adulto especificado. Emprende movimientos forzados, constituye resonancias internas, dramatiza las relaciones primordiales de la vida” (DR 373).

³⁴ ¿Quién es el sujeto larvario? “Antes del embrión como soporte general de la cualidades y partes, está el embrión como sujeto individual y paciente de dinamismos espaciotemporales, el sujeto larvario” (DR 324).

³⁵ Este movimiento adquiere el nombre de *sistema señal-signo*: “Denominamos “señal” a un sistema dotado de elementos de disimetría, provisto de órdenes de magnitud impares; llamamos “signo” a lo que sucede en tal sistema, lo que fulgura en el intervalo, semejante a una comunicación que se establece entre los elementos dispares. El signo es sin duda un efecto, pero el efecto tiene dos aspectos: uno por el cual, en tanto signo, expresa la disimetría productora; el otro por el cual tiende a anularla” (DR 48).

³⁶ Para Deleuze: “La trinidad complicación-explicación-implicación da cuenta del conjunto del sistema, es decir del caos que a todo sostiene, de las series divergentes que de él salen y a él vuelven a entrar, y del diferenciante que las relaciona entre sí. Cada serie se explica o se desarrolla pero *en* su diferencia con las otras series que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, *en* ese caos que lo complica todo. El

comienza con el planteamiento de un problema, prosigue con la formación de un campo de solución y termina con una o varias soluciones específicas. En el mismo sentido se dice que un campo de individuación virtual (compuesto por relaciones diferenciales y singularidades) se actualiza primero implicándose en un individuo-embrión capaz de aprehender el potencial morfogénico y luego se actualiza explicándose en las cualidades y las extensiones, en las especies y las partes. Por eso recalca Deleuze: “Tanto parecen anularse las cantidades intensivas como desvanecerse las Ideas problemáticas” (DR 366). En el proceso de actualización de la Idea se va de la (1) *diferenciación* (la Idea, sus relaciones diferenciales y sus singularidades); a la (2) *individuación* (el acto de la intensidad que hace que se actualicen las relaciones diferenciales y las singularidades en campos de individuación e individuos-embriones); a la (3) *dramatización* (el acto de los dinamismos espaciotemporales de crear los espacios y los tiempos propios de la diferenciación); a la (4) *diferenciación* (el momento donde se componen las cualidades y las extensiones, donde se especifican las especies y las partes).

*

conjunto del sistema, la unidad de las series divergentes en tanto tales, corresponde a la objetividad de un “problema” (DR 192).

9 Una o varias individuaciones del principio de individuación

El delineamiento hasta ahora conseguido de la teoría de la actualización de la Idea permanece todavía muy apegado a conceptualizaciones puras de los procesos de diferenciación, individuación y diferenciación. Deleuze es hasta tal punto consciente de esto que emplea los más variados ejemplos para dar cuenta de cada paso. Esto genera entonces una exigencia que ruego ser cumplida: hay que buscar las individuaciones del principio de individuación mismo. Las Ideas son problemas, pero todas las Ideas-problema son dialécticas. Como tales, no han hallado aún sus soluciones en los distintos campos de muy otro nivel...matemáticos, físicos, químicos, biológicos, psíquicos, sociológicos, estéticos, etc. No es lo mismo cuando las relaciones diferenciales y las singularidades de una Idea se actualizan en una montaña, que cuando se actualizan en un organismo, que cuando se actualizan en una sociedad. Las montañas, los organismos y las sociedades son modos individuados de ser de órdenes y niveles drásticamente diferentes, aunque todos hayan surgido como consecuencia de individuaciones intensivas y diferenciaciones extensivas. Pero las individuaciones que busco son de otra naturaleza, porque busco individuaciones del principio de individuación mismo. A pesar de que todos los conceptos de Deleuze sufren devenires impresionantes a lo largo de sus textos, es posible rastrear líneas que subsisten aunque sea de otra manera. Se trata de ver qué líneas produce la Idea-individuación en ámbitos muy distintos; en términos sencillos, se trata de ver cómo en órdenes y niveles diversos la individuación se manifiesta como la potencia genética de la intensidad para producir divergencias. Por ejemplo, ¿cómo se da la génesis de un embrión (*Diferencia y repetición*)?, ¿cómo se da la génesis de una lengua menor (*Mil mesetas*)?, ¿cómo se da la génesis de una obra de arte (*¿Qué es la filosofía?*)?

