

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Filosofía

Trabajo Final de Licenciatura

La vida como concepto unívoco.

Dimensiones del vitalismo deleuziano

Alumno: Gonzalo Gutiérrez Urquijo

Director: Sebastián Torres

Co-director: Axel Cherniavsky

A Javier Neme,
quien entendía la madurez
como una forma del cansancio

Agradecimientos

A mi hermana y hermanos,
por compartir la vida. Por superarme

A mi madre y padre,
por el hogar y la paciencia

Índice

Abreviaciones de algunas obras de Deleuze:	7
Capítulo 1: Fuentes, contexto y singularidad del vitalismo deleuziano	9
1.1 - Introducción	9
1.2 - Estado de la cuestión	10
1.3 - Delimitación del problema e hipótesis	17
1.4 - Metodología	18
1.5 - Estructura	19
Capítulo 2: Pequeña historia del vitalismo	23
2.1 - Montpellier y el origen del vitalismo francés	23
2.2 - Antes y después del siglo XVIII	24
2.3 - Aristóteles y el <i>De Anima</i>	28
2.4 - La Revolución científica y el mecanicismo	37
2.5 - El animismo en Leibniz y Stahl	45
2.5.1 – El animismo protovitalista de Stahl.....	46
2.5.2 – Leibniz y la ubicuidad de lo viviente	47
2.6 - El organismo y el cambio de episteme.....	52
2.7 - El ‘principio vital’ de Barthez a Claude Bernard.....	57
Capítulo 3: El vitalismo entre Canguilhem y Deleuze	66
3.1 - Canguilhem, maestro de Deleuze.....	67
3.1.2 - El vitalismo de <i>Lo normal y lo patológico</i>	68
3.1.3 - La particular salud del vitalismo	74
3.2 - El agua y la sed. Instintos, necesidades y tendencias.....	76
3.2.1 - Necesidades y tendencias	77
3.2.2 – El objeto de deseo en Platón, Spinoza y Agustín	78
3.2.3 - Un amor de Proust.....	80
3.2.4 - Leibniz y la inquietud.....	81
3.3 - La sabiduría de las bestias. Entre el individuo y la especie	86
3.3.1 - Análisis del instinto.....	87
3.3.2 - Determinismo e interés del individuo	89
3.3.3 - Finalidad e interés de la especie	91
3.3.4 - Originalidad del instinto.....	93
3.3.5 - Circunstancias y adaptación	95
3.4 - De la analogía a la relación	97
3.4.1 - Técnica, arte y juego	99
3.4.2 - Instintos e inteligencia.....	102
3.4.3 - El hombre y el animal	106

3.4.4 - La relación, entre subjetividad y etología	110
3.5 - Nietzsche: la posibilidad de una ruptura	112
3.6 - El error, el concepto y la vida: la evidencia de una ruptura	116
Capítulo 4: La vida como concepto unívoco	125
4.1 - La posibilidad de pensar un pájaro.....	125
4.2 - Especies equívocas.....	126
4.3 - Pájaros falsos y flores de papel: el simbolismo de la naturaleza en Kant	133
4.4 - Proust: los signos de un tiempo esencial.....	139
4.5 - Bergson: el tiempo y la vida.....	147
4.5.1 - La presentación de la intuición en <i>Memoria y vida</i>	147
4.5.2 - Ciencia y filosofía: la cuestión del método	151
4.5.3 - Las condiciones de la experiencia real y lo inexpresable del <i>Ensayo</i>	153
4.5.4 - Los movimientos de la memoria y la vida	159
4.6 - Spinoza: univocidad y vida	164
4.6.1 - El “vitalismo panteísta”	164
4.6.2 - La Santísima Trinidad	166
4.6.3 - Univocidad y diferencia	169
4.6.4 - La vida de los modos y los modos de vida.....	174
4.6.5 - De la Vida de Dios	185
4.7 - Las tres singularidades del vitalismo deleuziano	189
4.8 - Individuación e intensidad en Simondon y Deleuze	190
4.9 - Butler: la fe de un grano de trigo.....	199
4.10 - Bateson: esquizofrénicos y langostas.....	207
4.11 - Guattari: o(r)n(i)tología del devenir.....	222
4.12 - El <i>Bacon</i> como ejemplo	229
Capítulo 5: Conclusión.....	235
5.1 - Características singulares del vitalismo deleuziano: lo anadiomeno y el punto inmaterial.....	235
5.2 - Hacia una vida unívoca	236
5.3 - Proyecciones. Entre la ética y la estética.....	238
Bibliografía.....	242

Abreviaciones de algunas obras de Deleuze:

B – *El bergsonismo*
C – *Conversaciones*
CC – *Crítica y clínica*
D – *Diálogos*
DR – *Diferencia y repetición*
ES – *Empirismo y subjetividad*
F – *Foucault*
FB – *Francis Bacon. Lógica de la sensación*
FCK – *La filosofía crítica de Kant*
ID – *La isla desierta y otros textos*
LS – *Lógica del sentido*
NF – *Nietzsche y la filosofía*
PLB – *El pliegue. Leibniz y el barroco*
PS – *Proust y los signos*
SFP – *Spinoza. Filosofía práctica*
SPE – *Spinoza y el problema de la expresión*

Abreviaciones de obras de Deleuze y Guattari:

AE – *El Anti-Edipo*
KLM – *Kafka. Por una literatura menor*
MM – *Mil Mesetas*
QF – *¿Qué es la filosofía?*

Abreviaciones de clases de Deleuze:

CI – *Cine I. Bergson y las imágenes*
SCF – *El saber: curso sobre Foucault*
DE – *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*
EF – *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*
KT – *Kant y el tiempo*
MS – *En medio de Spinoza*

Abreviaciones de compilaciones de Deleuze:

MV – *Memoria y vida*
I&I – *Instincts et institutions*

*Homme, libre penseur! Te crois-tu seul pensant
Dans ce monde où la vie éclate en toute chose?
Des forces que tu tiens ta liberté dispose,
Mais de tous tes conseils l'univers est absent.
Respecte dans la bête un esprit agissant:
Chaque fleur est une âme à la Nature éclore;
Un mystère d'amour dans le métal repose;
"Tout est sensible!" Et tout sur ton être est puissant.*

Nerval, *Vers dorés*

*He seemed to know, by personal experience,
what it was like to be a tree or a daisy or a breaking wave
or even the mysterious moon itself.*

A. Huxley, *D. H. Lawrence*

Capítulo 1: Fuentes, contexto y singularidad del vitalismo deleuziano

1.1 - Introducción

El propósito de esta tesina es lograr una aproximación a la filosofía de Gilles Deleuze a través de la investigación y problematización de uno de sus adjetivos más comunes, el de “vitalista”. Es necesario reconocer, en principio, que determinar la pertinencia del calificativo en cuestión no es una tarea demasiado arriesgada: no sólo es el propio Deleuze quien la utiliza para referirse al conjunto de su obra¹, sino que, para quien indague sus fuentes, resulta ineludible verlas abreviar en pensadores que han recibido también la misma valoración. De B. Spinoza, F. Nietzsche y H. Bergson se ha dicho que constituyen los vértices del “triángulo vitalista” sobre el que se sostiene la filosofía de Deleuze². Pero, ¿qué debe entenderse por “vitalista”? ¿Qué nos dice el pensamiento deleuziano sobre esta noción? Y, a su vez, ¿qué nos dice esta noción sobre el pensamiento deleuziano? Es en el cruce de estas preguntas donde se encuentra el origen de nuestra investigación.

A fin de no suponer un vínculo incuestionado entre los términos de “vida” y “vitalismo”, su mutua relación debe constituirse en nuestro primer objeto de demanda. Pues, en ausencia de una definición precisa, el *ismo* de la vida hace valer su filiación gramática. ¿Qué otra cosa puede “vitalismo” significar, allende un pensamiento que gravita la noción de Vida? La tensión entre suponer y cuestionar la relación vida-vitalismo se escinde en la idea según la cual el vitalismo es un pensamiento o doctrina emparentada con “la vida”; y en aquella otra según la que el “concepto de vida” es una creación situada que, en ciertos casos y bajo determinadas condiciones, puede ser llamada vitalista. Como decíamos, la fuerte cercanía entre los términos de “vida” y “vitalismo” debe conducir al cuestionamiento crítico de sus posibles relaciones. Pero si mantenemos en el horizonte la idea de una posible univocidad del concepto de vida y fundamos en ella cierta característica del vitalismo deleuziano, si, en definitiva, apostamos en filosofía por una definición, es porque confiamos en que la dilucidación del sentido deleuziano de “vitalismo” aporta las bases necesarias para una investigación de mayor alcance, dirigida a comprender la relación entre la noción deleuziana de vida y

¹ Tendremos ocasión de señalar, en el punto 1.5, los pasajes más relevantes para nuestro tema. Por el momento, nos referimos a la famosa frase: “Todo lo que he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista” (C: 228).

² Alliez, 2002: 101.

sus heterogéneas fuentes. Creemos también que ambas tareas, la general y la particular, se imponen hoy con cierto apremio. Un creciente y renovado interés nos impele entonces a ensayar las definiciones de vida y vitalismo, entendiendo sus tensiones como signo de nuestra época. Pero, ¿cuál es el contexto que explica lo contemporáneo de estas preocupaciones? Si la filosofía reencuentra hoy el desafío de dotar de sentido una noción tan vaga y general como la de “vida”, debemos creer que una urgencia común reúne a la vida con el pensamiento; que, además de la propia comprensión de la filosofía deleuziana, existen motivos para reconsiderar el vitalismo como una posibilidad capaz de problematizar nuestras prácticas y suscitar nuevas maneras de vivir.

1.2 - Estado de la cuestión

La presente tesina enmarca entonces su inquietud en las recientes discusiones filosóficas suscitadas alrededor del concepto de Vida, específicamente aquellas para las cuales la referencia a la filosofía de G. Deleuze se vuelve ineludible. Siguiendo a G. Agamben, podemos sostener que tal es el punto de partida de una filosofía que desee continuar el trazo creador de tres figuras capitales del pensamiento francés de posguerra: G. Canguilhem, M. Foucault y el propio Deleuze³. Si bien es este último quien representa el interés principal de nuestra investigación, veremos hasta qué punto los nombres de Canguilhem y Foucault resultan ineludibles para la definición de su vitalismo. En este sentido, la indicación de Agamben sirve para ubicarnos en la etapa final de una corriente que, no sin posicionamientos heterogéneos, ha hecho de la pregunta por la relación entre el concepto y la vida uno de sus problemas principales. A. Badiou se ha referido a esta característica epocal al sostener que:

Tuvimos a principios de siglo lo que yo llamaría una figura dividida y dialéctica de la filosofía francesa. Por un lado, una filosofía de la vida; por el otro, una filosofía del concepto. Y este problema, vida y concepto, va a ser central en la filosofía francesa, incluyendo allí el momento en el que hablo, el de la segunda mitad del siglo XX.⁴

En tanto “filosofía de la vida”, el vitalismo presenta unos interrogantes que nos interesan; pero debemos reconocer un primer escollo allí donde aquél interés contrasta con sus definiciones más comunes. En ciertos ámbitos, el adjetivo “vitalista” funciona como una acusación de la que es necesario defenderse⁵. Y ello por una razón epistémica y otra política que, justamente, combaten los peligros de una alianza entre cierto poder y

³ Agamben, 2008: 388.

⁴ Badiou, 2006: 2.

⁵ Greco, 2005: 15.

cierto saber. Quizás por esta razón, un comentador de la talla de F. Zourabichvili denuncia el vitalismo deleuziano como una *doxa*: “maniobra infra-filosófica” que adrede cultiva la equívocidad de algunas palabras “para poder lanzarlas a la cara del adversario como patente de infamia”. Y es que, según el intérprete:

Cuando se invoca al vitalismo, uno se refiere más o menos a dos cosas: a cierto descarrío de las ciencias naturales en el siglo XVIII, en una suerte de mística que se sustrae a todo esfuerzo verdadero de explicación (postulación de un “principio vital” como razón última de lo viviente), o al culto a la vitalidad que se propaga diversamente en Europa a fines del siglo XIX, y que reivindicaban posteriormente cierta cantidad de movimientos políticos, entre ellos el fascismo.⁶

¿Por qué se inscribiría Deleuze en una corriente asociada a tan adversos calificativos? De más está decirlo: hay múltiples acepciones de “vitalismo”, y nuestras preguntas intentan señalar la zona en la que equívocamente conviven aquellos –y otros– variados sentidos. ¿Qué es lo que los reúne, allende la heterogeneidad de sus registros y contextos? En definitiva, puede que lo que el sentido común entienda por vitalismo sea el cruce mismo de estas dos perspectivas: un descarrío científico y un peligroso culto a la vitalidad. Entre estos extremos se desarrolla la extraña historia del vitalismo. Perteneciendo al siglo XVIII europeo, y dividido según corrientes nacionales, no cesa de reclamar distintos orígenes. En su historia se mezclan, por lo tanto, contextos epistémicos diversos, prácticas y narrativas.

Si por vitalismo entendemos un pensamiento que hace de la definición de “vida” su problema principal –bien que su respuesta ocluya esta problematicidad, bien que la prolongue– la precaución crítica que supone atender a la historicidad y heterogeneidad de esta noción no nos impide distinguir al menos dos grandes ámbitos teóricos que tiñen de una acuciante contemporaneidad el interés por la definición de “vida”. Es allí donde la obra de Deleuze emerge como una posibilidad que es necesario examinar.

En primer lugar, nos referimos a la vasta discusión resumida bajo el término de *biopolítica*: táctica del poder gubernamental que, en la Europa del siglo XIX, toma la vida como objeto de gestión y a la población como grupo a controlar⁷. Con toda su complejidad, las heterogéneas derivas de la reflexión biopolítica –incluida la lectura deleuziana de Foucault– parecen coincidir en la necesidad de facilitar la comprensión del quiasma donde aquel poder se mide con aquello que le ofrece resistencia. Así, esta discusión apunta a las condiciones históricas que explican el presente político occidental, pero, sobre todo, señala el problema de *nuestro* futuro y su habitabilidad. Si, según Deleuze, “la vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la

⁶ Zourabichvili, 2007: 108.

⁷ Cfr. Foucault, 2005.

vida”⁸, es entonces plausible concebir la vida bajo el signo de aquello que, hoy en día “emerge como desafío y exceso de lo que nos constituye como «humanos» socialmente legibles y políticamente reconocibles”⁹. En ese “umbral de extrañeza y anomalía respecto de los modos normativos de lo individual y lo humano”, G. Giorgi diagnostica la siguiente situación:

Parece paradójico que hoy sea la vida y no la muerte del hombre lo que arroja al pensamiento más allá de lo humano [...]. La vida se ha vuelto el más allá de la subjetividad, lo que viene a exceder los límites del sujeto individual, a arrancarlo del campo de la experiencia, a dislocar el campo de su conciencia, a vaciar su interioridad, a reorganizar sus políticas, a reconfigurar sus modos de producción.¹⁰

Otro importante ángulo del tratamiento contemporáneo de la vida se encuentra en un campo sólo en apariencia separado del anterior: la discusión sobre la especificidad de las ciencias de la vida que, al perseguir la comprensión de las causas que constituyen a los seres vivos (instanciadas hoy en mecanismos evolutivos a elucidar), problematizan la distinción entre las nociones de vida y materia¹¹. La pregunta biofilosófica por la manera en que los vivientes capitalizan –o padecen– el cambio evolutivo suele adscribirse a una tradición anglosajona volcada al análisis de las prácticas científicas. Desde esta corriente, el vitalismo ha tradicionalmente aparecido como pernicioso. Para M. Greco, muchos de quienes comparten un interés por las ciencias de la vida coincidirán en que el vitalismo es una posición obsoleta, asociada con cierta falta de rigor intelectual, actitudes anti-científicas e incluso supersticiosas¹². Otros comentaristas científicos toman el término con mayor precisión, pero arriban también al punto de vista según el cual el vitalismo carece de relevancia científica¹³. Esto sucede porque, en su acepción más común, el término “vitalismo” es asociado a una serie de debates entre científicos del siglo XVIII y XIX, y a la idea de que la explicación de los fenómenos vivientes no es agotada por los principios básicos de ciencias como la física o la química¹⁴. Sin embargo, científicos y filósofos han continuado dirigiéndose al vitalismo, en general para refutarlo, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX; y esto en conexión con conceptos clásicos como mecanismo y reduccionismo, pero también con los más novedosos de emergencia, complejidad, teoría de la información y cibernética¹⁵.

⁸ F: 122.

⁹ Giorgi & Rodríguez, 2007: 11.

¹⁰ *Ibid.*: 9

¹¹ Cfr. Hull, 1981.

¹² Cfr. Greco, 2005; Dawkins, 1988.

¹³ Prigogine y Stengers (1984), por ejemplo, describen los conceptos vitalistas como significativos para la biología dentro del contexto científico caracterizado por la física newtoniana, pero devenidos redundantes por los desarrollos del siglo XX en física y biología molecular.

¹⁴ Lenoir, 1982.

¹⁵ Emmeche et al., 1997.

Si bien no muchos autores reconocen la polivalencia semántica del vitalismo, asumiendo comúnmente que éste implica de manera necesaria alguna referencia a principios metafísicos y cierto grado de pensamiento teleológico, Benton ha mostrado que, mientras estas características se aplican a algunas posiciones, constituyen una simplificación que no representa la variedad de acepciones asociadas el término¹⁶.

Por distantes que parezcan los ámbitos de la biopolítica y la biofilosofía, creemos que encuentran en el pensamiento deleuziano un terreno propicio para ser problematizados en conjunto. Mientras que en el primer caso se busca comprender las propiedades que hacen de la vida algo modulable por el poder político (pero también resistente a él), el segundo pretende discernir los mecanismos por los cuales se dan la novedad, la creación y la adaptación en el propio discurrir de las formas de vida. Ahora bien, la relación entre la pregunta política por la resistencia y la pregunta epistemológica por el conocimiento de los mecanismos de evolución podría ser una aproximación demasiado forzosa de no tener en cuenta la específica manera en que estos dos ámbitos se encuentran en la Francia de mitad del siglo XX. El lugar común del rechazo al vitalismo se ve contradicho por una corriente francesa de filósofos de la ciencia tales como G. Canguilhem, R. Ruyer y G. Simondon: figuras todas nucleares para la filosofía deleuziana. Esta corriente forja una inusual combinación de investigación histórica y filosófica para inquirir los principios fundamentales de las ciencias de la vida¹⁷. Basándose en la idea de Foucault según la cual en Francia fue filosofía de la ciencia quien más claramente formuló el problema de la racionalidad, P. Rabinow ha llamado modernidad francesa [*french modern*] a este particular momento histórico en el que, a partir del siglo XVIII, la cuestión de la vida se introduce en el pensamiento vinculada con la del poder y el saber. Para Canguilhem –dirá Rabinow– un *pathos* existencial y ontológico sobrevino a la comprensión biológica de los seres vivientes; para Foucault, esta ontología devino histórica y política. Tanto para uno como para otro, la relación entre la vida y el conocimiento de la vida devino una cuestión central.