Individuación embrionaria. El embrión tiene que sobrellevar los procesos morfogénéticos más diversos para convertirse en un organismo plenamente constituido. Desde el punto de vista de Deleuze, lo que interesa de la embriogénesis no es detallar minuciosamente su desarrollo en un organismo particular, sino mostrar la estructura abstracta responsable de tal desarrollo y compartida en general por muchos organismos. En otras palabras, lo que interesa es la *cinemática del huevo*, los movimientos espaciotemporales efectuados por los componentes del huevo. Para Deleuze, lo más importante es lo siguiente: “hay “cosas” que solo el embrión puede hacer, movimientos que solo él puede emprender, o más bien soportar [...]. Las proezas y el destino del embrión es vivir lo no viable como tal, y la amplitud de movimientos forzados que quebrarían a cualquier esqueleto o romperían los ligamentos” (DR 323). Mucho antes que las especies y las partes, aparecen movimientos de “aumento de superficies libres, estiramiento de capas celulares, invaginación por plegamientos, desplazamientos regionales de grupos”, lo que implica que “los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, como primeros factores de la actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo que se actualiza” (DR 322-323; subrayado propio). Ni una masa indiferenciada, ni una forma en vías de desarrollo, la vida embrionaria da cuenta de la intensidad latente que antecede todo organismo ya constituido como un campo preindividual de gradientes intensivos. Igual de importante es la *cinemática de la población*, pues, como muestra Simondon, la individuación no hace aparecer solo el individuo sino la pareja individuo-medio. Para Deleuze, “un proceso geográfico de aislamiento no es menos formador de especies que las variaciones genéticas internas, y a veces la precede” (DR 326). De ahí que la individuación no es un proceso

lineal sujeto al todo o nada –o está individuado o no– sino que se transforma a medida que cambia de dominio. La individuación que padece el embrión cambia de naturaleza en el momento en que el embrión deviene organismo, dado que ahora los medios internos y externos actúan como los factores individuantes nuevos. Por eso “[el] individuo no es una ilusión en relación con el genio de la especie; más bien la especie es una ilusión –en verdad, inevitable y bien fundada– en relación con los juegos del individuo y de la individuación” (DR 373). La gran intuición del darwinismo va en esa misma línea: “las tres grandes diferenciaciones biológicas, las de las especies, las de las partes orgánicas y las de los sexos, giran alrededor de la diferencia individual” (DR 371). En otras palabras, la genética y la epigenética se concierne con el organismo individual porque es el organismo individual quien entraña la intensidad como potencial morfogenético de sí mismo y de la especie (las mutaciones acontecen a nivel individual, la reproducción sexual acontece a nivel individual, y así).

Individuación lingüística. La lingüística como empresa científica intenta abrir un dominio para el estudio riguroso de las lenguas separándose de la heterogeneidad del lenguaje “cotidiano” para trabajar en la homogeneidad de un lenguaje “estándar”, dado que el primero se asume como una deformación del segundo. No obstante, frente a tal imagen de la lingüística, Deleuze y Guattari contraponen una de muy otra naturaleza. En contra de la primacía supuesta de la fonología, la sintáctica y la semántica, Deleuze y Guattari sostienen que es desde la pragmática donde se define tanto la lengua como su uso. Bajo esta visión, la lengua es eminentemente social y el elemento puro del lenguaje es la consigna, por eso “[el] lenguaje solo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra, que están en curso en una lengua en un momento

determinado” (MM 84). Una consecuencia reveladora de esta postura es que se da una interpenetración de la lengua con el campo social y los problemas políticos. Más aún, “el modelo lingüístico por el que la lengua deviene objeto de estudio se confunde con el modelo político por el que la lengua está de por sí homogeneizada, centralizada, estandarizada, lengua de poder, mayor o dominante” (MM 103). Por eso, si la unidad de la lengua es política, ¿cómo deben entenderse los dialectos, es decir, las supuestas sub-lenguas? En este punto aparece el problema de la individuación de una lengua menor, pues si el lenguaje es homogéneo, centralizado, estandarizado, ¿cómo es que no cesan de brotar de este las más heterogéneas, descentralizadas y anormales variaciones? Desde cierto punto de vista, esto se debe a que la intensidad propia de la lengua no puede ser expresada por una lingüística que asuma como insignificantes esas variaciones. De ahí la consigna guattareuziana: “No lograréis un sistema homogéneo que no esté todavía o ya trabajado por una variación inmanente, continua y regulada” (MM 105). Por eso es tan ilustrador el ejemplo del *black english* o del *inglés de negros*, ¿cómo varía el *black english* el inglés americano? El *black english* deviene menor dentro de la lengua mayor del inglés americano por medio de una fuerza de variación interna: “[los] negros americanos no oponen el *black* al *english*, sino que hacen con el americano, que es su propia lengua, un *black-english*” (MM 107). En efecto, lo que este ejemplo revela es cómo la pretendida invariabilidad del uso mayor de la lengua es solamente un efecto de superficie en relación con la profunda variación que entraña el uso menor de la lengua. El corazón intenso de la lengua mayor es su variedad inherente encarnada en su uso menor.