Georges Canguilhem identifies a distinctively French concern (almost an obsession) in nineteenth-century life sciences: the belief that living beings and their milieu have no predestined harmony but are fated to struggle, through a disciplined and relentless effort of will, to adapt to constantly changing circumstances. Canguilhem characterizes this situation as one of “*pathos*”.¹⁸

¹⁶ Benton, 1974.

¹⁷ Wolfe, 2014.

¹⁸ Rabinow, 1989: 13-14. Citaremos en su idioma original sólo aquellos textos que carezcan de una traducción al castellano. Sin embargo, ofreceremos una traducción propia para aquellas citas más breves que permanezcan en el cuerpo del texto.

Existential *pathos* in France typically took neither the form of Romantic railing against fate nor resignation in the face of technology but, rather, *pathos* was turned into an active effort to reform things, infused with a vivid awareness of the unspecifiable certainty of error and the assured contingency of success. (...) Foucault and Canguilhem, in different ways, both suffered from and sought to re-form or stylize that *pathos*, that is to say, to think it as an *ethos*.¹⁹

Basten estas palabras para restringirnos al caso francés. No es seguro que esta posición sea también la de Deleuze. Sin embargo, es claro que su filosofía se desarrolla en un ámbito fuertemente marcado por el problema de la interacción, en el campo de “la vida”, de la ciencia y la política. Si la existencia biológica y la existencia política comienzan a reflejarse a partir del siglo XVIII europeo, se impone hoy la necesidad de un profundo análisis sobre las tecnologías que vinculan lo biológico con el *bíos*: forma de vida calificada que, según Agamben, se opone desde la antigüedad a la mera existencia biológica de la *zoé*²⁰.

Esta particularidad del contexto francés de viene a comprobar sus intuiciones en nuestro presente intelectual, donde el llamado “giro afectivo” –o también “giro vital”– se presenta como una ruptura radical frente a siglos de pensamiento occidental dominado por la idea del hombre como centro de conocimiento²¹. El privilegio de las ideas y el lenguaje como medio de conocimiento del mundo es hoy en día contestado por un contra-cartesianismo, anti-lingüístico y anti-humanismo que proclama la “vuelta a la vida” como una liberación frente a los modelos normativos asumidos. Favoreciendo la idea de una génesis sin principio más que el de la plasticidad de los sistemas en general, este giro vitalista pretende curar la abismal separación entre mente y materia, heredada de la modernidad cartesiana, y operar un descentramiento respecto a modelos privilegiados que explicarían la relacionalidad. Se rechaza así cualquier principio trascendente que, más allá de la vida misma, gobernaría los sistemas vivientes, y se resta importancia a la cognición calculadora en favor de relaciones determinadas por poderes específicos²². En la medida en que varios autores de este giro toman a Deleuze como *el* filósofo de la vida, su figura adquiere una importancia mayúscula. No obstante, antes de asumir esta lectura como correcta, sería necesario puntualizar la problemática inherente al vitalismo deleuziano.

En nuestro ámbito local, la filosofía no ha sido ajena al replanteamiento de la problemática vital, por ejemplo a través de la noción de animalidad²³. Un valioso ejemplo de la necesidad de visitar las posiciones vitalistas se instancia en la labor de

¹⁹ Rabinow, 1998: 198.

²⁰ Cfr. Agamben, 1998.

²¹ Cfr. Clough & Halley, 2007.

²² Colebrook, 2010: 30.

²³ Cagnolini, 2009.

M. P. López y su *Hacia la vida intensa: historia de la sensibilidad vitalista*. Bajo la motivación de re-examinar el “lugar común” constituido por la secuencia vitalismo-fascismo²⁴, la autora afronta el argumento que alude a las “consecuencias políticas” de un pensamiento. Dado que no todas las filosofías se plantean de la misma manera la cuestión de su puesta en práctica, podemos decir que el ejercicio de llevar un pensamiento hasta sus últimas consecuencias busca sacar a la luz algo que el propio pensamiento explícitamente no se plantea. Pero –dirá la autora– las lecturas no agotan los potenciales de los textos a los que se aplican, y en virtud de que ellas mismas se encuentran también situadas, su proyecto se suma a la revisión de aquellos pensadores “otrora condenados”. Como en otras figuras, la autora reconoce en la filosofía francesa, y “en especial [en] las notorias relecturas que desplegó Deleuze sobre Nietzsche, Bergson y Spinoza”, uno de aquellos campos en el que las nociones vitalistas son ahora “solicitadas en su rostros crítico y emancipador”²⁵. Para contestar la pregunta por la definición de vitalismo, López ubica el marco temporal de su pesquisa en las primeras décadas del siglo XX, alternando sin rupturas la escena europea y la argentina. Debido a que su investigación comienza con la negativa consideración del vitalismo por parte de autores como Lukács, Benjamin, Adorno y Horkheimer, la autora debe enmarcarse en el periodo que aquellos consideran relevante: el periodo entre-guerras donde es posible señalar el “embate que en nombre de la vida se gestó contra la razón, minando las perspectivas de una transformación racional y progresiva de las sociedades”. Como es sabido, los ataques contra la razón no gozan de alta estima por parte de la Teoría Crítica. La historia ha demostrado que la apología de la vida es cualquier cosa menos una declamación inocente, pues aquello que el periodo entre-guerras denuncia, redobla su barbarie en los años venideros mediante un vitalismo perverso²⁶ que, en nombre de la salud de una raza, se plantea la eugenesia colectiva y el holocausto. Cuando en los años ’60 se inicie una revisión de los conceptos vitalistas, son muchos los sentidos heredados que es necesario sortear o subvertir. Sin embargo, López es contundente al decir, con Badiou, que “la pregunta del siglo que pasó (...) fue la del vitalismo: ¿qué es la vida?”²⁷. Tal es entonces la herencia de nuestro tiempo, el margen mismo al que el pasado nos empuja.

²⁴ La autora remite a Sternhell y Lukács. Cfr. el capítulo 8: Vitalismo y Fascismo, en: López, 2010.

²⁵ López, 2010: 10.

²⁶ La expresión es de Deleuze (SCF: 55).

²⁷ López, 2010: 18-19.

Desde esta perspectiva, el vitalismo no aparece ya como un fatuo “descarrío”; salvo que por descarrío entendamos la manera misma en que la biología se separa de otras prácticas científicas erigiéndose como ciencia autónoma. Se trataría, en realidad, de un *detour* imprescindible para comprender las prácticas que materializan la racionalidad tal como la ejerce el poder gubernamental de los Estados, así como los saberes sobre la vida que informan nuestra condición de vivientes.

Además de Agamben, aportes locales como los de A. Cherniavsky²⁸ y M. Antonelli²⁹ nos permiten ubicar a Deleuze en el contexto biopolítico. Asimismo, autores como Ansell-Pearson³⁰, Caygill³¹, Protrevi³² y Hansen³³ discuten las implicancias epistémicas de su uso de teorías y categorías biológicas. Sin embargo, si ignoramos un comentario exhaustivo sobre ambas cuestiones, uno que enfrente la gran pregunta respecto a qué es la vida para Deleuze, quizás ello se deba a que, como han señalado numerosos comentaristas, Deleuze jamás utiliza la expresión: “la vida”³⁴. Su texto final, *La inmanencia: una vida...* –verdadera coda y testamento filosófico– forja aquel sintagma destinado a reemplazarla. Pero si *una vida* es el nombre deleuziano de su concepción de la inmanencia, recordemos que, según el propio Deleuze, la inmanencia excede la categoría de un concepto, constituyendo la condición de posibilidad de éstos³⁵. Afirmar entonces que hay en la obra deleuziana un concepto de Vida deviene una posición polémica que nuestra investigación no pretende solucionar de manera categórica³⁶. Más bien, es en el despliegue de sus tensiones inherentes que el vitalismo puede emerger, no como una posición esculpida, sino como un problema en reelaborado de manera constante.

A menudo se da por sentado el que Deleuze sea vitalista, eludiendo la complejidad interna de esta posición para utilizarla como bandera de toda su filosofía; ello empobrece el poder adjetivante del término. Esto no significa, claro, que ningún comentarista haya aportado al problema. De entre ellos, seguiremos la línea inaugurada por A. Sauvagnargues³⁷, quien encuentra en Deleuze un “vitalismo de la cultura” que

²⁸ Cherniavsky, 2011.

²⁹ Antonelli, 2015.

³⁰ Ansell-Pearson, 1999.

³¹ Caygill, 1997.

³² Protrevi, 2012.

³³ Hansen, 2000.

³⁴ A ello se refieren, por ejemplo, Cangí, 2011: 25 y Zourabichvili, 2007: 108.

³⁵ QF: 39.

³⁶ Marrati, 2008: 36, insiste que el uso deleuziano de “vida” se encuentra vaciado de todo contenido empírico y, específicamente, biológico; lo que es cuestionado por Posleman, 2016. Como se verá, nos encontramos más cerca de esta última posición.

³⁷ Sauvagnargues, 2006.

recorre el camino “del animal al arte”; es decir, una apropiación de nociones científicas aplicadas en un plano filosófico para forjar un paradigma donde la ética y la estética convergen. No obstante esto, creemos que, hasta donde sabemos, falta un estudio focalizado en los contextos sugeridos: la historia del vitalismo, la formación y la etapa temprana de Deleuze, así como su progresión cronológica. Tal es la perspectiva que intentaremos desarrollar.

1.3 - Delimitación del problema e hipótesis

Es de notar que los dos ámbitos generales a los que nos hemos referido coinciden con las áreas de especialización en la que nuestra institución se divide: área práctica o política y área lógico-epistemológica. Enmarcado en el área metafísica, nuestro Trabajo Final no puede sino hacerse eco de las problemáticas prácticas y epistemológicas en las que se juega el interés por la vida y el vitalismo. Pero si existe un dominio exclusivo para nuestra área, entendida bien como filosofía crítica, bien como metafísica clásica, éste debe jugarse al nivel de un concepto de vida cuya claridad y definición no vayan en detrimento de sus complejas relaciones interdisciplinarias.

Según veremos, el vitalismo histórico surge como una protesta frente al paradigma mecanicista aplicado a la medicina. La oposición entre vida y materia horada esta grieta, y todavía hoy cabe preguntarse si presentan la vida y sus formas un problema para el materialismo. Lo cierto es que, al reclamar para la vida un ámbito explicativo particular, al contestar los modelos heredados de la física y la química, el vitalismo se encuentra siempre al límite de inaugurar un imperio dentro de otro imperio. Sin embargo, la posición ontológica de Deleuze plantea la univocidad del ser en un monismo que entiende al ser como diferencia. De allí que la supuesta univocidad ontológica de la vida no va de suyo con una perspectiva clásicamente vitalista.

Sucede además que, dada la extensa obra de Deleuze, las referencias a lo “vital” y las apariciones del término “Vida” son numerosas, pero no así las de “vitalismo”. Resulta notable que ella, quien se tiene como uno de los principales exponentes del vitalismo contemporáneo³⁸, contenga escasos pasajes en los que el sentido del término no es dado por sentado, o bien remitido a una *doxa* que el lector habría de conocer. Si hay suficiente soporte textual para afirmar que todo lo escrito por Deleuze *es* vitalista, debemos reconocer, no obstante, que no todo lo escrito versa *sobre* el vitalismo. ¿Cuán

³⁸ Cfr. Lash, 2006.

nimia es esta diferencia? Las ocurrencias del término basculan sobre todo hacia el final de su obra, aunque ello no signifique que las referencias al cuerpo, al organismo, a lo vital y a la vida no vayan preparando un vitalismo que sólo necesita nombrarse en determinados momentos. Nuestra tarea implicará entonces recorrer algunas de esas ocurrencias hasta que emerja un sentido concreto para la noción de vitalismo.

Aplicado a la filosofía deleuziana, el adjetivo “vitalista” y su aparente certeza nominativa representan, entonces, tanto la suposición de base como el problema inicial. Pues dando por sentado aquel “aire de familia” al que nos referíamos, suponiendo una tradición que se continúa en la obra de Deleuze, ¿acaso no corremos el riesgo de simplificar la particularidad de cada autor, así como de homogeneizar las razones por las cuales sus obras son calificadas de vitalistas? Si cabe hablar de una tradición –o una herencia– revivida por el trabajo de Deleuze, la utilización acrítica de su nombre, ¿acaso no nos ocultaría las posibles heterogeneidades de su decurso histórico y, por lo tanto, la singularidad de la propia posición deleuziana? Atendiendo a estos recaudos, nos hemos propuesto buscar, en la obra de nuestro autor, aquel soporte textual capaz de indicar un posible sentido para “vitalismo” y reconstruir, a partir de él, el trasfondo problemático que lo anima. Pues creemos que la singularidad de su posición sólo puede ser mostrada en relación a aquellas otras posturas de las que diverge.

En este marco, nuestro problema se enuncia así: *En relación a su contexto de formación, ¿cuáles son las particularidades del vitalismo deleuziano? En relación a su propio sistema, ¿qué concepción de Vida erige?* Nuestra tesina apuntará entonces a demostrar que la singularidad del vitalismo deleuziano se aprecia en su rechazo del organismo como unidad vital. Intentaremos mostrar, además, cómo la constitución de este particular vitalismo es un problema que recorre diversas etapas de su filosofía.

1.4 - Metodología

¿Cómo abordar una obra tan vasta como la de Deleuze? ¿Cómo enmarcar una producción que abarca casi medio siglo de trabajo, en donde las referencias –no sólo filosóficas, sino también artísticas y científicas– no cesan de proliferar y complejizarse? Quizás allí radique la principal dificultad de nuestra tarea, sólo afrontable mediante la explicitación de un criterio que recorte nuestro objeto de estudio.

Nuestro método de aproximación al *corpus* deleuziano consiste en investigar sus fuentes y contexto de formación; en particular aquél que pueda guardar vínculos o

indicaciones respecto a la tradición vitalista. Pues si la pertinencia de una nominación, de un adjetivo filosófico, tiene alguna relevancia respecto a la comprensión de la obra a la que se aplica, creemos que ésta se juega tanto al interior como al exterior del sistema al que alude. En relación a las propias concepciones del autor, el adjetivo puede designar una característica más o menos central de su pensamiento. Pero en relación a su propia historia, la clasificación remite a una sucesión de sentidos heredados que no siempre se encuentra exenta de disputas y transformaciones. Por eso, y en virtud del heterogéneo repertorio de voces que la corriente vitalista es capaz de congregar, nuestra investigación debe no sólo apuntar hacia una hipotética singularidad en la posición deleuziana, sino también a rastrear –en primer lugar– aquello que él mismo puede haber comprendido por “vitalismo”: aquello desde lo cual su propia concepción puede emerger. En este sentido, indagar la historia de las ciencias y la filosofía será una tarea imprescindible para bosquejar aquella trama donde distintas acepciones se entretrejen.

En segundo lugar, buscamos las fuentes que nos permitan vislumbrar un trasfondo problemático vinculado a la comprensión de la vida. Nuestro criterio se verá instanciado en la elección de estas fuentes, subrayando su relevancia pero recordando la imposibilidad de abarcarlas a todas. Recorreremos entonces el trascurso de la obra temprana hacia la madura, dejando en el horizonte de una investigación ulterior el análisis exhaustivo del vitalismo deleuziano en la obra tardía.

1.5 - Estructura

Antes de comenzar, es necesario señalar aquellos pasajes de la obra de Deleuze que resultan relevantes. Comencemos entonces por las citas más evidentes, las que nos persuaden sin lugar a dudas de que Deleuze se entiende vitalista. En 1988, entrevistado para *Magazine littéraire*, Deleuze profiere el pasaje quizás más citado al respecto:

Crear no es comunicar sino resistir. Hay un profundo vínculo entre los signos, el acontecimiento y la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, la que puede tener lugar en la línea de un dibujo, en una línea de escritura o de música. Los organismos mueren, pero no la vida. No hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines. Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento.³⁹

La frase final parece suficientemente categórica: todo cuanto nuestro autor ha escrito debe entenderse como vitalista. Sin embargo, ¿no se trata también, en medio de aquella frase, de un pedido al futuro? Aquella nietzscheana salvedad: “al menos así lo

³⁹ C: 228.

espero”, ¿permite acaso dudar del carácter definitivo de este vitalismo? Deleuze *espera* que toda su obra sea vitalista, pero en un gesto que indica cómo aquello escapa a su control. Conjugando un tiempo pasado, deja abierto el alcance futuro de la frase. Según un primer impulso de lectura, no es extraño tomarla en su sentido póstumo, según el cual Deleuze, después de su muerte, señalaría una categoría total para su obra. Pero otra pregunta quizás sea más interesante: contextualizada en 1988, ¿qué historia supone esta afirmación? ¿Cómo se expresa en su obra anterior y posterior? Es necesario afrontar estas preguntas para abordar de manera comprensiva las dimensiones de este vitalismo deleuziano que, en cierto sentido, se presenta como una esperanza de quien denuncia las esperanzas⁴⁰. Pero es también cierto que la entera singularidad de su posición se encuentra condensada en aquella frase. Cuando creación y resistencia se igualan, el vitalismo es el vínculo entre los signos, el acontecimiento y la vida. Describir esta “teoría de los signos y el acontecimiento” será entonces el faro de nuestra investigación. No menos importantes son las otras dos caracterizaciones que el pasaje también presenta: por un lado, el carácter inorgánico de la vida (“los organismos mueren, no la vida”); por otro, su vinculación directa con el arte. En este mismo sentido, nuestro autor dirige una frase a M. Buydens:

Et je crois que vous avez vu, à votre façon personnelle, ce qui est l'essentiel pour moi, ce «vitalisme» ou une conception de la vie comme puissance non-organique. (La notion de Présence, même si j'emploi le mot, ne m'intéresse pas beaucoup, c'est trop pieux, c'est la «vie» qui me semble l'essentiel).⁴¹

Estas ideas suponen unos desarrollos que necesitamos exponer. Pero es difícil buscar sus antecedentes explícitos pues, a medida que vamos hacia atrás en el tiempo, las referencias al vitalismo se hacen cada vez más raras. El término no aparece en *Empirismo y subjetividad* (1954), ni en los artículos que anteceden al próximo libro, *Nietzsche y la filosofía* (1962). Allí encontramos la primera aparición del término, aunque no en un sentido positivo, sino crítico:

Según Nietzsche el problema del organismo no tiene que debatirse entre el mecanismo y el vitalismo. ¿Qué vale el vitalismo mientras cree descubrir lo específico de la vida en las fuerzas reactivas, las mismas que el mecanismo interpreta diversamente? El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas (...).⁴²

La cuestión del vínculo entre fuerza y organismo será un tema que nos ocupará más adelante, si bien no podremos entrar en detalles respecto del pensamiento de

⁴⁰ “No hay que esperar nada. Spinoza también ha dicho cosas sobre eso. ¡No tengan esperanza! Al mismo tiempo Spinoza es lo contrario de un mundo desesperado. Pero en la esperanza encontrarán siempre un núcleo de tristeza, la conjura de la tristeza. La alegría de la esperanza es una artimaña de la tristeza, es decir se trata de la mala alegría.” (MS: 306).

⁴¹ En: Buydens 2005: 9.

⁴² NF: 62-63.

Nietzsche. De cualquier manera, debemos reconocer que esta primera ocurrencia del término no dice mucho.

Ni en *La filosofía crítica de Kant* de 1963, ni en *Proust y los signos* de 1964, ni en el *Nietzsche* de 1965, *El bergsonismo* de 1966 o *Presentación de Sacher-Masoch* de 1967 encontramos rastro explícito de vitalismo, si bien –sobre todo respecto al estudio sobre Bergson– bastaría cambiar algunos términos para revelarlo. Es recién en *Spinoza y el problema de la expresión* (1968) donde encontramos una primera referencia positiva. Allí, Deleuze ubica a Spinoza en una tradición que caracteriza como “un vitalismo siempre próximo a un panteísmo”. De nuevo, el sentido del término es dado por sentado, aunque ahora se expone mediante un vínculo con un autor.

El término también falta en un libro tan importante como *Diferencia y repetición* (1969). Si todo lo que Deleuze ha escrito constituye un vitalismo, no podemos excluir estas obras de la categoría en cuestión, y debemos suponer que una problemática subterránea las recorre. No obstante, antes de buscar revelarla, debemos preguntarnos por las razones que la vuelven implícita. En *Lógica del sentido*, el término aparece una sola vez, en el apéndice dedicado a Lucrecio y el simulacro, nuevamente vinculado al panteísmo⁴³, pero un análisis pormenorizado del materialismo de Lucrecio nos alejaría de nuestro propósito. Desde un nivel explícito, todavía no podemos asir aquella evidencia primera según la cual el vitalismo y el deleuzismo se pertenecen. Recién en 1972, en un pasaje de *El Anti-Edipo*, primer obra escrita con F. Guattari, encontraremos una problematización del vitalismo que ocupa algunas páginas. El tono es crítico, pues la sección del texto lleva por título: Más allá del vitalismo y el mecanicismo. Llegado el momento, analizaremos sus fuentes y argumentos. Por lo pronto, podemos afirmar que si Deleuze es vitalista, ello implica un *más acá* panteísta y un *más allá* del mecanicismo, de modo que cualquier afirmación ingenua de un vitalismo deleuziano debe plantearse el peso de estas diferencias respecto al sentido tradicional.

En *Kafka. Por una literatura menor* (1975) tampoco se precisa el término; ni ocurre éste en los *Diálogos* que Deleuze escribe en 1977 con C. Parnet. Lo propio sucede con *Superposiciones* (1979). En 1980, *Mil Mesetas* aparece como el libro más voluminoso de nuestro autor, pero no contiene más que una mención pasajera y nada informativa. *Spinoza. Filosofía práctica* (1981), *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (1981) y los libros sobre cine (1983, 1985) tampoco sirven para precisar el sentido explícito del vitalismo, aunque contienen importantes claves respecto a lo que Deleuze

⁴³ LS: 272.

entendía por agencia vital. Recién en el *Foucault*, de 1986, encontramos un rol importante para él. Deleuze lo utiliza como clave de lectura de la obra de Foucault, afirmando que su filosofía culmina en “un cierto vitalismo”⁴⁴. Como reverso de esta operación, podemos apreciar, en esta obra, hasta qué punto las periodizaciones históricas de Foucault son adoptadas por Deleuze. Dentro de ellas, el vitalismo ocupa un lugar de particular utilidad para nuestra investigación, lo que será objeto del capítulo siguiente.

Para 1988, *El pliegue. Leibniz y el barroco* también presenta un pasaje de suma importancia, pues anticipa lo que a nuestro entender es la cita más clara para comprender la singularidad del vitalismo deleuziano: aquella que se encuentra en la conclusión de *¿Qué es la filosofía?* (1991), donde Deleuze y Guattari [DyG] postulan la existencia de dos vitalismos: uno que va de Kant a Claude Bernard, y otro de Leibniz a Ruyer, siendo éste último el que “se impone”⁴⁵. También alrededor de 1988 encontramos la entrevista citada al comienzo de este apartado, por lo que podemos comprobar que las referencias se acumulan sobre todo hacia el final de la producción deleuziana. Es evidente que la ausencia de referencias textuales no implica un desinterés por la cuestión del vitalismo, pero la situación que un sobrevuelo textual nos revela es aquella según la cual, por un lado, el vitalismo es una categoría crucial para la filosofía deleuziana pero que, por razones que habremos de inquirir, sólo emerge de manera explícita en determinados momentos. Como dijimos, esta investigación sólo arribará al periodo maduro y detendrá su cronología en los años 80’s para proyectar aspectos de la obra tardía que marcarán las direcciones de un posible trabajo futuro.

⁴⁴ F: 122.

⁴⁵ QF: 215.

Capítulo 2: Pequeña historia del vitalismo

2.1 - Montpellier y el origen del vitalismo francés

El adjetivo “vitalista” nace antes que el sustantivo “vitalismo”, exactamente al comienzo del siglo XIX. Pero los orígenes de la doctrina vitalista son menos exactos, pues a menudo su práctica se presenta como un retorno a ideas antiguas. “¿El vitalismo de Aristóteles no era ya una reacción contra el mecanicismo de Anaxágoras?” pregunta Canguilhem, indicando que, además de retorno, el vitalismo es una reacción anti-mecanicista⁴⁶. Pero estos saltos entre épocas favorecen anacronismos, lo que vuelve imprecisa una definición. Asimismo, la historia del vitalismo suele organizarse por corrientes nacionales⁴⁷ cuyos contextos complejizan una mirada global. Retengamos, no obstante, la idea de que el vitalismo histórico está atravesado por una suerte de vitalismo intempestivo, cuyo carácter situado no le impide actuar contra su tiempo.

Dijimos que, para indagar el sentido del vitalismo que Deleuze puede haber recibido, nuestro interés se focalizará en su vertiente francesa. Su inequívoca cuna fue la ciudad de Montpellier, ubicada al sureste de Francia. Capital de su región y sede de un importante puerto comercial que data del siglo X, ya desde su origen medieval Montpellier fue asociada con la vida y su cuidado. El intercambio de saberes que su locación favorecía fue nutrido con la incorporación de médicos árabes y judíos en un ámbito cultural que promovía la libre enseñanza. Ello instanciaría, a principios del siglo XIII, una escuela de medicina que durante cinco siglos sería una de las más importantes de Europa⁴⁸. En el año 1800, el decano de la Facultad de medicina y rector de la Academia de Montpellier, Charles-Louis Dumas (1765-1813), publica los *Principes de physiologie, ou Introduction á la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*. La “doctrina del hombre”, tropo común del siglo XVIII, tiene allí por objeto investigar las causas que dirigen la “economía animal”, es decir, la armonía entre las diferentes partes y cualidades de un cuerpo organizado⁴⁹. Al abordar las diferentes maneras de considerar estas causas, Dumas afirmará que “todas ellas [están] afectadas de vicios más menos considerables”, y que las hipótesis a las que han dado lugar nacen de las aplicaciones abusivas que filósofos y médicos han realizado de las

⁴⁶ Canguilhem, 1976: 105.

⁴⁷ Porter, 2008: 400-404.

⁴⁸ Waise, Amaral & Alfonso-Goldfarb, 2011: 3.

⁴⁹ Lorain, 1862: 491.

ciencias físicas y metafísicas. Quienes abusaron de las ciencias físicas –dice Dumas– formaron la antigua secta materialista; quienes abusaron de las ciencias metafísicas, formaron la secta espiritualista. Ambas sectas conllevan una larga tradición pero, a medio camino entre ambas, emerge una tercera:

(...) Il existe entre elles une troisième classe de Physiologistes qui ne rapportent tous les phénomènes de la vie ni à la matière, ni à l'âme, mais à un principe intermédiaire qui possède des facultés différentes soit de l'une, soit de l'autre, et qui règle, dispose, ordonne tous les actes de la vitalité, sans qu'il soit mu par les impulsions physiques du corps matériel, ni éclairé par les affections morales ou les prévoyances intellectuelles du principe pensant. De ces trois sectes sont sorties toutes celles qui ont partagé les Physiologistes jusqu'à présent. La première a donné naissance aux systèmes des Mécaniciens et des Chimistes; la seconde a fait naître celles des Animistes et des Stahlens; celle des Vitalistes fut une suite de la troisième.⁵⁰

En esta breve caracterización encontramos ya los rasgos que harán a la descripción canónica del vitalismo: su oposición al mecanicismo materialista, su diferencia respecto al animismo y la postulación de un “principio vital” como modelo explicativo en fisiología. La posición vitalista aparece entonces como un término medio entre las ciencias físicas y metafísicas aplicadas a la doctrina del hombre. Pero, ¿cómo llega esta corriente hasta Dumas? Para responder, será necesario considerar retrospectivamente las doctrinas contra las que el vitalismo reacciona. Más de un siglo y medio después de la definición de Dumas, Canguilhem provee una similar al decir que “el vitalismo es el rechazo de dos interpretaciones metafísicas opuestas de causas de fenómenos orgánicos, el animismo y el mecanicismo”⁵¹. Si priman entonces las definiciones negativas, ¿dónde se ubica la especificidad del vitalismo? La respuesta de Canguilhem acerca el vitalismo al “objeto propio de la biología”, y revelar este vínculo será lo que nos ocupará durante el presente capítulo.

2.2 - Antes y después del siglo XVIII

A. Pichot estructura su voluminosa *Histoire de la notion de vie* en cuatro grandes periodos: antes y después de Aristóteles y Descartes. Para este investigador, no ha habido más que dos grandes modelos conceptuales de Vida. Por un lado el de Aristóteles, que –según sus palabras– se encuentra en conformidad con la observación y experiencia corrientes, pero comprende una entidad –el alma– que la ciencia moderna refuta. Por el otro, el de Descartes: más cercano a nuestra contemporánea idea de ciencia y sus condiciones artificiales de experimentación, pero alejado de la observación y experiencia de los seres vivientes. Curiosamente, dice Pichot, estas dos concepciones

⁵⁰ Dumas, 1800: 65-66.

⁵¹ Canguilhem, 1976: 184.

paradigmáticas concuerdan en negar toda especificidad a la vida. Para Descartes todo se reduce a la mecánica y a la psicología, la substancia extensa y la pensante, y no hay lugar para una vida fuera de estos dominios. La “biología” es entonces concebida sobre el modelo de una física mecanicista de la que no se diferencia. Para Aristóteles, por el contrario, es la física la que es concebida como una biología: la naturaleza deviene ella misma algo similar a un viviente, sin que pueda establecerse con claridad la diferencia entre lo vivo y lo inanimado⁵².

Por opuestos, estos extremos no dejan de ser solidarios al negar, cada uno a su manera, la especificidad de lo viviente. Sin embargo, al hablar de biología en Aristóteles y Descartes, ¿no incurrimos en uno de esos anacronismos que buscábamos evitar? Podemos mantener estas imágenes en un nivel ilustrativo, señalando un “aire de familia” cuya analogía depende más de nuestra retroyección que de una supuesta coherencia doctrinal. En los casos en los que, por necesidad o conveniencia, incurramos en tal anacronismo, hablaremos entonces de “biología”, suponiendo una unidad difusa de varios saberes relacionados con la vida (medicina, fisiología, patología, historia natural, etc.). La historia de la noción de Vida es, claro está, mucho más extensa que la historia de la biología. Sin embargo, la dificultad de hablar de una sin la otra quizás atestigüe la imbricada relación que ambos términos mantienen en el presente que buscamos desandar.

Para Pichot, el vitalismo es “la única novedad del siglo XVIII en materia de concepciones de la vida”. Siguiendo sus periodos, podemos decir que el vitalismo es la única gran novedad en general, pues se distinguirá justamente por defender la originalidad de la vida frente a la materia. Ahora bien, ¿en qué medida esta novedad puede ser considerada como un quiebre del saber a través del cual el periodo clásico del siglo XVII se transforma en el siguiente, al menos en lo que respecta al conocimiento de la vida? Contestar este interrogante implica abrirse paso a través de una creciente complejidad, pues numerosas teorías hacen del período comprendido entre finales del siglo XVII y principios del XIX un “verdadero dolor de cabeza”. Según Pichot:

(...) durante el periodo aludido se encuentran todas las teorías biológicas posibles e imaginables, incluso las más contradictorias. Pero también es una época un tanto estéril desde el punto de vista de su profusión, pues no quedará demasiado de sus concepciones, y sus elementos perdurarán completamente reinterpretados, separados de sus teorías originales.⁵³

En este sentido, comparado con su antecesor y con su sucesor, el siglo XVIII parece encontrarse en una posición de inferioridad epistémica, pues carece del heroísmo

⁵² Pichot, 1993: 8.

⁵³ *Ibid.*: 391. En este caso, la traducción nos pertenece.

de la Revolución científica del siglo XVII así como de los asombrosos avances de la física del siglo XIX. Según P. H. Reill, si el Iluminismo adopta y extiende el proyecto de esta revolución, entonces la historia de la ciencia iluminista puede ser considerada como el valle que separa los picos del siglo XVII y el XIX. Esta imagen, no obstante, dice poco respecto a la calidad del trayecto. Sea como fuere, varios historiadores coinciden en retratar la ciencia iluminista como la disposición a incorporar los métodos y asunciones del razonamiento matemático-formal a las explicaciones de los fenómenos naturales⁵⁴. La historia nos es conocida: durante el derrumbe del mundo aristotélico, la aproximación galileano-newtoniana a la naturaleza comienza, ya en los albores del siglo XVIII, a desplazar culturalmente al cristianismo, para convertirse en el paradigma normal de las elites europeas y americanas. En este sentido, el Iluminismo es visto como una época en la que el paradigma científico de la Revolución del XVII es aceptado y transformado en ciencia normal. Sin embargo, la vida no formó parte de sus problemáticas. ¿Qué es entonces lo que la hará emerger?

Antes de imponerse la crítica baconiana respecto de los criterios adecuados para una explicación científica, la débil exactitud de los datos de la ciencia medieval no atentaban contra su solidez teórica⁵⁵. Elementos, cualidades, humores y temperamentos forman algunos de estos conceptos por los que la física y la ciencia médica se articulaban, continuando el carácter sistemático de la filosofía de Aristóteles. Galeno, por ejemplo, había podido poner en cuestión que el corazón sea el foco de las sensaciones, pero seguía a Aristóteles en cuestiones de filosofía general⁵⁶. Por eso es que, al abordar una corriente como la del vitalismo, nos adentramos en una historia reticulada; una historia de contrabandos y resonancias entre sistemas antiguos y modernos. Esta historia requiere mencionar personajes infames como Paracelso, Van Helmont o Stahl, para los que la distinción entre ciencia y magia, o entre astrología y astronomía, permanece todavía difusa. En sus primeras décadas, el siglo XVII demarcaría la línea divisoria entre una ciencia racional, matemática y mecanicista, por un lado, y una visión animista o mágica de la naturaleza por el otro. Sin embargo, como lo probará Leibniz, la definición de tal frontera no impedirá tráficos en varios sentidos. De cualquier manera, suelen señalarse dos libros fundamentales para dar cuenta del comienzo de la Revolución a mediados del siglo XVI: *De humani corporis fabrica* de Vesalio (1514-1564), y *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico (1473-

⁵⁴ Porter, 2008: 23.

⁵⁵ Koyré, 1999: 61.

⁵⁶ Rodero, 2014: 34.

1543). Sin ser propiamente modernos, inspirarían numerosas actividades y conceptos en las próximas generaciones. Pero en relación a sus ámbitos de estudio, un contraste aparece entre las incipientes ciencias de la “biología” y la física. Vesalio proporcionó, sobre todo, un inusitado nivel de detalle, impulsado a su vez por el movimiento naturalista en el arte⁵⁷. Si este nuevo orden de precisión haría florecer la anatomía, no puede decirse que en sí mismo cuestione los fundamentos teóricos de Galeno. El cimiento inaugurado radica en la accesibilidad de una zona, oscura por antonomasia, que las tempranas luces médicas comienzan a iluminar. Pero, sobre todo, implica la liberación de la necesidad de estudiar filología clásica para descubrir el significado de lo escrito por Galeno. En este sentido, quizás sea plausible considerar que:

Mientras los físicos parecen depender mucho, y desde el principio, de las mutaciones de perspectiva metafísica (ya que ésta es la base del copernicanismo, por no decir de la obra de Kepler y Galileo), los aspectos biológicos raramente parecen alzarse muy por encima del nivel fenomenológico y, en sus más altos vuelos teóricos, como en el caso de W. Harvey, extenderse únicamente para abarcar sistemas limitados. No hay ninguna señal de cambio metafísico en los principios de la biología, con la excepción del mecanicismo cartesiano.⁵⁸

Por ello, no sorprende que la investigación de la vida no cuestione sus fundamentos teóricos sino que, por el contrario, los aplique a como dé lugar.