Individuación artística. Según Deleuze, los artistas tiene como problema esencial uno solo: capturar fuerzas imperceptibles. ¿Cómo dice un novelista lo que no puede ser

(sino) dicho? ¿Cómo pinta un pintor lo que no puede ser (sino) pintado? ¿Cómo compone un músico una música que no puede ser (sino) escuchada? Los artistas actúan como los factores individuantes de las obras de arte en la medida en que son capaces de crear bloques de sensaciones, perceptos y afectos –esto es, *monumentos*– capaces de sostenerse por sí mismos (no hay que confundir sensaciones con sentimientos, ni perceptos con percepciones, ni afectos con afecciones). Tales monumentos aprehenden fuerzas imperceptibles y les confieren “un cuerpo, una vida, un universo” (*QF* 179). El método para lograr esto consiste en un brutal ejercicio de des-personalización que debe “arrancar el percepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto perceptor, en arrancar el afecto de las afecciones como paso de una estado a otro” (*QF* 168). Para los artistas, la intensidad es todo el dominio de las fuerzas imperceptibles que movilizan la vida y para lograr capturar tales fuerzas tienen que *devenir* (“algo o alguien incesantemente se vuelve otro (sin dejar de ser lo que es), girasol o Acab” (*MM* 179)). No es extraño entonces que los perceptos se definan como “paisajes no-humanos de la naturaleza” y los afectos como “devenires no-humanos del hombre”. Por ello son tan importantes los *materiales* en el arte: al margen de consideraciones técnicas, los materiales del arte –las palabras, las pinturas, los sonidos, etc.– son los componentes de toda composición estética de bloques de sensaciones, perceptos y afectos. Para Deleuze y Guattari, “[se] pinta, se esculpe, se compone, se escribe con sensaciones” (*QF* 167). Pero este acto oscila entre dos polos: por un lado, una sensación se realiza en un material (e.g. se prepara un lienzo con tiza blanca, se dibuja un bosquejo y luego se pinta con óleos); por otro lado, unos materiales penetran en la sensación (e.g. se prepara un lienzo espesando el fondo hasta tal punto que se pinta “lavando” secciones). Así pues, “[el] problema en el arte consiste siempre en encontrar qué

monumento hay que erigir en un plano determinado, o qué plano hay que despejar por debajo de un monumento determinado, o ambas cosas a la vez” (*QF* 198). Para crear una obra de arte es necesario capturar las fuerzas imperceptibles en monumentos que las conservan como sensaciones. En otras palabras, los artistas penetran en la intensidad y vuelven de ese viaje transformados, determinados a “liberar la vida allí donde está cautiva” (*QF* 173), allí donde los procesos de individuación no han llegado al punto de su singularización.

*

10 Conclusión

A lo largo de todo este trabajo, he intentado exponer cómo un aspecto aparentemente pequeño –el individuo– se vuelve el punto más álgido de toda la filosofía genética de Deleuze tal como fulgura en *Diferencia y repetición*. También, he insistido en que para arribar a esta concepción era necesario pasar por la desapercibida obra de Spinoza y *el problema de la expresión*. A grandes rasgos, he mostrado las sincronías estructurales entre las arquitecturas conceptuales de ambos libros: así como la expresión se convierte – con Spinoza– en una categoría ontológica capaz de dar sentido a la composición de los modos, así también la diferencia –con Deleuze– se vuelve una categoría ontológica capaz de dar sentido –en tanto diferenciación y diferenciación– a la actualización de la Idea. Pero es sobre todo gracias a los correlatos de explicación, implicación y complicación donde queda evidenciada al máximo la complicidad entre Spinoza y Deleuze: su compromiso con la univocidad y con la inmanencia. La univocidad moviliza un único y mismo sentido de ser para todos los seres, un ser igual que se dice de la diferencia misma. La inmanencia muestra cómo todo se mueve en un plano fijo que no necesita hacer referencia a un plano suplementario superior o trascendente para dar cuenta de nada, todo lo que pasa y todo lo que es está complicado, explicado o implicado en uno y el mismo plano de inmanencia correlativo con la realidad misma. Escribe Deleuze justo al final de *Diferencia y repetición*: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes”, pero a condición de que “siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraz, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil” (DR 446). La última frase de *Diferencia y*