En el campo de las ciencias de la vida, E. Mayr ha sabido señalar un importante número de revoluciones epistemológicas. Sin embargo, sostiene que el esquema kuhniano –el de la alternancia entre periodos de “ciencia normal” y revoluciones que implican “cambios de paradigma”– es un esquema que no funciona para la biología. Según él, Kuhn expresa el pensamiento esencialista y saltacionista de los físicos, en donde una teoría es como un *eídos* que sólo puede ser reemplazado por otro. En este sentido, las pequeñas variaciones epistemológicas no valen tanto como aquellas que desarticulan el dominio de los paradigmas. La biología, no obstante, carece de leyes universales; de allí que Mayr proponga una epistemología biológica, amoldada a su objeto de estudio tal como hoy se lo comprende. “Las ramas activas de la biología no parecen experimentar períodos de ‘ciencia normal’. Siempre tiene lugar una serie de revoluciones menores entre las mayores”⁵⁹. Con esta idea, no buscamos negar la importancia de los marcos conceptuales en biología, sino señalar la complejidad de sus historias y la contingencia de sus apropiaciones. También Pichot se muestra crítico respecto a la posibilidad de establecer paradigmas irreductibles para la biología. Pero debido a que su tarea es la de trazar una historia de la noción de Vida, ello no le impide

⁵⁷ *Ibid.*: 40.

⁵⁸ *Ibid.*: 38.

⁵⁹ Mayr, 2006: 212.

referirse al “paradigma aristotélico-galénico” que, abandonado ya para mediados del siglo XVII, explica que la “biología” experimente una crisis que dura hasta principios del siglo XX, “momento en que la conjunción de las teorías provenientes de Cl. Bernard y de Darwin inauguran la biología moderna, inventando un nuevo paradigma”⁶⁰. La juventud de la biología, entonces, dificulta el trazado de una historia homogénea. Sin embargo, es a través de la noción de Vida que un recorrido diacrónico es susceptible de ser trazado. En este sentido, si la inherente complejidad de la historia de la noción puede ser organizada alrededor de dos focos conceptuales, quizás ello se deba a que la oposición entre alma y mecanismo, finalidad y eficiencia, constituyen los extremos que encuadran la inteligibilidad del fenómeno de nominación de la vida. El hecho de que las historias de la Revolución científica ajusten su foco a las ciencias formales – matemática, física, química– debería alertarnos sobre la necesidad de manejar criterios amplios respecto a las prácticas que derivarán en el conocimiento de la vida: medicina, historia natural, fisiología, pero también alquimia y metafísica.

2.3 - Aristóteles y el *De Anima*

Volvamos aún más atrás en nuestra historia. A pesar de haber renunciado a toda exhaustividad, nuestro propósito vuelve ineludible alguna mención al *De Anima* de Aristóteles: acaso la primer ontología de la vida. No faltan los comentadores que ubican en este pensador uno de los primeros y principales anclajes teóricos del vitalismo⁶¹, así como del animismo que le servirá de modelo diferencial. Y es que, entre la metafísica y la “biología”, el *De Anima* ocupa una posición teórica singular. Al partir de la diferencia entre lo animado y lo inanimado, y al nombrar la vida mediante el concepto de alma (*psyché*, Ψυχή), su operación inaugural es una providencial paradoja que intentaremos brevemente delinear.

Como señalan las biografías, es durante su paso por el Egeo oriental –entre la formación en la Academia y el retorno a Atenas para fundar el Liceo– que Aristóteles ejerce la labor de investigador de la naturaleza. Durante esos años, en Asos o Mitilene, el Estagirita observa, clasifica y describe la diversidad de la vida. Cierta o no, la afirmación de que nuestras ciencias especiales provienen todas del gesto por el cual él supo apoderarse del concepto de clasificación, dándole una complejidad propia⁶², invita

⁶⁰ Pichot 1993: 9.

⁶¹ Canguilhem, 1976: 105.

⁶² Whitehead, 1947: 184-186.

a detenernos en el periodo en cuestión, pues nos concierne el hecho de que la investigación de los seres vivos se considere central para el estudio teórico de la *physis*. De este periodo intermedio, no menos geográfico que cronológico, decíamos que provienen los tratados llamados “biológicos”: *De Partibus Animalium*, *De Generatione et Corruptione*, *Parva Naturalia*, etc. Se han atribuido distintos grados de importancia a este cuarto del *corpus* aristotélico, pero más significativo es el problema de la relación entre el *De Anima* y los demás escritos. Capitulante o preparador del mencionado periodo naturalista, su posición estructura –desde la lectura de Jaeger– la tripartición por la que se hace coincidir el peregrinaje peripatético con los supuestos momentos de su desarrollo intelectual. Ubicado entre los tratados mayores de “biología”, la aparente discrepancia entre la concepción hilemórfica del alma en el *De Anima* y la filoplatónica del temprano *Eutidemo* es la que ha servido a Jaeger, Nuyens y otros, de mojón diferenciador para las tres etapas según las cuales el Estagirita se alejaría progresivamente de su maestro Platón⁶³. El primer esbozo de una ontología de la vida parece ser, además, el terreno de disputa en el que se miden distintas perspectivas sobre la coherencia del sistema aristotélico.

A diferencia del periodo helénico, donde la mayoría de las referencias al pensamiento de Aristóteles recaen en sus diálogos, los tratados han constituido –a partir de su publicación por Andrónico de Rodas– el núcleo central donde se hallaría para nosotros su auténtica filosofía. Pero la autenticidad y sistematicidad que a ellos se aduce enfrenta discrepancias. Una actitud de compromiso frente a la supuesta coherencia de la obra las minimizaría, pero, según Calvo Martínez, desde la sistematización de Jaeger⁶⁴, toda exposición del pensamiento de Aristóteles “ha de renunciar a presentarlo como un cuerpo monolítico de doctrinas organizadas en un sistema perfectamente coherente”⁶⁵. Un punto de vista genético-evolutivo puede emerger allí donde se profundizan las discrepancias y se las utiliza para la comparación de los tratados. Es así que, a pesar de las críticas que la lectura de Jaeger ha suscitado, hay quienes sostienen que su estructura argumental sigue intacta⁶⁶. La aplicación del principio de desarrollo orgánico a la propia filosofía de Aristóteles recae así en las obras tempranas para señalar la influencia platónica, patente en los primeros diálogos y su concepción del alma⁶⁷. También Nuyens –dice Bos– parte de la incompatibilidad entre el *Eutidemo* y el *De Anima* para

⁶³ Cfr. Bos, 2003.

⁶⁴ Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.

⁶⁵ En: Aristóteles, 1978: 37.

⁶⁶ *Ibid.*: 63.

⁶⁷ Bos, 2003: 6-9.

especificar tres periodos desde el punto de vista de la psicología. Se partiría, primero, de un antagonismo dualista entre el alma y el cuerpo, al punto de que el alma sobrevive la muerte física. Luego, en un periodo de transición, Aristóteles postularía una colaboración natural entre alma y cuerpo. Este periodo “naturalista” es caracterizado por Bos como “instrumentalismo vitalista”, pues en él el alma y el cuerpo se vinculan a través de la mediación del *pneuma* o calor vital⁶⁸. Pero un tercer periodo, marcado claramente por el *De Anima*, presenta la teoría hilemórfica en todo su esplendor, al punto que las anteriores posiciones se vuelven prescindibles: el alma es la forma del cuerpo que comienza a existir y perece con él.

En los escritos “biológicos” del periodo intermedio, el *pneuma* tiene una función mediadora entre el cuerpo visible de la criatura y su alma o principio de vida. Pero en el *De Anima*, cualquier brecha parece haber sido colmada con la idea de forma (*eîdos*). De allí que tenga sentido considerar este tratado como punto final de aquellos desarrollos intermedios. Siguiendo la “autorizada opinión de Ross”, A. Llanos sostiene que el tratado acerca del alma pertenece a la plena madurez del filósofo, entre los años 348-342, periodo en que preparaba la *Física*, *De Generatione et Corruptione* y la *Metafísica*. Según Jaeger, el libro III del *De Anima* (donde se discute la independencia del *nous*) pertenece al periodo platónico, mientras que los restantes pertenecen al periodo final⁶⁹. Sin embargo, las opiniones no son unánimes. Más cercano en nuestro tiempo, es Bos quien profundiza la crítica a esta lectura, proponiendo una reinterpretación que echa por tierra la necesidad de suponer rupturas y periodos. Para comprender qué es lo que esta disputa pone en juego, además del lugar cronológico del *De Anima*, necesitamos referirnos a su contenido.

El *De Anima* es un tratado acerca de los vivientes, pues el alma es lo que distingue lo inerte de lo animado. La investigación aristotélica sobre el principio, esencia o definición de la vida coincide, en este sentido, con preocupaciones metafísicas de tratados posteriores, como *Metafísica* o los tratados lógicos. Pero dado que esta ontología no se ocupa de la substancia o sus predicables, sino específicamente de los fenómenos de la vida, se alinea también con las mencionadas obras del periodo “naturalista”. El desarrollo del *De Anima* y su problematización de la vida, entonces, ¿conciernen a la física o a la metafísica, a la lógica o a la “biología”? ¿En qué medida es el pensamiento de Aristóteles solidario con ambas instancias? Al respecto, E. Thacker señala una problemática que funcionará como matriz de inteligibilidad: si toda ontología

⁶⁸ *Ibid.*: 46.

⁶⁹ Cfr. la Introducción de A. Llanos en: Aristóteles, 1983: 7.

de la vida vuelve indefectiblemente a Aristóteles, ello sucede porque su estructura teórica plantea un problema mientras limita la posibilidad de una respuesta, al desplazar el foco de la investigación. Aún abocado a definir la vida, el objeto de estudio del *De Anima* es el alma o *psyché*. Este desplazamiento se refleja en la historia de la interpretación del tratado, que Thacker divide en tres corrientes. La primera, teológica, entiende la vida en términos del alma o espíritu, chispa sagrada que emana de Dios y se manifiesta en las instancias individuales por virtud de su trascendencia. La segunda es biológica y hace justicia a la importancia de las investigaciones de Aristóteles para la historia natural y sus taxonomías. Aún con variantes, esta tradición entiende la vida como una fuerza que fluye a través de cada organismo y deja abierta la pregunta – eminentemente vitalista– sobre su dependencia o independencia respecto a la materia. La tercera corriente es psicológica y relega la cuestión de la vida en favor de la comprensión del sujeto humano, sus facultades y su relación fenoménica con el medio. Ésta absorbe la interpretación biológica, relativa a la jerarquía de formas vivas, en una psicología que debe mucho al dualismo cartesiano y repite debates sobre el estatuto del intelecto⁷⁰. A pesar de sus diferencias, se argumenta que las tres son solidarias entre sí y continúan el gesto aristotélico pues, en cada hermenéutica, la cuestión filosófica central es sublimada en una cuestión no filosófica. Las tres acepciones del alma (teológica, biológica, psicológica) vienen a ocupar el espacio de una pregunta que iba dirigida a la vida, pero que recibe siempre una respuesta mediante un concepto distinto al de vida. Esta desaparición es para Thacker la fisura fundamental del *De Anima*⁷¹. Cabe entonces preguntar hasta qué punto es posible indagar hoy una ontología de la vida que no se reduzca a una biología, se sublime en una teología o se proyecte en una psicología.

En *Homo sacer*, Agamben afirma que el par *bíos - zoé* es el fundamento de la política occidental⁷². Tomando en serio esta idea, podemos pensar que cada articulación de la vida animal por una forma-de-vida anularía, siempre y cada vez, las potencias inmanentes de la *zoé*. Tal efecto no sería más que el reverso de aquella otra captura: cuando la vida desnuda se vuelve carne y carnada de un aparato de soberanía que sólo la incluye excluyéndola de su marco jurídico. Esta relación de inclusión y exclusión resulta, en cierto sentido, análoga a aquella que aquí planteamos entre univocidad y equivocidad. Pero atendamos al comienzo del tratado aristotélico para ver cómo se articularía este silenciamiento de la univocidad vital.

⁷⁰ Thacker, 2010: 8-10.

⁷¹ *Ibid.*: 11.

⁷² Agamben, 1998: 17.

Luego de encomiar el estudio del alma como uno de los principales objetos de la ciencia, Aristóteles plantea su propósito:

[E]l alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuántas propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivas del alma mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales. (420a)⁷³

Ahora bien, ¿hay petición de principio al partir de la diferencia entre lo animado y lo inerte para explicar el principio de lo animado? Da igual decir que “lo animado se distingue de lo inanimado por vivir” (413a) o que “el alma es causa y principio del cuerpo viviente” (415b); el alma es el *arché* (ἀρχή) de la vida animal (ζώον), su fundamento o principio. En este sentido, la *psyché* funcionará como *ousía katà lógon* de la vida (412b), es decir, su entidad definitoria; y la articulación entre las afecciones exclusivas del alma y las accidentales se asienta en aquella dependencia. Por sí sola, la vida es mera vida o bien forma de vida: *zoé* o *bíos*, pero la *psyché* parece estar a la base de ambas. Sus distintos tipos: alma nutritiva, sensitiva o racional, estructuran el orden de lo viviente y permiten conocerlo pues, para Aristóteles, la investigación es animada por un *logos* cuya capacidad es la de establecer diferencias relevantes que definen la entidad de la cosa buscada. En este sentido, el *logos* de la vida armoniza, a través de la *psyché*, su complejidad empírica con la distribución de las categorías de todo *logos*.

Como es habitual, luego de preguntar qué tipo de realidad es el alma, el Estagirita pasará revista de las acepciones heredadas, de Anaxágoras a Platón. En cada caso, lo que extrae de los anteriores usos es la identificación de un principio que anima el mundo pero que no se reduce a sus atributos. En este sentido, las acepciones heredadas son adecuadas en tanto comentan las propiedades dinámicas del mundo natural, pero fallan a la hora de dar cuenta cómo el cambio dinámico y el movimiento ocurren (409b). El terreno queda entonces dispuesto para el Libro II, que contendrá la definición propiamente aristotélica.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo. (412a10-20)

⁷³ Todas las citas corresponden a la traducción de Calvo Martínez consignada en la bibliografía.

Más adelante, luego de especificar los sentidos de “entelequia”, encontramos una variante menos compleja: “Por tanto, si cabe enunciar algo acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (412b). Como señala Calvo Martínez en su introducción al tratado, el problema de esta definición radica en la sinonimización de alma y vida. Si *psyché* y *zoé* han sido identificadas, ¿por qué se utilizan dos términos? ¿Implica ello una desubstancialización del alma? Si en la premisa del argumento se presenta al viviente como un compuesto de cuerpo y vida, la conclusión nos arroja un compuesto de cuerpo y alma. Así dice el traductor:

De acuerdo con el sistema aristotélico, acto o entelequia es siempre y en cada caso el cumplimiento adecuado de la potencia que viene a actualizar. Por tanto, el acto o entelequia de un cuerpo que en potencia tiene vida ha de ser precisamente la vida y no cualquier otra cosa. No obstante, Aristóteles nos ofrece el alma en su lugar. (...) [L]a coherencia interna del texto parecería exigir la identificación de alma y vida.⁷⁴

Dada esta sustitución, ¿qué es lo que el alma puede nombrar, allende el hecho fáctico de vivir? A diferencia de la perspectiva del físico, la del metafísico no ha de incluir las partes materiales del compuesto, sino solamente aquellas que hacen a la forma específica o *eîdos* (403b15). Preguntar por qué tal cuerpo es viviente equivale a preguntar por la razón de la organización de sus elementos. En palabras de Aristóteles: “luego lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica (*eîdos*) que, a su vez, es la entidad (*ousía*)” (*Met.* VII, 17,1041b6-9⁷⁵). Así, el *eîdos* “psíquico” suele entenderse como el conjunto de las funciones vitales que constituyen la entidad natural⁷⁶. Como entidad definatoria, la *psyché* incluye tanto la forma específica –la función de alimentación, crecimiento, etc.– como la ejecución de su finalidad inmanente. Según un reconocido pasaje, si el ojo fuese un viviente, su alma sería la vista; de allí que Aristóteles insista en que el alma no es un sujeto que realiza las funciones vitales, sino el viviente en tanto compuesto de cuerpo y alma. El alma como acto del viviente, entelequia por la que se realizan las funciones vitales, sellaría el hilemorfismo maduro de Aristóteles en tanto no existiría separada del cuerpo, sin tampoco reducirse a él. Calvo Martínez señala un fundamento vitalista allí donde estas instancias conviven sin contradicción; donde la mera posibilidad de un hiato entre el alma como acto primero del viviente y la vida orgánica como acto segundo revela el terreno para tal fundamento. La autonomía del alma respecto a la materia se encuentra en que, siendo el conjunto de funciones fisiológicas,

⁷⁴ En: Aristóteles, 1978: 114.

⁷⁵ Citado en: Aristóteles, 1978: 110.

⁷⁶ En: Aristóteles 1978: 110.

además las regula y dispone de ellas; *organon*, después de todo, quiere decir instrumento. El “cuerpo natural organizado” (412b5) sería el organismo como instrumento de un alma que no es más que su forma.

Sin embargo, insistiendo en este carácter instrumental, Bos ha señalado razones para contestar esta interpretación. Si el alma es la primer entelequia de un *soma physikon* que es *orgánikon*, sería una rara excepción que este último vocablo quiera decir orgánico en lugar de instrumental, acepción corrientemente utilizada para traducir sus otras ocurrencias. Bos afirma que no hay una brecha en la obra del Estagirita y sugiere modificar el sentido de “cuerpo organizado” (o “cuerpo equipado con órganos”, según una traducción literal del inglés) atribuido al *soma physikon* del que el alma es entelequia. Esto propondría otra respuesta a la pregunta por la manera en la que el alma, forma inmaterial, actúa sobre la materia del cuerpo visible.

Un punto a favor de la lectura tradicional radica en la ausencia de la teoría del calor vital o *pneuma* en el *De Anima*, teoría que justamente venía a subsanar la comunicación entre instancias heterogéneas. Sin embargo, Bos insiste en que la posición atribuida a Aristóteles en base al *De Anima* no jugó un rol importante durante los primeros cinco siglos después de su muerte, sino desde el comentario de Alejandro de Afrodisia. Coincide con registros anteriores⁷⁷ la doctrina del quinto elemento, parte integral de la discusión de Aristóteles con Platón sobre el cosmos y el alma. Así como la vida y el orden del cosmos dependen de un cuerpo astral hecho de materia sutil, el alma de cada viviente es inseparable de un cuerpo natural análogo al elemento astral⁷⁸. Según citamos, los “cuerpos naturales (...) constituyen, en efecto, los principios de todos los demás”. Pero dado que algunos de ellos tienen vida y otros no, se ha llegado a creer que éstos representan cuerpos formados y visibles, ya organizados. De allí que el cuerpo del que el alma es entelequia sea entendido como el organismo visible o cuerpo equipado con órganos del que el alma se sirve. Pero, ¿no supone ya este cuerpo el alma? La reinterpretación del texto dará lugar a otra visión.

Si algunos cuerpos naturales tienen vida y otros no, es claro que “cuerpo natural” no es identificable con “cuerpo viviente”. Si son el principio de los demás cuerpos, por “cuerpos naturales” ha de entenderse los elementos y no los cuerpos compuestos. En *De Anima* II.3 414a, Aristóteles repite las tres acepciones de “entidad”: forma, materia y compuesto de ambas. La materia es potencia, la forma es entelequia y el compuesto de ambas es el “ser animado”; pero demasiado rápido nos representamos

⁷⁷ Bos remite al *De natura deorum* I 13, 33 de Cicerón.

⁷⁸ Por ejemplo: *Gen. An.* II 3, 736b29-737a7.

el organismo ya formado por el alma, ocluyendo el problema de su formación y proyectando la unidad del alma en la individualidad orgánica. Amén de su prudencia metodológica, Aristóteles se pregunta cómo puede una planta generarse a partir de un esqueje, o una pata de insecto conservar la sensibilidad. Y es que el *soma orgánikon*, instrumento del alma, no es el cuerpo visible sino un cuerpo especial: un cuerpo de alma. En efecto, un organismo o cuerpo visible nunca puede ser un cuerpo natural con potencia de vida, pues ya es un cuerpo vivo. Tal clase de cuerpo es el del semen o una fruta (*De Anima* II.1 412b25-27). El pasaje referido continúa así:

(...) el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores [los pitagóricos] que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad. (414a15-25)

Este “determinado tipo de cuerpo” ya ha sido definido en *De Anima* I.3 407b, sección que desarrolla la crítica a diferentes doctrinas del alma propia de su capítulo.

(...) la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible -conforme a los mitos pitagóricos- que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo. (407b10-20)

El foco del argumento apunta al cuerpo que recibe el alma y sirve de instrumento para formar y dirigir el cuerpo visible, no hacia este mismo cuerpo organizado que ya la supone. En el *De Generatione Animalium* (II 3, 736b29-737a7), Aristóteles explica la diversidad de los animales y las plantas según la “calidad” de este cuerpo-de-alma capaz de recibirla, compuesto esencialmente por una mezcla de elementos –cuerpos naturales– con una parte de *pneuma*, análogo sublunar del quinto elemento astral. Según la preponderancia de los elementos en este cuerpo seminal, el alma que ingresa desarrolla un tipo de cuerpo u otro. Las plantas poseen un alma cuyo cuerpo de alma está compuesto predominantemente por tierra, los mamíferos por aire, etc.⁷⁹. Una semilla contenida en una fruta constituye ya un ser animado capaz de absorber alimento y desarrollar un cuerpo bajo las instrucciones del alma. En los *Parva Naturalia*, el corazón es el lugar del cuerpo visible donde se asienta el *pneuma*, pero también el alma. Esto estaría en flagrante contradicción con la explicación tradicional

⁷⁹ Bos, 2010: 8.

del *De Anima*, para la cual el alma forma una unidad substancial con el cuerpo visible. Siguiendo a Bos, no hay ninguna contradicción entre los tratados biológicos y el *De Anima* una vez que “cuerpo natural organizado” es entendido como este particular “cuerpo instrumental” del alma. Él posee algo en común con ella por estar en parte formado de *pneuma*, y es también capaz de afectar los demás elementos por tener algo en común con ellos.

Si el planteo de Bos es correcto, el problema de la individuación tiene tres niveles en lugar de dos. Es posible que incluso Deleuze quede preso de una lectura que proyecta en la antigüedad un organismo demasiado moderno, síntesis del objeto y el agente de la vida. Claro que nuestro interés no radica en juzgar la validez filológica de las lecturas del *De Anima*, pues claramente carecemos de elementos para hacerlo. Si bien la lectura de Bos parece consistente, y siempre es preferible asumir la coherencia de un *corpus* antes que suponer rupturas, nuestro interés por resumirla tan esquemáticamente apunta a desglosar las estructuras conceptuales legadas en la matriz animista y vitalista del *De Anima*. En primer lugar, para que el alma sea forma del cuerpo, una mediación es necesaria, un elemento informe capaz de afectar a los demás elementos y dejarse afectar por el alma. El “instrumentalismo vitalista” por el que el organismo serviría al alma que lo constituye, da lugar a lo que Bos llama un “instrumentalismo cibernético”: el alma no sería la computadora que controla y ordena los procesos de una fábrica, sino el *software* de la computadora que controla y ordena los procesos de una fábrica. ¿Forma este programa parte de los procesos? Allende el flagrante anacronismo, esta imagen deposita el concepto de información en el corazón del problema embriológico, pues para construir el cuerpo visible, el *pneuma* (cuerpo del alma) lleva adelante las instrucciones que la entelequia psíquica contiene en acto. Pertinente o forzada, creemos que la lectura de Bos nos devuelve un problema contemporáneo que complejiza el fundamento teórico del *De Anima* como matriz. Se trata del desarrollo del embrión, temática que reencontraremos en un punto nuclear del pensamiento deleuziano.

La paradoja fundamental del *De Anima* radica entonces en que, para pensar la vida, ésta ha de ser inseparable de sus instancias sin ser determinada o limitada por ellas. El concepto de vida no puede ser trascendente, pues Aristóteles se compromete con la inseparabilidad de la vida y su causa. Pero identificada por completo con los vivientes, su causa inmanente no podría dar cuenta de su tendencia al cambio ni del efímero estatus que ella concede a los vivientes. El concepto de alma, en este sentido,

vendría a ser el punto de aplicación del pensamiento para una vida rebelde al pensamiento, una vida esquivada o bien demasiado presente, que no se puede ser pensada sin pensar los vivientes, pero tampoco puede pensarse al mismo tiempo que los vivientes⁸⁰. Es así que el sentido unívoco del alma –entelequia de un cuerpo con potencia de vida– ha de articularse con su sentido equívoco y diferenciado *en* los vivientes. Pero la equivocidad de un término nunca ha amedrentado a Aristóteles, de allí que la lección que podemos rescatar sea la siguiente: si la equivocidad de la vida es reunida con la univocidad del alma, la univocidad del *pneuma* reúne la equivocidad de las almas instanciadas en sus cuerpos. Es en este sentido que la *zoé* no puede ser pensada sino como disrupción de unas formas de vida que, sin embargo, la suponen. Hay un desplazamiento teórico por medio del cual la vida no puede ser pensada en sí misma y necesita una instancia trascendente, el alma. Pero, por lo visto, el alma no puede ser pensada como efectivamente determinando la vida sin una instancia inmanente que, merced de su carácter “sutil”, sea más profunda que el cuerpo organizado y mantenga una relación de afinidad con el alma; tal es el vínculo que rescatamos de la lectura de Bos. Hay un quiasma entre la trascendencia y la inmanencia de las instancias que dan razón de la vida, siendo el calor vital una substancia de dos caras tendidas inmanentemente, pero entre cuyo verso y reverso se articula la relación jerárquica que mantiene la causalidad eficiente inseparable de la causalidad final. ¿Un animismo detrás de todo vitalismo?

2.4 - La Revolución científica y el mecanicismo

Dejemos ahora la especificidad de la “biología” aristotélica para referirnos a la perseverancia de su cosmovisión, y al paso entre el mundo cerrado y el universo infinito por el que se recordará a Koyré. El Cosmos, según su concepción antigua, era una unidad cerrada, un Todo finito y cualitativamente ponderado según esferas concéntricas de realidad. Su estructura espacial revelaba una jerarquía de valor y perfección donde la incorruptibilidad de los cielos se oponía a la corrupción de los movimientos terrestres. La distancia entre lo que se contempla en los cielos y lo que se experimenta en la Tierra se revelaba inconmensurable, pues no hay medida común entre ámbitos gobernados por leyes heterogéneas. Esta jerarquía de formas suspendidas hasta Dios constituye el universo de Aristóteles, universo cargado de finalidad que comporta la distinción entre

⁸⁰ Thacker 2010: 16.

el mundo celeste y el sublunar. Este último, imitando la regularidad de los movimientos celestes, deja no obstante lugar a la contingencia y al azar, aspectos inconciliables con la ciencia galileana que triunfa en el siglo XVII. Así, el comienzo de la modernidad suele señalarse cuando esta concepción de un Cosmos jerárquico y finito se vuelve obsoleta. Al mismo tiempo que la Tierra se encaminaba a dejar su céntrico protagonismo, la diferencia entre esferas cósmicas era abolida en favor de un Universo entendido como un conjunto abierto, cuya identidad proviene de las leyes fundamentales que gobiernan su indefinida extensión. Este universo infinito, como es sabido, está escrito en caracteres geométricos. Y según Koyré:

[É]l determina la fusión de la *física celeste* y la *física terrestre*, que permite a esta última utilizar y aplicar a sus problemas los métodos matemáticos hipotético-deductivos desarrollados por la primera; implica la imposibilidad de establecer y elaborar una física terrestre, o, por lo menos, una mecánica terrestre, sin desarrollar al mismo tiempo una mecánica celeste.⁸¹

La física aristotélica se basaba en la percepción sensible y era, por lo tanto, anti-matemática; se negaba a identificar el espacio cosmológico con el espacio de la geometría. Cuando afrontaba problemas concretos, consideraba necesario tener en cuenta el orden del mundo, la “región del ser” que constituía el puesto natural del cuerpo. En este sentido, concebía el movimiento (*kinesis*) como un proceso de cambio que afecta al moviente (de allí la concepción del animal como aquél que posee su propio motor). De la potencia al acto, de la generación a la corrupción, el movimiento tenía lugar en el móvil y lo afectaba; pero según la famosa frase: *ignorato motu, ignoratur natura*. Es justamente la concepción del movimiento aquello que mejor ejemplifica el radical cambio de paradigma que se inaugura en el seiscientos. A partir del giro copernicano de Galileo, el movimiento comienza a ser considerado como un estado en el que el móvil persiste *in se* y *per se*: movimiento sin fin ni finalidad. Esta persistencia ya no exige ningún esfuerzo (*impetus*); la velocidad y la dirección lo han acaparado todo. Implícitamente articulada en la mecánica de Galileo, explícitamente enunciada en el caso de Descartes, la ley de inercia emerge como la ley fundamental de la nueva física: concibe el movimiento como un estado que no afecta al móvil, pues entiende que la tendencia de la materia es a permanecer en su estado de movimiento o reposo hasta que una intervención externa la modifique. Este principio supone la posibilidad de abstraer un cuerpo de su entorno físico y considerarlo como algo que se realiza en un espacio homogéneo, asimilado a la geometría euclidiana. Igualando ontológicamente el movimiento y el reposo, la nueva concepción despliega un espacio de natural isonomía,

⁸¹ Koyré, 2000: 181.

coextensivo al Universo. Es difícil imaginar el catastrófico derrumbe del paradigma aristotélico; en su retirada, los modernos deben haber contemplado la desaparición de un mundo milenario. Pues bien, dado que las nuevas leyes del movimiento son de naturaleza geométrica, es la teoría matemática la que determina el lenguaje mismo de la nueva investigación, pues supone la identificación de la substancia del mundo real con las entidades matemáticas utilizadas para describirlo. Ya no hay, como en Aristóteles, una ciencia física situada fuera del dominio de las matemáticas. Según Koyré, lo singular de la Revolución científica se encuentra en su legado platónico, es él quien inspira su matemática, la opone al empirismo de los aristotélicos y determina una primacía de la teoría sobre la práctica. Lo esencial no se encuentra en los nuevos datos, sino en las nuevas concepciones. Dado que la física de Galileo es una geometría del movimiento, y en virtud de que no hay cualidades en el reino de los números, Galileo y Descartes se ven obligados a renunciar al mundo cualitativo de la percepción sensible, de la experiencia cotidiana, y sustituirlo por un universo abstracto⁸².

Galileo, entonces, abre la puerta para la geometrización del movimiento y, con ello, la del espacio todo. Su consecución es parte esencial del proyecto cartesiano, cuya ambición se expresa en el famoso *somnium de reductione scientiae ad geometriam*. El proyecto mecanicista –es decir: la voluntad de explicar los fenómenos físicos restringiéndose a las relaciones de contacto entre cuerpos sin apelar a nada externo al dominio de la materia– encuentra en aquella geometrización su medio y se ofrece como su instrumento más precioso. Para nuestro propósito, es importante volver a señalar dos puntos. Por un lado, la defensa de la jurisdicción de la geometría sobre la experiencia: la definición de lo real por lo matematizable. Por otro, el concepto de materia que consecuentemente emerge: no ya un obstáculo para las matemáticas, sino una materia que se presta a la comparación cuantitativa y a la medida, excluyendo toda finalidad y contingencia. En esta física fundada sobre un concepto de extensión geoméricamente inteligible, la espacialidad es fundamental y las cualidades son secundarias: la temperatura, el color, la dureza o la fluidez pueden ser reducidas al movimiento de sus partículas constituyentes.

La materia como causa eficiente, razón de los estados de movimiento y reposo, ha desplazado completamente al universo aristotélico organizado según causas finales. La esencia de la materia, simplificada y racionalizada, definida como homogénea, extensa, impenetrable, moviente e inerte, puede entonces ser explicada por diferencias

⁸² Koyré, 2000.

de forma y tamaño, así como por el movimiento de sus partes. En la medida en que la cantidad de movimiento se mantiene, para Descartes, constante en el universo, su heterogénea distribución no impide que una *mathesis universalis* acceda al núcleo mismo de su inteligibilidad, ni que el análisis del movimiento mantenga una relación de proporción directa entre causas y efectos. La distinción entre mente y materia, observador y observado, caracteriza una epistemología como la cartesiana y autoriza un proyecto donde el hombre ya no se entiende como espectador de la creación, sino como agente privilegiado de la naturaleza.

Esta eliminación de las causas finales, que encuentra en la figura de Spinoza su mayor representante⁸³, quizás explique la razón por la cual el moderno universo infinito excluye de entre sus problemas al de la vida. En efecto, como ha señalado Canguilhem, dar cuenta de la actividad de los seres vivos implica recurrir a explicaciones teleológicas (o, según Mayr, teleonómicas) y normativas⁸⁴. Dado que pensadores como Bacon, Galileo o Descartes las rechazan, la vida permanece como algo impredecible o incuestionado. De todas maneras, cabría preguntarse con mayor seriedad por qué la Revolución científica no implicó controversia alguna alrededor del concepto de vida. Parecería que las ciencias de la vida no formaron parte de tal Revolución, pues los modelos mecánicos de la vida acuerdan en negarle toda especificidad. Al parecer, la importancia de los debates en historia natural o fisiología no condicen con la magnitud de aquellas controversias que moldearon las ciencias físico-matemáticas. O bien la Revolución científica no se interesó por sus problemas, o bien sus dominios se consideran extensiones naturales de una substancia definida por el mecanicismo. Si la materia en movimiento actúa como la causa eficiente que explica la realidad sin referencia a causas finales, entonces los seres vivos no se distinguen de las máquinas, de las que sólo cabe considerar formas, dimensiones y movimientos. En su famosa *Lógica de lo viviente*, F. Jacob afirma que:

En el siglo XVII no existe, pues, ninguna razón para reservar un lugar especial a los cuerpos vivos y sustraerlos a la gran mecánica que hace girar el universo. Sólo lo que se refiere claramente a las leyes del movimiento en el cuerpo de los animales es accesible al análisis.⁸⁵

Bien conocido es el ejemplo que provee Descartes en sus *Principios de la filosofía*: “Cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas que lo componen, esto es algo tan natural en él como para un árbol dar frutos”⁸⁶. Siendo el principio de

⁸³ Cfr. *Ética* I, Apéndice.

⁸⁴ Cfr. Canguilhem, 1976: 117.

⁸⁵ Jacob, 1999: 44.

⁸⁶ *Principes*, AT IXb: 332. Durante esta sección, seguimos a Pichot al utilizar la canónica edición de

inercia el pilar fundamental de esta nueva física, no es de extrañar que se hable de una desaparición de la vida en Descartes: lo inerte es también lo inanimado. Cuando el movimiento lo haya acaparado todo y los cuerpos pasen a definirse en razón del movimiento de sus partículas, entonces el proyecto mecanicista podrá proceder a definir todas las funciones vitales –que los antiguos habían atribuido a fuerzas ocultas– mediante una reducción que se funda en este concepto de un movimiento sin intermediario. Mientras que en la física aristotélica hacía falta un motor para mantener el movimiento, el Dios de Descartes establece de una vez por todas las leyes de la naturaleza, es decir las leyes del movimiento, y no interviene más que en la impulsión original a partir de la cual el mundo se organiza mecánicamente, sin finalidad ni intervención divina. No obstante, Jacob apunta que:

Muy rápidamente se pone de manifiesto la insuficiencia de los recursos de que dispone el mecanicismo del siglo XVII para explicar el funcionamiento de los seres vivos. A medida que se descubre la complejidad de estos últimos, aumenta la dificultad para atribuir todas sus propiedades únicamente a las fuerzas que actúan sobre poleas, palancas y ganchos. En su forma inicial, el mecanicismo no puede resistir el peso creciente de las observaciones. La imagen que ofrece de los seres vivos (...) no puede conducir más que a buscar fuera de la máquina su razón de ser y su fin. Una máquina sólo se explica desde el exterior.⁸⁷

¿Cuáles son las razones de esta manifestación de insuficiencia, de estos balbuceos de originalidad vital? Los investigadores han señalado numerosas inconsistencias en la teoría cartesiana como para que su edificio teórico caiga bajo el peso de lo viviente. Si la importancia de la matemática radica en estar hecha de ideas claras y distintas cuya veracidad proviene de Dios, el caso de la fisiología mecanicista es menos certero. A juzgar por el tono de obras como el *Tratado del hombre*, lo que hoy llamaríamos una “biología cartesiana” comparte con la moral un cierto carácter provisorio, pues no afirma que “el hombre es así”, sino que parte de la suposición de un hombre ficticio, cuya constitución debería corresponderse lo suficientemente bien con la del hombre real. Para Pichot, esto se debe a que, ante la imposibilidad de explicar el ser viviente de manera totalmente determinista, partiendo de la unión de las semillas hasta la adultez, Descartes hubo de contentarse con describir mecánicamente un hombre ya constituido, ignorando su proceso de constitución⁸⁸.