repetición recalca la necesidad de relacionar no solo la univocidad con la inmanencia, sino a ellas mismas con la intensidad, con los factores individuantes. El Ser se dice en uno y el mismo sentido de todas sus diferencias individuantes, es más, *solo* se dice de ellas, *solo* gira en torno a sus modos. Cuando llegan a encarnar toda su potencia ontológica, la univocidad y la inmanencia no pueden ignorar la ontogénesis. Así como en Spinoza la categoría de expresión es primariamente ontológica, asimismo pasa en Deleuze con la categoría de diferencia. Tanto cuando se trata de la composición de los modos como de la actualización de la Idea, la expresión y la diferencia –respectivamente– se vuelven *individuantes*. Así, la ontología expresiva de Spinoza y la ontología de la diferencia de Deleuze no se conforman con una clasificación general de las condiciones de la experiencia posible, sino que buscan las condiciones de la experiencia real: el punto de vista de génesis. La composición de los modos es también la *producción* de los modos, la actualización de la Idea es también la *producción* de los individuos con todas sus cualidades, extensiones, especies y partes. Por lo tanto, aparecen como indisociables la construcción de una ontología genética y la invención de una verdadera filosofía de la individuación.

Todos los pasos anteriores han servido para argumentar el paralelo y una articulación –no tematizados claramente en el estado del arte conocido– entre Spinoza (o *Spinoza y el problema de la expresión*) y Deleuze (o *Diferencia y repetición*). La idea que guía el argumento es sencilla: la teoría de la composición de los modos es la base para la teoría de la actualización de la Idea. Mientras la composición de los modos sigue el movimiento de la expresión, la actualización de la Idea sigue el movimiento de la diferencia (y la repetición). Y a pesar de ello, utilizan las mismas categorías –las de complicar, implicar y explicar– no solo para mostrar los intrincados envolvimientos y

desenvolvimientos de un ser unívoco, sino también para dar cuenta de la inmanencia de estos movimientos simultáneos. En el primer movimiento, la sustancia se expresa en sus atributos y a la vez estos atributos se expresan en sus modos correspondientes, en el segundo, los atributos implican y explican la sustancia que los complica, en el tercero los modos implican y explican el atributo que los complica. La Idea se diferencia en relaciones diferenciales y singularidades que luego se diferencian en cualidades y extensiones y en especies y partes, pero estas cualidades y extensiones, y estas especies y partes, son la explicación de todas las diferencias de intensidad que en ellas permanecen implicadas y que muestran cómo son en realidad el producto de campos intensivos preindividuales e individuos-embriones.

No obstante, hay que ir más lento. En sentido estricto, la composición de los modos se da al interior del atributo. Allí es donde la materia modal del atributo se escinde en esencias modales y modos existentes. Las esencias modales y los modos existentes tienen existencias diferenciadas, aunque ambos son completamente reales. Las esencias modales permanecen complicadas en el atributo, mientras los modos existentes son explicados en el atributo. Los modos existentes se definen por el hecho de que su infinidad de partes extensivas entran en una cierta y determinada relación gracias a leyes de composición y descomposición. Mas dicha relación característica es la expresión de un grado de poder o de potencia o de intensidad correspondiente a la esencia modal: en efecto, las esencias modales son grados de poder o de potencia o de intensidad de una cierta cualidad infinita (el atributo), expresados en modos existentes extensivos. Las esencias modales permanecen asimismo implicadas en los modos existentes que las explican. Más aún, todo el dominio extrínseco y composicional de los modos existentes responde al dominio intrínseco y

variante de las esencias modales; incluso si los modos existentes solo llegan a existir o dejan de existir de acuerdo con leyes composicionales, no hay que olvidar que cada una de las relaciones características de los modos existentes son la expresión de una cierta y determinada esencia modal. Por todo ello, el individuo spinozista tiene una mitad intensiva (la relación que lo define es la expresión de una esencia modal como grado de intensidad) y una mitad extensiva (la relación que lo define subsume una infinidad de partes extensivas que responden solo a relaciones de movimiento y de reposo); entonces, a la par que la relación implica una intensidad se explica en una extensión.