La fundación reduccionista del mecanicismo también muestra su insuficiencia en otros pasajes aislados. Al rechazar cualquier tipo de hilemorfismo escolástico, así como sus causas formales y finales, la causa eficiente no puede todavía recurrir, para dar cuenta de la adherencia de un conjunto extenso, a ningún tipo de fuerza de atracción

Adam & Tannery para referenciar las obras cartesianas.

⁸⁷ Jacob, 1999: 45.

⁸⁸ Pichot, 1993: 345.

entre partículas. Ello equivaldría a reintroducir en la física esas fuerzas ocultas de las que ya Galeno y los alquimistas abusaban. Siguiendo siempre a Pichot, podemos decir que hay una sospecha, por parte de Descartes, de que la inercia por sí sola es insuficiente para dar cuenta de la consistencia de los cuerpos. Es por ello que recurre a un principio mecánico de entrelazamiento (*emmêlement*) y enganche (*accrochage*) entre las partículas⁸⁹.

De cualquier manera, el ser viviente no es, para Descartes, más que un autómeta mecánico. Su motor consiste en un calor, un “fuego sin luz” con asiento en el corazón. Este calor no tiene ninguna naturaleza especial. Etimológicamente, autómeta es quien tiene en sí el principio de su movimiento; tal era ya la concepción aristotélica. Pero el autómeta ha sido ahora “desanimado”, pues el principio motor no es ya un alma, sino un calor ordinario. Sin embargo, a pesar de la “desanimación”, Pichot afirma que la base aristotélico-galénica es bien visible en la “biología” cartesiana: a menudo se encuentran las mismas explicaciones funcionales, si bien rechazando todo recurso a una facultad natural, reemplazada ahora por una explicación mecánica. Estas inversiones, dice el investigador francés, son puramente locales, pues Descartes conserva el gran principio galénico de una división del cuerpo en órganos definidos por su función y utilidad. Ello explicaría el carácter provisorio de una fisiología alentada, por un lado, por el paradigma de la reducción mecanicista, pero dependiente –más de lo que el propio Descartes estaría dispuesto a aceptar– de antiguas concepciones fisiológicas. Por otra parte, como señalará Canguilhem, la alegada prescindencia de la finalidad no se da de manera completa⁹⁰. Si los animales y sus cuerpos-máquinas son concebidos a imagen de un reloj, la necesidad de un “gran relojero” que diseña de antemano la disposición de sus piezas-órganos concentra toda la teleología en el principio de su constitución⁹¹.

De entre las operaciones cartesianas, quizás ninguna señale un problema tan acuciante como el dualismo de substancias. Las explicaciones de los fenómenos vivientes prescinden, en Descartes, de toda referencia a las almas aristotélicas, y el alma pensante (es decir, la mente) no toma a su cargo ninguna función vegetativa. Decimos acuciante, pues la dicotomía inherente a la interacción mente-cuerpo será, según Toulmin, la viga maestra que atravesará la modernidad entera⁹², y ella señala el núcleo de la explicación fisiológica del hombre. Como para Descartes no hay más que dos

⁸⁹ Cfr. *Météors*, AT VI: 233-234.

⁹⁰ Tal será la idea central de *Máquina y organismo*. Cfr. Canguilhem, 1976: 117.

⁹¹ *Ibid.*, 1976: 123.

⁹² Toulmin, 1990: 108.

substancias, la extensa y la pensante, se afirma una separación neta entre el alma y el cuerpo. Las leyes de la extensión, como dijimos, bastan para explicar los fenómenos fisiológicos. El pensamiento, por su parte, no es en absoluto producido por la mecánica del cerebro, aún si por la unión del cuerpo y la mente es capaz de comandar los músculos en los movimientos voluntarios y percibir los estímulos que actúan sobre los órganos sensoriales. En este dualismo no hay lugar alguno para una vida dotada de especificidad. Al principio de *Descripción del cuerpo humano*, Descartes explica las razones del animismo aristotélico en base a una confusión que nos hace atribuir un alma a los seres vivos distintos del hombre. Dado que en nuestra infancia hemos experimentado los movimientos voluntarios como una potencia del alma, ello nos dispone a creer que el alma es el principio de todos los movimientos del cuerpo. Esto contribuye a la ignorancia de los procesos mecánicos en fisiología. Otra fuente de error descansa en la contemplación de los cadáveres, que se ofrecen a la observación como dotados de los mismos órganos que los seres vivos, aunque sin el alma que los animaría. Pero en tanto se conoce la naturaleza del alma, substancia distinta, el acceso que ella ofrece radica sólo en sus formas de pensamiento, es decir, en sus actos de entender, desear o imaginar. Así, las funciones fisiológicas que se le atribuyen, como el mover el corazón o digerir, al no contener ningún pensamiento, no son más que producto del movimiento de otros cuerpos⁹³. Una afirmación similar es vertida en el *Tratado de las pasiones del alma*, donde la relación del alma con el calor es criticada. Pero si los fenómenos vegetativos son excluidos del dominio pensante, tal operación no es tan fácil de llevar adelante para la vida de relación. Es por eso que en esta obra, aún si se niega que el cuerpo tenga un alma vegetativa o sensitiva, es necesario describir cómo el alma interviene en la sensibilidad y en la motricidad. Pero, en Descartes, la cuestión de la relación entre el alma y el cuerpo no es nunca del todo clara, y para muchos permanece insoluble. La motricidad voluntaria necesita que el cuerpo se encuentre en determinado estado para actuar sobre él. Contrariamente, el cuerpo funciona según leyes estrictamente mecánicas que no necesitan del alma. En resumidas cuentas, el alma es para Descartes solamente pensante y no contribuye a la formación del cuerpo; la única acción que puede realizar es la de los movimientos voluntarios, pero el problema de la interacción de substancias oscurece su posibilidad.

Es sabido que los espíritus animales vendrían a intentar solucionar esta cuestión. Caracterizados como un viento o una llama muy sutil, estos espíritus tendrían relación

⁹³ Cfr. *Description du corps humain*, AT XI: 224-225.

con el alma –situada en la glándula pineal– y con el resto del cuerpo. Su carácter sutil y su extrema agitación explicarían su recorrido a través de una serie de cribas que intermedian la distancia entre el corazón –sede del calor vital que agita los espíritus animales imprimiéndoles movimiento– y el cerebro. Hay, en esta explicación, una suerte de rudimentaria teoría del reflejo, pues según la diseñada disposición de los nervios, las idas y vueltas de los espíritus ordenan los movimientos automáticos, como en el caso de la mano que se retira de la cercanía de una llama. Pero el problema persiste para los movimientos voluntarios. Un pasaje del *Discurso del método* describe la razón como una suerte de instrumento universal diferente de todo proceso mecánico⁹⁴. A pesar de su nombre, los espíritus animales son estrictamente materiales; al pertenecer al cuerpo y depender de la mecánica que rige la extensión, están imposibilitados de producir cualquier pensamiento. El pensamiento consciente, el juicio y la voluntad, son productos del alma alojada en la glándula H, situada en medio del cerebro. Pero el alma no se agrega al cuerpo como una entidad distinta; al comandar los movimientos voluntarios, debe de alguna manera comandar estos espíritus animales mediadores. Y por necesitar los órganos de los sentidos para percibir los objetos externos, necesita del cuerpo para tener apetitos y deseos. Tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones* (1641) vemos a Descartes afirmar el dato de la unión substancial:

La naturaleza también me enseña por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo.⁹⁵

Pero mientras que su interdependencia es claramente afirmada, su articulación permanece problemática y será objeto de sucesivas críticas, como las de la princesa Elizabeth o la del propio Spinoza⁹⁶. Resulta interesante señalar que estas complejas explicaciones fisiológicas conducen a un problema de lo más concreto: ¿Cómo es posible mover a voluntad la mano? ¿Cómo una substancia actúa sobre otra? Tales perplejidades expresan una perenne preocupación filosófica cuya consecuencia práctica abarca la pregunta por el poder humano sobre las pasiones. Una lectura cronológica de la obra de Descartes confirmaría el preponderante aumento de este problema. En este sentido, la mayor laguna se encuentra en un pasaje del *Tratado del hombre*⁹⁷ donde

⁹⁴ AT VI: 56-58.

⁹⁵ Descartes 2011: 213.

⁹⁶ Cfr. *Ética* V, prefacio. Lejos de toda interacción de substancias, la fuerza del alma o *fortitudo animi* será entendida por Spinoza como la capacidad de la mente de comprender y reorganizar los afectos.

⁹⁷ Cfr. AT XI: 177-178.

Descartes sugiere la cuestión de una “fuerza” del alma, que promete abordar luego de varias consideraciones mecánicas. Sin embargo, luego de una larga exposición, el tratado concluye sin haber esclarecido el modo de intervención del alma razonable sobre el movimiento.

Descartes nos lega entonces dos dominios incomunicados: el de Dios, que tras crear el mundo y comunicarle su movimiento deja de intervenir; y el del pensamiento humano, cuya complejidad supera a la de los animales y los autómatas. Estos aspectos son los que tanto el vitalismo como el materialismo del siglo XVIII intentarán refutar, continuando lo que Deleuze, a lo largo de su tesis sobre Spinoza, llamó la “reacción anticartesiana” de finales del XVII:

De hecho Leibniz y Spinoza tienen un proyecto en común. Sus filosofías constituyen los dos aspectos de un nuevo «naturalismo». Este naturalismo es el verdadero sentido de la reacción anticartesiana. En páginas muy hermosas, Ferdinand Alquié ha mostrado cómo Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. La metafísica cartesiana completa la misma empresa, porque busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea. En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia. Pero, también, se trata de conservar las adquisiciones del mecanismo cartesiano.⁹⁸

El debate alrededor del concepto de fuerza es central para la tendencia vitalista y los problemas científicos que la contextualizan. Luego de las insuficiencias del mecanicismo, lo que comienza a debatirse es la relación entre materia y actividad: ¿Es la materia inherentemente pasiva? ¿Proviene su animación de un empuje inicial de Dios, o podría poseer principios activos? Es en la emergencia de este escenario que podemos proceder ahora a oponer las figuras de Leibniz y Stahl.

2.5 - El animismo en Leibniz y Stahl

Tras la publicación, en 1708, de la *Theoría medica vera* de G. E. Stahl (1659-1734), Leibniz formuló una serie de observaciones críticas dirigidas al médico de Halle, quien compiló la disputa bajo el título de *Negotium otiosum*. Durante el intercambio, contrastaron sus visiones respecto a la naturaleza de los seres vivos y las relaciones de las almas con los cuerpos orgánicos. En resumidas cuentas, mientras que Stahl concibe una tajante oposición entre el mecanismo y el organismo, Leibniz concibe una continuidad que hace del último una máquina infinitamente compleja, cuyas partes son asimismo máquinas al infinito. Como señala Duchesneau, ambos coinciden en esgrimir

⁹⁸ SPE: 219.

“suposiciones metafísicas” para “elucidar los problemas relativos a la organización vital”⁹⁹. No abundaremos demasiado en esta cuestión, sino lo suficiente como para indicar que, en el caso de Stahl, la crítica a los postulados cartesianos conlleva su paradójica consecución. En Leibniz, la conservación de los logros del mecanicismo conlleva el despliegue de un animismo organicista. En ambos casos nos encontramos en la antesala del vitalismo del siglo XVIII. No obstante, será imprescindible señalar los cambios epistémicos que acontecen entre un siglo y otro.

2.5.1 – El animismo protovitalista de Stahl

Infame padre de dos de las teorías más desacreditadas de la historia de la ciencia (la de la piedra filosofal y la del flogisto), Stahl fue uno de aquellos reaccionarios que confrontaron la filosofía natural mecanicista mediante las tradiciones que ella misma buscaba exterminar: el animismo, la alquimia y las derivadas del pensamiento de Paracelso, todavía presentes en tradiciones y prácticas populares de Europa. Su *Instauratio scientiae* postula una medicina científica y religiosa dirigida contra el cartesianismo, aunque –según puede decirse con Prunelle– su pensamiento sea consecuencia del carácter inerte de la materia, dogma fundamental de la filosofía cartesiana. Debido el carácter externo de la fuerza requerida para mover una materia pasiva, Stahl habría sido el primero en denunciar la desaparición de la vida a manos de la nueva física. A principios de siglo, y en relación la teoría mecanicista del cuerpo humano, Stahl declara: “Lo que me sorprendía sobre todas las cosas era que, en esta teoría física del cuerpo humano, la *Vida* no sea nunca mencionada ni definida”¹⁰⁰. De nuevo, el concepto de alma será el responsable de vivificar la vida. Cuando toda la naturaleza está animada, el alma propia de los vivientes no está destinada a luchar contra las leyes de la naturaleza; este es el sentido prehistórico del animismo. Pero desde el advenimiento del mecanicismo y su inercia, el alma se define frente a principios de muerte que transmuta, suponiendo en un concepto todo aquello que se hurta a la experiencia mecánica de la materia: actividad, conciencia, vida.

Para el médico alemán, los fenómenos vitales tienen por causa un agente inmaterial, un alma cristiana. El organismo y el mecanismo se oponen como un reloj en hora y un reloj roto, dice Stahl. El primero es un instrumento dependiente de una planificación externa, pues sirve a un fin que no se encuentra en sí mismo. Pero el

⁹⁹ Duchesneau, 2012: 188.

¹⁰⁰ Citado en: Wolfe, 2010: 5; y en: Pichot, 1993: 455.

segundo es un mero mecanismo, lo que resta cuando el fin trascendente se evanece de su soporte material¹⁰¹. La presuposición de un *anima* toma el rol galénico de la *vis medicatrix* y explica teleológicamente el funcionamiento orgánico, pues el cuerpo es como la materia: corruptible. Pero la construcción teleológica no es suficiente; el alma ejerce una manutención activa de la organización mediante un suplemento divino en la materia. El tropo de la singularidad viviente gozará de larga vida, pero la interpretación bíblica de este principio le valdrá discusiones con Leibniz, Hoffman y Boerhaave.

2.5.2 – Leibniz y la ubicuidad de lo viviente

La postura de Leibniz es diferente y formará, para Deleuze, el principio de un particular modelo vitalista. A diferencia de Stahl, el filósofo de Hannover no opone la vida a la materia, ni el organismo al mecanismo. Dada su compleja y prolífica obra, no podremos señalar más que algunos puntos aislados. Lo que nos interesa, de nuevo, son las transacciones entre física, metafísica y “biología”, por lo que la dinámica leibniziana resulta un caso paradigmático de solidaridad teórica. Como dice M. Serres: “Para los mecanicistas, el modelo de inercia invadía *uniformemente* el dominio del viviente; en Leibniz, el modelo del viviente invade *infinitesimalmente* el dominio de lo inerte”¹⁰².

Dijimos que la física cartesiana era una teoría de la comunicación del movimiento, pero es necesario aclarar que el movimiento no aparece en la idea clara y distinta que en los *Principios* (II, §36) se hace de la substancia extensa, por ello es que Dios infunde el movimiento en la materia¹⁰³. Éste se conserva en una misma cantidad, si bien su dirección es alterada por los choques entre cuerpos y, de una manera misteriosa, por el alma. De ahí que todo lo material pueda ser explicado por las propiedades de la extensión y el movimiento de sus partes. Pero, para Leibniz, estos elementos son insuficientes y crean una dualidad insuperable entre cuerpo y movimiento. Lo que falta es un principio distinto a la extensión, una causa inextensa del movimiento: la fuerza. Al poner de manifiesto uno de los más célebres errores de la física cartesiana, Leibniz abrirá una brecha que dará lugar tanto a reformulaciones neo-mecanicistas como elaboraciones vitalistas. La constancia de la cantidad de movimiento de un cuerpo era afirmada por Descartes como el producto de la masa por la velocidad (mv), pero lo que se mantiene constante es aquello que Leibniz llamará la “fuerza viva”: el producto de la

¹⁰¹ Pichot, 1993: 458.

¹⁰² Serres, 1982: 328.

¹⁰³ Pérez Quintana, 2006: 15.

masa por el cuadrado de la velocidad (mv^2). Tomemos por ejemplo el §17 del *Discurso de metafísica*:

Es que el señor Descartes y otros muchos hábiles matemáticos han creído que la cantidad de movimiento, es decir, la velocidad multiplicada por la magnitud del móvil conviene enteramente con la fuerza motriz, o, para hablar geoméricamente, que las fuerzas están en razón compuesta de las velocidades y los cuerpos.¹⁰⁴

Sucede que lo que puede decirse de la fuerza no puede decirse de la cantidad de movimiento. La fuerza que un cuerpo consume al caer ha de ser la misma que necesita para elevarse a su altura original. Así, un cuerpo de masa 1 a una altura de valor 4 consume el mismo trabajo que un cuerpo de masa 4 a una altura de 1. El efecto y la fuerza (o trabajo) se encuentran en razón compuesta, cumpliendo la ley de igualdad entre causa y efecto. Pero no sucede lo mismo con la cantidad de movimiento. Ya Galileo había afirmado que los espacios recorridos están en proporción de la segunda potencia de los tiempos. Aunque una altura sea 4 veces mayor que la otra, la velocidad adquirida es en tal caso doble; para dar el doble de velocidad hace falta más que el doble de fuerza, de modo que una misma cantidad de fuerza puede implicar diversas cantidades de movimiento. La diferencia entre fuerza y movimiento nos lleva de la cinética a la dinámica, pero también de la física a la metafísica.