Esta misma estructura vuelve a cobrar relevancia en la actualización de la Idea, pues el armazón *atributo – esencia modal – modo existente* es efectivamente el mismo armazón *Idea – individuación – diferenciación*. Mientras la Idea complica la individuación, es explicada por la diferenciación. El dominio de la diferenciación es el dominio de lo extenso: donde están ya todas las cualidades y las extensiones y todas las especies y las partes ya individuadas y ya constituidas. El dominio de la individuación es el dominio de lo intenso: donde aún no hay individuos ya constituidos sino solo campos intensivos preindividuales e individuos-embriones llenos de diferencias de intensidad. Entonces, toda la diversidad sensible y superficial del dominio extenso responde a las diferencias salvajes y profundas del dominio intenso que es como la razón de lo sensible mismo. Por todo ello, el individuo ya constituido tiene una mitad virtual tan real como la otra mitad actual: “Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares. La diferenciación misma ya tiene, por su cuenta, dos aspectos que corresponden con las variedades de las relaciones y con los puntos singulares que dependen de los valores de cada variedad. Pero, a su vez, la diferenciación

tiene dos aspectos, uno concerniente a las cualidades o especies diversas que actualizan las variedades, otro concerniente al número de partes distintas que actualizan los puntos singulares” (DR 316). Pero la fuerza que desencadena la diferenciación, el diferenciante de la diferencia, no es otra que la individuación: “¿No es, bajo las especies y las partes, las cualidades y los números, el acto más intenso o más individual?” (DR 332). La individuación es ese tercer elemento que, como la relación en el caso de la composición de los modos, constituye la matriz genética de todo aquello que lo explica (cualidades, extensiones, especies y partes) al mismo tiempo que permanece implicado en todo ello. En las profundidades, laten las diferencias de intensidad que fulguran en las superficies. Más aún, todas las formas estables y constituidas no pueden nunca soportar la inestabilidad y la fuerza constituyente del fondo. (Por eso “[no] hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma” (DR 62).) Así pues, la composición modal y la actualización ideal son verdaderos procesos genéticos relacionados directamente con grados de intensidad o factores individuantes. Bajo esta lectura, el tesoro de la filosofía deleuziana, que resplandece en *Spinoza y el problema de la expresión* y en *Diferencia y repetición*, no es otro que la individuación como crisol de una filosofía genética comprometida con llevar la expresión del ser unívoco hasta su potencia diferencial e individuante.

*

Referencias³⁷

Bibliografía primaria (ordenada por año de publicación original)

Deleuze, G. (1990). *Expressionism in philosophy: Spinoza* [1968]. Martin Joughin (Trans.).

New York: Zone Books.³⁸

Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición* [1968]. María Silva Delpy & Hugo Beccacece

(Trads.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.³⁹

Deleuze, G. (2013). *Spinoza: filosofía práctica* [1970]. Antonio Escotado (Trad.).

Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores

Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos* [1953 – 1974]. David Lapoujade (Ed.).

José Luis Pardo (Trad.). Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Parnet, C. (2013). *Diálogos* [1977]. José Vásquez Pérez (Trad.). Valencia:

Pre-textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Mil mesetas* [1980]. José Vásquez Pérez (Trad.).

Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2015). *En medio de Spinoza* [1980-1981]. Equipo Editorial Cactus (Trads.).

Buenos Aires: Editorial Cactus.

³⁷ Todas las citas que aparecen en español pero que provienen de textos en inglés o en francés han sido traducidas por el presente autor.

³⁸ Si bien existe una versión en español [Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión* [1968]. Horst Vogel (Trad.). Barcelona: Muchnik Editores], preferí usar la versión en inglés porque me parece una mejor traducción. Encuentro en la versión en inglés una edición más cuidadosa, en especial me llamó la atención el hecho de que el traductor mantuviera una correspondencia sostenida con Deleuze (lo cual se manifiesta en un prefacio de particular interés).