Un habitual recurso argumental de Leibniz consiste en relatar el decurso de su pensamiento. En el *Nuevo sistema...*, de 1695, podemos leer que:

Yo me había internado mucho en el país de los escolásticos cuando la matemática y los autores modernos me hicieron salir, aún muy joven, de él. Me encantó su hermosa manera de explicar mecánicamente la naturaleza y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que nada se aprende. Pero al tratar después de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que no bastaba con la consideración exclusiva de una *masa extensa* y que era preciso emplear además la noción de *fuerza*, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica. También me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso va contra el orden de las cosas.¹⁰⁵

Lo que nos interesaría comprender de la dinámica leibniziana es cómo el fundamento metafísico de la fuerza reúne la dispersión dualista, y cómo la reintroducción de estas nociones escolásticas en el corazón de la nueva física nos conduce a su concepción de vida. La situación puede ser representada mediante la alegoría en la que insiste Deleuze: el barroco como una casa de dos pisos, abajo la materia y arriba el alma, conectados por un complejo laberinto del que habrá que dar cuenta. Las fuerzas denominadas primitivas corresponden al piso superior; las derivadas, modificaciones fenoménicas de las anteriores, animan la materia. Ahora bien,

¹⁰⁴ Leibniz, 1981: 77.

¹⁰⁵ Leibniz, 1982: 460.

cada una de ellas conlleva un aspecto activo y otro pasivo. La fuerza primitiva activa es el corazón metafísico de la mónada o alma (que por comodidad tomamos aquí como equivalentes); es la fuente de espontaneidad que justifica el que el alma extraiga todo de su propio fondo. Las formas substanciales que Leibniz resucita luego de su idilio mecanicista, aquellas que dan cuenta del movimiento, concentran en la entelequia la potencia de pasar al acto cuando no existen impedimentos provenientes de su aspecto pasivo. Éste se completa con un segundo requisito: cada monada expresa el universo desde su punto de vista pero, en tanto criatura, su expresión está limitada a una zona clara. El mundo expresado, que no existe allende su expresión, es la convergencia de las series que brotan de la espontaneidad monádica, siendo lo extenso esta difusión primera, y la inercia o antitipia el límite de la convergencia¹⁰⁶. Así, la mónada como substancia simple se compone de estos dos requisitos, uno activo y otro pasivo, formando el primero la “materia primera”. La existencia concreta de la materia, y con ella el cuerpo que corresponde a cada mónada, se completa con la “materia segunda”, fundada sobre esta actividad y pasividad originales. En el nivel físico, la causa del movimiento “desciende” de la espontaneidad, y la variación del movimiento es operada por la receptividad original de la materia¹⁰⁷. La “fuerza viva” (mv^2) es la instanciación física de la potencia virtual de pasar al acto: no contiene la ley de la serie de sus estados, pero está “preñada de futuro”; contiene, a cada instante, la determinación de cómo pasar al siguiente. La fuerza derivada pasiva se instancia en la fuerza motriz, una vez que el tiempo interviene en la receptividad material que hace variar el impulso. Así, las fuerzas muertas o conatos son puntos infinitesimales o velocidades embrionarias que el ímpetu o fuerza viva integra como una línea que los recorre. Al chocar dos balones igualmente inflados y a la misma velocidad, primero se comprimen y reducen su movimiento, para después extenderse y separarse. Luego de alcanzar momentáneamente el reposo, es la fuerza elástica la que los impulsa a alejarse. Esa fuerza está contenida en ellos y no es recibida de afuera. Al perder el movimiento pero conservar la fuerza, la continuidad se conjuga con el reposo y el cambio de dirección a través de todos los grados intermedios de movimiento, al punto que el propio reposo no es la ausencia de movimiento sino un movimiento mínimo. La aplicación del cálculo infinitesimal permite integrar estos estados de mínimo reposo en el movimiento que la fuerza elástica rehace. Así, las fuerzas monádicas activas forman fuerzas pasivas materiales, y la fuerza elástica de los cuerpos es la expresión de la fuerza compresiva que, como segundo requisito, se ejerce

¹⁰⁶ EF: 337.

¹⁰⁷ En EF: 337, Deleuze se refiere al parágrafo 30 de la primera parte de *Teodicea*.

sobre la materia. Aquí se instancia también la crítica al rígido universo cartesiano que procede por saltos repentinos entre un estado y otro.

Esquemáticamente, hemos planteado la arquitectura de las fuerzas. Ello permite a Leibniz criticar y mantener el mecanicismo. El piso superior fundamenta el movimiento, pero en el piso inferior todo se explica mecánicamente mediante los ímpetus y conatos. La substancia creada no recibe la fuerza de actuar, sólo los “límites y determinaciones de su impulso o sea la fuerza de actuar ya preexistente”¹⁰⁸. Indivisible y transfenoménica, la fuerza es una forma substancial metafísica que vuelve innecesario el recurso a Dios que tanto Newton como Descartes necesitaban para dar cuenta de la marcha del mundo. Son las formas substanciales las que “vivifican” las substancias corpóreas con una actividad espontánea; de allí que la dinámica distinga la fuerza de los fenómenos que ella funda: cuerpo, materia, movimiento, extensión, espacio. Las formas substanciales permiten a Leibniz superar la contraposición que Descartes había rígidamente establecido entre alma y cuerpo, o entre hombres y animales, abriendo paso a una posible continuidad. Como se afirma en *La reforma de la filosofía primera y la noción de substancia*, de 1694, la correcta comprensión de la noción de fuerza arroja luz sobre la verdadera noción de substancia y, con ello, sobre la unión del alma y el cuerpo. La potencia de los escolásticos, dice allí Leibniz:

(...) no es más que la posibilidad próxima de actuar pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate ajeno. Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o entequeia que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos. Esto puede ilustrarse con los ejemplos de un peso colgado, que mantiene tensa la cuerda que lo sostiene, o de un arco tendido. Pero aunque la gravedad o la fuerza elástica pueden y deben explicarse mecánicamente por el movimiento del éter, sin embargo la razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación. Esta fuerza es inherente a todo cuerpo pero por el choque mismo de los cuerpos se ve diversamente limitada y estorbada en la naturaleza. Y digo que esta potencia de actuar es inherente a toda substancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia substancia corpórea (lo mismo que la substancia espiritual) jamás cesa de actuar.¹⁰⁹

Rehabilitadas las formas substanciales mediante la noción de fuerza, Leibniz concibe en ellas “algo análogo al sentir y al apetito”. Así, en su aspecto metafísico, la fuerza es fuerza de sentir y desear; mientras que en el plano físico es fuerza de actuar y padecer. Las explicaciones naturales conllevan entonces dos vías, cada una con beneficios y contrariedades: mientras las causas finales reinan en el piso superior, las eficientes lo hacen en el inferior. “[M]e parece –dice Leibniz en el §21 del *Discurso*– que muchos efectos de la naturaleza se pueden demostrar de un modo doble, a saber,

¹⁰⁸ Leibniz, 1982: 458.

¹⁰⁹ *Ibid.*: 457.

por la consideración de la causa eficiente, y además, aparte de esto, por la consideración de la causa final”. Y a continuación, en el §22:

Una y otra cosa son buenas; una y otra pueden ser útiles, no sólo para admirar el artificio del gran operario, sino también para descubrir algo útil en la física y en la medicina. (...) [E]ncuentro que la vía de las causas eficientes, que es más profunda, en efecto, y en algún sentido más inmediata y a priori, es en cambio bastante difícil cuando se llega al detalle, y creo que nuestros filósofos están, la mayoría de las veces, todavía muy lejos de ella. Pero la vía de las finales es más fácil y no deja de servir con frecuencia para adivinar verdades importantes y útiles, que habrá que buscar mucho tiempo por otro método más físico; de lo cual la anatomía puede proporcionar ejemplos considerables.¹¹⁰

Pero, ¿en qué medida esta operación metafísica que fundamenta las fuerzas físicas recurre a la noción de vida? El recurso a la “fuerza viva” es sólo nominal y expresa el hecho, más profundo, de que, para Leibniz, todo está vivo; todo está animado o dotado de un alma potente. Es aquí donde las investigaciones “biológicas” contemporáneas a Leibniz empapan sus conceptos, a su vez que otorgan un criterio para diferenciar esta etapa animista del vitalismo francés del siglo XVIII. El *Nuevo sistema...* hace referencia a las investigaciones de Swammerdam, Malpighi y Loewenhoeck para afirmar la ubicuidad e inmortalidad de lo viviente. La tesis del preformismo conviene a Leibniz en la medida en que las fuerzas materiales no hacen más que desplegar algo que sólo puede estar incluido infinitesimalmente en un punto inmaterial. Debemos imaginar el entusiasmo y la sorpresa que los primeros microscopios ofrecieron al ojo humano al descubrir infinidad de organismos en cada porción de materia. Como dice Deleuze en *El pliegue*, hay una afinidad de la materia con la vida, y no podremos insistir en ella lo suficiente, pues cumple un rol decisivo en la empresa leibniziana de armonizar el mecanicismo animado y las causas finales. Si bien no podemos detenernos en la compleja génesis del cuerpo en la obra del filósofo alemán, intentemos finalizar este resumen explicando qué sentido adquiere en ella la palabra “vitalismo”.

Quizás ninguna de las intuiciones leibnizianas sea tan extraña a nuestros ojos como aquella según la que hay tantos vivientes como partes de la materia inorgánica¹¹¹. En efecto, forma parte de nuestro sentido común el concebir los vivientes como formados por partes no vivientes, de donde su número ha de ser necesariamente inferior. Pero dado que la ontología de Leibniz se fundamenta en las formas substanciales o almas, a las que les corresponde un cuerpo como correlato de la zona del universo claramente expresada, la actividad original está del lado del viviente, mientras que las masas o agregados materiales advienen como un colectivo de organismos. Además de

¹¹⁰ Leibniz, 1981: 84.

¹¹¹ PLB: 19. Deleuze refiere a “*Lettre a Arnauld*, septiembre de 1687 (pág. 118)”.

las fuerzas elásticas que conforman el continuo de la materia, se encuentran las fuerzas plásticas. Mientras que las primeras adquieren su determinación del exterior, las segundas, en virtud de la preformación, tienen una determinación interna producto de la unidad con la que las almas sintetizan las influencias que limitan su actividad. Aquí encontramos la idea que mencionábamos más arriba, a propósito de la disputa con Stahl. Los organismos son máquinas más perfectas que nuestros mecanismos, pues cada una de sus partes es, a su vez, otra máquina, y así al infinito. Como dice Deleuze, es la misma materia la que es orgánica o inorgánica; sin embargo:

Diríase que entre lo orgánico y lo inorgánico hay una diferencia de vector, yendo lo segundo hacia masas cada vez más grandes en las que actúan mecanismos estadísticos, y lo primero hacia masas cada vez más pequeñas y polarizadas en las que se ejercen una maquinaria individuante, una individuación interna.¹¹²

Esta individuación depende de la unidad interior del alma. Lo inorgánico abarca el medio exterior, el estanque lleno de peces, mientras que lo orgánico es el medio interior, el cuerpo del pez, que sirve a su vez de medio exterior para otros vivientes. Para Leibniz, “los miembros de un cuerpo vivo están llenos de otros seres vivientes”¹¹³. Así, en palabras de Deleuze:

Las fuerzas plásticas de la materia actúan sobre las masas, pero las someten a unidades reales que ellas mismas suponen. Realizan la síntesis orgánica, pero suponen el alma como unidad de la síntesis, o como «principio inmaterial de vida». Sólo ahí un animismo se une al organicismo, desde el punto de vista de la unidad pura o de la unión, independientemente de toda acción causal. En cualquier caso, los organismos no tendrían por su cuenta el poder causal de plegarse hasta el infinito, y de subsistir en la ceniza, sin las almas-unidades de las que son inseparables, y que son inseparables de ellos.¹¹⁴

Si queremos nombrar la ubicuidad de lo viviente en Leibniz mediante el nombre de vitalismo, debemos adjuntar las categorías de animismo y organicismo, de las que la vida incluso dependería. Si bien “todo está vivo” y “todo siente y actúa”; sólo podría hablarse de un vitalismo en sentido lato, pues depende estrictamente de una posición animista, donde el alma o forma substancial es lo que anima la vida.

2.6 - El organismo y el cambio de episteme

Ahora bien, si hemos indicado las falencias del cartesianismo, así como las críticas de Leibniz, debemos reconocer que ellas constituyen sólo un nivel de análisis, pues no explicarían la robusta permanencia del pensamiento mecanicista a lo largo de la historia. Sucede como si todas las inconsistencias de Descartes no lo alejaran ni un

¹¹² *Ibid.*: 17.

¹¹³ Leibniz, 2005: 65.

¹¹⁴ PLB: 21.

ápice del lugar privilegiado que ocupa en el reparto del sentido común. Señalar los problemas irresueltos por la teoría cartesiana puede ser útil para seguir los debates que promueven la creación de nuevos conceptos. Pero al acecho del origen de un nuevo pensamiento o paradigma, el de lo vivo, es epistemológicamente peligroso suponer que su dominio se encontraba ya dado, aunque ocluido por la torpeza mecanicista. Esta precaución será puesta de manifiesto sobre todo por Foucault, quien dirá que “una ciencia nunca puede nacer de la ausencia de otra”¹¹⁵. En este sentido, la “reacción anticartesiana” de Leibniz y Spinoza pertenece a una formación histórica, pero el vitalismo a otra.

Como es sabido, uno de los principales problemas que aborda Foucault en *Las palabras y las cosas* es esta mutación del saber que acontece entre la formación clásica del siglo XVII y la aparición de las “ciencias del hombre” durante el XIX. Al comienzo del quinto capítulo de esta obra, Foucault afirma que entre el siglo XVII y el XVIII una nueva curiosidad amplió las ciencias de la vida. Sin embargo, su intención es la de complejizar el relato tradicional. En el primer apartado, titulado: Lo que dicen los historiadores, podemos leer lo siguiente:

El mecanicismo cartesiano, que después se convirtió en un obstáculo, fue en un principio como el instrumento de una transferencia habría conducido, un poco a pesar de sí mismo, de la racionalidad mecánica al descubrimiento de esa otra racionalidad que es la de lo vivo. [...]

En el registro de las manifestaciones, los historiadores señalan en seguida las formas variadas que tomarán estas nuevas ciencias de la vida (...). Primero fueron mecanicistas, bajo influencia de Descartes, y justo hasta fines del siglo XVII; (...) pero todo a lo largo del siglo XVIII, los temas vitalistas habrían tomado o retomado su privilegio para formularse al fin en una teoría unitaria –este “vitalismo” que profesaron, en formas un tanto diferentes, Bordeu y Barthez en Montpellier, Blumenbach en Alemania, Diderot y después Bichat en París.¹¹⁶

Pero las cosas no son tan simples, dirá Foucault. Tanto el título del apartado como la conjugación del condicional nos advierten sobre el anacronismo que supone retroyectar hacia el siglo XVIII un relato de las ciencias de la vida. La razón de ello radica en que, para entonces, “la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja constituida por la *historia natural*”¹¹⁷. En este sentido, el vitalismo no sería la causa del descubrimiento de una nueva racionalidad, sino uno de tantos “efectos superficiales de estos acontecimientos arqueológicos”¹¹⁸ que marcan la ruptura epistémica.

En su libro sobre Foucault, Deleuze nos provee un sucinto pero fiel resumen de este trayecto. La episteme clásica –condición de posibilidad de la historia natural de los

¹¹⁵ Foucault, 2002:129.

¹¹⁶ *Ibid.*: 127.

¹¹⁷ *Ibid.*: 128.

¹¹⁸ *Ibid.*: 228.

siglos XVII y XVIII– encuentra su medio en el elemento de la representación. Es allí que se articula la posibilidad de ver lo que es susceptible de ser dicho y viceversa. Dada esta pertenencia común de las cosas y el lenguaje, la historia natural llevará adelante un esfuerzo por reducir la distancia entre ambos y “llevar el lenguaje lo más cerca posible de la mirada”¹¹⁹. Definida por su campo de visibilidad, la historia natural tiene por objeto extensiones: superficies y líneas que recorren los seres observados, delineando según su forma y cantidad las estructuras de designación. Allí donde se filtra lo visible, los seres emergen a la luz en un sistema continuo de identidades y diferencias. En este sentido, la representación es desplegable al infinito, y el “carácter” es aquella estructura que designa el nombre común de la heterogeneidad de los vivientes. El análisis del carácter es diferencial, pues sea éste animal o vegetal, provenga de una aproximación metódica o sistemática, su análisis de identidades y diferencias supone que toda designación se hace “de acuerdo con una cierta relación con todas las otras designaciones posibles”. Este dominio de empiricidad, como lo llamará Foucault, es el “mundo de la representación infinita”¹²⁰ que surge del encuentro entre las fuerzas *en* el hombre (imaginación, voluntad, etc.) y las fuerzas de elevación al infinito provenientes del “afuera” (concepto que Foucault toma prestado de Blanchot). Este encuentro compone, en el siglo XVII, la forma-Dios a partir de la cual no sólo el hombre y los seres, sino también los atributos divinos, se definirán por limitación. En este contexto, el objeto de cualquier investigación es aquel capaz de ser desplegado al infinito, aquel que “no es infinito de por sí, pero que no por ello deja de ser desarrollable al infinito, pasando así a formar parte de (...) un continuo prolongable”¹²¹.

Si bien el concepto de organización existía ya en el siglo XVII, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII una mutación quebrará el continuo de las series desplegables para revelar una profundidad irreductible. Vimos que el organismo era objeto de disputa entre Stahl y Leibniz. Para Leibniz, una continuidad infinita sembraba organismos por doquier, fundando incluso la continuidad del universo. Stahl, sin embargo, prestará a la posteridad dos *topos* que sugieren mejor la dirección del cambio: el del organismo como una armonía resultante de una fuerza activa, y el de una diferencia entre el exterior observable y un interior que aloja el misterioso principio anímico¹²². En la medida en que su protesta contra el mecanicismo es retomada en

¹¹⁹ *Ibid.*: 133.

¹²⁰ F: 161

¹²¹ *Ibid.*: 161

¹²² Pichot, 1993: 453.

Montpellier, pero despojada de sus significantes piadosos y ajustada a nuevos criterios de cientificidad, la profundidad insondable del organismo trastocará el orden entre lo visible y lo invisible en el dominio del saber.