³⁹ En una ocasión utilicé la versión en inglés [Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition* [1968]. Paul Patton (Trans.). New York: Columbia University Press.], dado que incluye un nuevo prefacio de Deleuze.

Deleuze, G. (2006). *Conversaciones* [1990]. Claire Parnet (Ed.). José Luis Pardo (Trad.).

Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2015). *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Thomas Kauf (Trad.).

Barcelona: Anagrama.

Bibliografía secundaria

Alliez, E. (2004). *The signature of the world, or, what is Deleuze and Guattari's*

philosophy? [1993]. Eliot R. Albert & Alberto Toscano (Trans.). New York &

London: Continuum.

Badiou, A. (2000). *Deleuze: the clamor of being* [1997]. Louise Burchill (Trans.).

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bell, J.A. (2007). *Philosophy at the edge of chaos: Gilles Deleuze and the philosophy of*

difference. Toronto: University of Toronto Press.

Bennett, J. (2004). The force of things: steps towards an ecology of matter. *Political theory*,

vol. 23, no. 3, pp. 347-372.

Braidotti, R. (2012). Nomadic ethics (pp. 170-197). *The Cambridge Companion to Deleuze*.

Daniel W. Smith & Henry Somers-Hall (Eds.). New York: Cambridge University

Press.

Castilla, A. (2011). Deleuze lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía

práctica. *Convivium*, no. 24, pp. 163-180.

de Beistegui, M. (2010). *Immanence and philosophy: Deleuze and philosophy*. Edinburgh:

Edinburgh University Press.

- Delanda, M. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. New York & London: Continuum.
- Duffy, S. (2004). The logic of expression in Deleuze's expressionism in philosophy: Spinoza: a strategy of engagement. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 12, no. 1, pp. 47-60.
- Duffy, S. (2006). The differential point of view of the infinitesimal calculus in Spinoza, Leibniz and Deleuze. *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 37, no. 3, pp. 286-307.
- Hardt, M. (1993). *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gatens, M. (2000). Feminism as "password": re-thinking the "possible" with Spinoza and Deleuze. *Hypatia*, vol. 15, no. 2, pp. 60-75.
- Gatens, M. & Lloyd, G. (Eds.) (2002). *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. London and New York: Routledge.
- Gratton, P. (2013). Spinoza and the biopolitical roots of modernity. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 18, no. 3, pp. 91-102.
- Nail, T. (2008). Expression, immanence and constructivism: 'Spinozism' and Gilles Deleuze. *Deleuze Studies*, vol. 2, no.2, 201-219.
- Peden, K. (2014). *Spinoza contra phenomenology: French rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press.
- Piercey, R. (1996). The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression. *Man and world*, vol. 29, pp. 269-281.

- Presutti, F. (2011). Realism and ontology in Spinoza, Aberlard and Deleuze. *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 42, no. 2, pp. 209-222.
- Roffe, J. (2007). The errant name: Badiou and Deleuze on individuation, causality and infinite modes in Spinoza. *Continental Philosophical Review*, vol. 40, pp. 389-406.
- Schrift, A.D. (2006). Deleuze becoming Nietzsche becoming Spinoza becoming Deleuze. Towards a politics of immanence. *Philosophy Today*, vol. 50, pp. 187-194.
- Schrift, A.D (2009). Thinking about Ethics. Deleuze's not-so-secret link with Spinoza and Nietzsche. *Philosophy Today*, vol. 53, pp. 207-213.
- Salanskis, J.M. (2015). La science selon Deleuze et Lyotard. *Différence, différend: Deleuze et Lyotard*. Corinne Enaudeau et Frédéric Frutaeau de Laclos (Éds.). Paris: Éditions Les Belles Lettres.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* [1958]. Pablo Ires (Trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Smith, D.W. (2003). Mathematics and the theory of multiplicities: Badiou and Deleuze revisited. *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 61, 411-449.
- Smith, D.W. (2012). Univocity. The doctrine of univocity: Deleuze's ontology of inmanence (pp. 42-57). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677]. Vidal Peña (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.⁴⁰
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Irene Agoff (Trad.). Buenos Aires: Amorroutu Editores.

⁴⁰ Los pasajes de la *Ética* se citan según este esquema: *Ética* – Libro X – Proposición X – Demostración X – Corolario X – Escolio X. Por ejemplo, un cita hallada en el libro 1, en la proposición 15, en el corolario 1 se citaría así: E L1 P15 C1.