Jacob retoma el esquema foucaultiano al sugerir que el éxito de la taxonomía clásica se debe a haber establecido un “orden dentro del caos de las formas visibles”¹²³. Coincide también al ubicar el umbral de paso en las relaciones entre el órgano y la función: la búsqueda de generalidades por parte de la historia natural se abandonará por una anatomía comparada que analiza las relaciones internas entre elementos visibles. Cuvier, emblema de esta nueva empiricidad, ya no verá la importancia de una función vital (digestión, respiración, etc.) según la preponderancia de un órgano, sino que entenderá la preponderancia de unos órganos comunes según la jerarquizada importancia de las funciones vitales¹²⁴.

Tal sería el camino quebrado que nos lleva del alma a la fuerza vital; de la visión unificada de la Filosofía natural clásica a las ciencias especializadas del siglo XIX. Es cierto que la ciencia iluminista se presenta como la consecución coherente de la Revolución científica, pero sus mutaciones son incalculables sin el rodeo que el saber necesitó para sortear la crítica escéptica de mediados del XVIII. Hay, ciertamente, un gran orden y coherencia en lo que el siglo XVIII hereda: los seres vivos se ajustan a la clasificación linneana; en concordancia con la física, el mecanicismo es el paradigma normal de la fisiología; la preformación explica la generación de los seres: todo ha sido dispuesto armónicamente por Dios¹²⁵. Pero para que la finitud se vuelva constitutiva y el despliegue infinito se sustituya por la interioridad del pliegue orgánico, es necesario que la representación se desplome bajo un peso insoportable. La imaginación bastaba para completar los lugares que la representación dejaba vacantes y así salvar el continuo, garantía de la representación. Pero Hume hizo del problema de la causalidad:

(...) un caso de interrogación general acerca de las semejanzas, [y] Kant, al aislar la causalidad, invierte la cuestión: allí donde se trataba de establecer las relaciones de identidad y de distinción sobre el fondo continuo de las similitudes, hace aparecer el problema inverso de la síntesis de lo diverso. De golpe, la cuestión crítica se remite del concepto al juicio, de la existencia del género (obtenida por el análisis de las representaciones) a la posibilidad de ligar entre ellas las representaciones (...).¹²⁶

Es en esta época, cuando el ser ya no se da sin ruptura a la representación, que la Vida adquiere autonomía respecto a las rendijas de la clasificación. Las filosofías críticas y las filosofías de la vida se encontrarán, para Foucault, como lados

¹²³ Jacob, 1999: 76.

¹²⁴ Foucault, 2002: 224.

¹²⁵ Porter, 2008: 397.

¹²⁶ Foucault, 2002: 162.

complementarios de una disputa por ocupar el surco que emerge “allí donde se acalla la plenitud clásica del ser”. Pues el ser que cae fuera de la representación no cesa de ser indagado por un rodeo que buscará “del otro lado de la representación, el ser mismo de lo representado”. En este sentido, dice Foucault, la Crítica no resucita una metafísica sin abrir la posibilidad de pensarla de otra manera, como la interrogación de “la fuente y el origen” de la representación. El acontecimiento subterráneo de finales del siglo XVIII “permite así estas filosofías de la Vida, de la Voluntad, de la Palabra, que el siglo XIX va a desplegar en el surco de la crítica”. Hay una homología entre las tentativas de reconstruir un “campo epistemológico unitario” y la irreductible especificidad de la vida que persigue y limita esta posibilidad¹²⁷.

Tal como la emergencia del concepto de vida orgánica prepara el advenimiento de la biología y el abandono de la historia natural, también el trabajo y el lenguaje emergen como fuerzas trascendentales cuya finitud transforma el análisis de las riquezas en economía política y la gramática general en lingüística. En cada caso, dirá Deleuze, estas fuerzas “se liberan de la cualidad para abrir algo incalificable, imposible de representar, que es la muerte en la vida, pero también la pena y la fatiga en el trabajo, el tartamudeo o la afasia en el lenguaje”¹²⁸. En el “esfuerzo incesante de la vida”, los límites de la representación liberan un nuevo “espacio de empiricidades” donde no hay papel para la visibilidad, pues el lazo entre los elementos de la organización ya no posee identidad más que en relación con las funciones que asegura. La organización es el nuevo fundamento de las taxonomías según cuatro maneras precisadas por Foucault. Primero, una jerarquía de caracteres que establece funciones esenciales y “relaciones de importancia que no surgen sólo de la descripción”. Ello conduce, en segundo lugar, a que el concepto de función devenga la razón oculta de la complejidad visible del organismo: la frecuencia de un carácter, como dijimos a propósito de Cuvier, depende de la importancia de la función, no al revés. El tercer aspecto concierne a la noción de Vida, indispensable para “apresar, en la profundidad del cuerpo, las relaciones que ligan los órganos”. Por último, la centralidad que adquiere la noción de organismo viene a fundamentar una “radicalización de la partición entre lo inorgánico y lo orgánico”¹²⁹. La organización ya no es un carácter entre otros, sino la forma misma de lo vivo; todo está dispuesto para una concepción moderna de la muerte, tal como aparecerá en Bichat: una lucha de fuerzas opuestas que justifica el recorte biológico de un dominio del saber. Si

¹²⁷ *Ibid.*: 238.

¹²⁸ F: 164.

¹²⁹ Foucault, 2002: 227.

Deleuze, al dar cuenta de este esquema foucaultiano, prioriza el caso de la biología, es porque, según él, ella revela algo de la propia filosofía de Foucault:

Sólo hay ser porque hay vida... La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres... pero esta ontología no desvela tanto el fundamento de los seres como aquello que hace que durante un instante tenga una forma precaria.¹³⁰

Ahora bien, podríamos discutir si el vitalismo es causa o efecto de esta nueva episteme organicista. Lo que es claro, sin embargo, es que aquél “descarrío” vitalista es índice de un cambio fundamental.

2.7 - El ‘principio vital’ de Barthez a Claude Bernard

Si el organismo es el concepto que cristaliza esta reconfiguración epistémica a la que hemos hecho referencia, debemos notar la importancia de la pregunta vitalista por la razón de la organización.

Según relata Prunelle en su *Eloge funèbre de Charles-Louis Dumas*, para 1782, año en el que el joven Dumas llega de Lyon, la época dorada del vitalismo había ya acontecido hacia la mitad del siglo. Al comienzo de la línea se encuentra Sauvages (1706-1767), el primer médico en crear una nosología metódica, criticar al mecanicista Boerhaave y adoptar las ideas animistas de Stahl. En este sentido, el vitalismo francés surge de la importación de un problema alemán, aunque rasgos del empirismo inglés informen también la trama. Para mediados de siglo, Bordeu (1722-1776) había mostrado la importancia del sistema nervioso en la “economía animal”, proponiendo la facultad sensible como exclusiva de lo viviente. Al demostrar que las glándulas no secretan sus productos por compresión mecánica, asestó un importante golpe a las explicaciones mecanicistas. Hacia las últimas décadas del XVIII, Barthez (1734-1806), a quien Dumas alude sin nombrar, proponía la hipótesis del “principio vital”. Sus obligaciones, no obstante, lo mantenían lejos de su ciudad natal. De allí que en la Montpellier finisecular, la ciencia médica se componía de experiencias sueltas que ninguna teoría lograba unificar¹³¹. Podríamos decir que, más que una doctrina, el vitalismo constituía entonces una orientación cuya coherencia carecía todavía de nombre. En este sentido, cabe señalar que no era la única: el animismo de Stahl vía Sauvages, el mecanicismo de Fizes y la influencia del principio de irritabilidad de la materia viviente de Haller constituían un entramado sin límites tajantes.

¹³⁰ *Ibid.*: 272.

¹³¹ Prunelle, 1814: 9-11.

Luego de la etapa animista en la que Stahl instauro la protesta del vitalismo, la concepción de la fuerza vital pasó a ser el centro de un debate con Boerhaave. El fondo estaba dispuesto por el físico escocés J. Brown, quien en 1780 definiría la vida por la excitabilidad. Ahora bien, nos internamos en el centro del problema al sopesar los compromisos de esta definición, pues como señalan numerosos historiadores, el modelo newtoniano de la fuerza gravitacional provee una matriz de inteligibilidad de amplio espectro. Tal como la gravedad puede ser descripta pero no definida, numerosas fuerzas desfilan para ocupar algún lugar de privilegio explicativo: fuerzas de atracción, afinidades materiales y, sobre todo, fuerzas vitales cuyo producto, la organización, es ya una evidencia frente al reino inorgánico. Es por esta razón que Canguilhem dirá que todos los vitalistas del siglo XVIII son newtonianos: no recurren a un paradigma extracientífico para dar cuenta de unas fuerzas que la ciencia misma no puede medir¹³². Si la controversia alrededor de las definiciones de vida y materia fue un verdadero problema durante el siglo XVIII, sus presupuestos deberían poder ser rastreados tanto en autores vitalistas como en sus oponentes. El sentido común revelaría aquél dominio de empiricidad donde lo que hay que explicar es la vida, aunque los medios para ello difieran. Así, el mecanicismo no impide a Boerhaave llamar “espíritu de la vida” a la secreción cerebral que baña los nervios, ni afirmarlo como el lugar de las acciones del alma. Haller, su discípulo, introduce la irritabilidad y la declara una fuerza innata pero material. Las fuerzas ocultas pululan de ambos lados (galvanismo, magnetismo) y es la noción de lo material lo que divide las aguas. El consenso orgánico sobre la vida no impide que su propia controversia se encamine a pensar la línea que separa lo vivo de lo inerte. Entre el vitalismo y el mecanicismo emerge una hueste de fuerzas, y la vida se debate un lugar exclusivo u ordinario en el reino material.

Por eso, ¿hay acaso definición de lo inmaterial? La herencia clásica es el dualismo, la diferencia substancial entre alma y cuerpo que el mecanicismo cartesiano todavía carga. En este sentido, la definición de Dumas asocia el alma al ejercicio intelectual, pero se enfoca en una vida que, por ser una fuerza, es desplazada del ámbito consciente. A partir de esta triangulación entre cuerpo, alma y vida, el vitalismo gana tanta capacidad heurística como ambigüedad ontológica. Bordeu afirmaría que el principio vital es independiente del cuerpo organizado, pero Barthez dejó abierta la cuestión, afirmando la armonía preestablecida que el organismo supone, pero

¹³² Canguilhem, 1976: 184.

asumiendo posiciones contradictorias en cuanto a su valoración ontológica o heurística¹³³.

La afinidad del vitalismo con el origen de la biología se encuentra aquí, una vez que la organización inherente a los seres vivos permite recortar un campo del saber. A principios del siglo XIX, prácticamente en un mismo momento, los nombres de “vitalismo” y “biología” emergen, coronando la visibilidad de unas prácticas que suponen el dato de “la vida” o lo animado. No podemos detallar los aspectos que habrían llevado tanto a Lamarck como a Trevinarius a crear la noción de “biología”, pero podemos suponer que la unidad del mundo viviente frente a la materia bruta ya jugaba un papel principal.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, las combinaciones corpusculares de la mecánica newtoniana y las fuerzas internas de la dinámica de Leibniz abrían el camino para el estudio de las estructuras ocultas de la materia. En la segunda mitad, la exterioridad manifiesta de las formas de describir y clasificar cedía paso a un novedoso interés por las estructuras internas de las organizaciones¹³⁴; de allí que una visión de conjunto de las ciencias biológicas y médicas durante el siglo XIX requiera de un esbozo de la química del mismo periodo. La oposición vitalista a la física es clara, en tanto ésta permanece rígida y mecanicista. Pero el caso de la química es un tanto más complejo, pues implica una suerte de energética, un interés por los principios activos e intensos de la materia. Ya Stahl otorgaba suma importancia a los procesos de fermentación y putrefacción controlados por el alma. Y Sauvages, basado en este modelo, afirmaba que las facultades del cuerpo son equivalentes a las propiedades de la materia en general (gravedad, elasticidad, atracción) pero que dentro del organismo se producen procesos restringidos a los seres vivos¹³⁵. Bichat, por su parte, admitió explícitamente a la química como modelo, negándose, al mismo tiempo, a reducir los tejidos vivos a sus constitutivos moleculares. Hacia finales de siglo XVIII, la razón de la organización, aún si era nombrada por Lamarck o Barthez como un “principio vital”, se constituía en un principio trascendental y no necesariamente metafísico.

Para esta época, la preformación y la epigénesis todavía estaban en disputa, de allí la búsqueda de “moléculas orgánicas” que, a imagen de la química, expliquen la producción viviente. El “molde interno” de Buffon se ubica en este esquema y, en 1760, Diderot sostiene que los spinozistas modernos son aquellos para quienes la materia es

¹³³ Waise, Amaral & Alfonso-Goldfarb, 2011: 14.

¹³⁴ Bernhardt, 1976: 383.

¹³⁵ Wolfe, 2010: 10.

sensible, “cosa que demuestran a través del desarrollo del huevo, cuerpo inerte que, con el único instrumento del calor gradual, pasa al estado de ser que siente y vive”¹³⁶. Cerca del corazón salvaje de la materia, la intensidad y la vida se debaten una productividad desbordante. Pero todo ello se sistematizaría en los comienzos del siglo XIX, cuando las investigaciones de Lavoisier sobre la energética de la “máquina animal” comiencen a ser tenidas en cuenta. A pesar de este nombre eminentemente mecanicista, Lavoisier hizo suya la distinción entre seres orgánicos e inorgánicos, y realizó investigaciones sobre los primeros que no dependían de consideraciones anatómicas sobre sus órganos (caso de la respiración, hacia 1777). Así respondió al “problema de la sistematización de las reacciones físico-químicas que observaba mediante la concepción de una unidad funcional del ser viviente”. Para finales de siglo, se determinó un “punto de paso (...) entre la química de vanguardia y el programa de la nueva biología: el organismo viviente iba a ser reconocido como esencialmente obligado a regular sus intercambios con el exterior mediante una exacta coordinación de funciones”¹³⁷. La fisiología dejaba entonces el modelo mecánico de la anatomía y la unidad del organismo daba la pauta de la relación de las funciones y tareas. La vida era ya la enemiga del desorden, pero su relación con la materia no dejaría de ser problematizada.

Un claro ejemplo de la evidencia y ambigüedad del dominio de lo vivo puede ser encontrado en la *Crítica del juicio* [CDJ] (1790) de Kant, donde un análisis general del organismo pone el acento en el problema de la reproducción, aquello que ya Fontanelle señalaba al decir que un animal puede producir otro, mientras que un reloj no. Del complejo análisis kantiano podemos rescatar la imposibilidad de explicar mecánicamente el carácter intencional de la organización. Adelantado una década a su nacimiento, podría decirse que para Kant, en biología, el método consiste en subordinar el mecanicismo a la teleología. Pero las nociones teleológicas funcionan como instrumentos heurísticos para analizar los organismos, y toda la sutileza del filósofo de Königsberg descansa en el límite que dibuja la analogía del *como sí*; pues si la investigación de los seres vivos presupone una estructura adaptada a los procesos intencionales de nutrición, crecimiento, reproducción, etc., estos mismos procesos deben ser mecánicamente explicados. En Kant, la teleología determina el objeto, pero las explicaciones son siempre mecánicas. El organismo se presenta como una causalidad recíproca, causa de las partes que causan el todo; pero tal noción no se afirma de la naturaleza más que como un horizonte regulativo del conocimiento (CDJ §61). En este

¹³⁶ Diderot, 2010: 73.

¹³⁷ Bernhardt, 1976: 383-384.

sentido, el vitalismo de Kant también es heurístico, y encuentra la evidencia de la teleología vital en la concordancia de la posibilidad del conocimiento y su objeto.

Una concepción acaso más substancial puede ser encontrada en Bichat, en quien se evidencia la confluencia de la inspiración animista de Stahl y la experimental de Newton. La vida, para Bichat, se enfrenta a la violencia de los estímulos externos y a las fuerzas físicas que minan desde dentro al organismo. Entre la oposición del medio y la resistencia activa del cuerpo viviente, la vida se afirma como una fuerza finita cuyos grados de vitalidad parecen susceptibles de ser medidos o, al menos, comparados: la vitalidad potencial del infante es claramente superior a la del anciano. Sin embargo, Bichat no detalla la naturaleza del principio vital. Siguiendo el modelo newtoniano, afirma que no puede definirse ni conocerse, pero sí observarse y experimentar. Ahora bien, como señala Pichot, la irregularidad de las leyes vitales dispensan a Bichat de la necesidad de investigar sus principios explicativos, pero también dificultan la posibilidad de establecer –tal como se proponía– una fisiología científica¹³⁸. Por un lado, esta variabilidad vuelve imposible cualquier matematización de sus leyes, y lo propio sucede con los métodos físico-químicos. Se afirma entonces la singularidad del estudio de la vida según sus propias características, pero el modelo físico sigue presente como un horizonte de validación epistémica.

Bichat distinguirá entre la vida orgánica, regida por el principio vital, y la vida animal o de relación, dependiente del alma (o mente) situada en el cerebro. El modelo aristotélico/platónico de la tripartición del alma sigue vigente, pues la vida se distingue según una facultad nutritiva, otra motriz y otra consciente. En esto, Bichat continúa la bifurcación que Barthez había operado al separar el alma racional del principio vital. El vasto dominio que se revela entonces como campo empírico es el de los movimientos involuntarios, todo aquello que nuestro cuerpo realiza sin nuestro conocimiento. Identificando la vida con la sensibilidad y la contractibilidad, Bichat se propone una fisiología vitalista. A diferencia de Haller, ésta sí postula la exclusividad de las leyes vitales frente a las físicas, aunque lo no-físico tampoco pertenece a un dominio sobrenatural. Para Bichat, las propiedades vitales son a la fisiología lo que las propiedades materiales a la física. Esta analogía empujaría aún más la singularidad de la vida, pues tanto su variabilidad como su compleja relación con los fenómenos

¹³⁸ Pichot, 1993: 524-526

patológicos impiden, para Pichot, que la fisiología de Bichat alcance el estatus científico; algo que recién llegaría con Cl. Bernard¹³⁹.

Sugerimos ya la importancia de Cuvier para la determinación de funciones y planos de organización, para la inauguración de un punto de vista funcional y fisiológico que denuncia la ilusión de la serie animal descendente y defiende la individualidad funcional de cada especie. Si no hemos diferenciado médicos de biólogos es porque la medicina a menudo oscila entre la ciencia y la técnica. Con Bernard, el carácter científico del paradigma biológico se afirma mediante la creación de la “medicina experimental” gracias al concepto de “medio interno”. De un enfoque anatomoclínico que entiende las enfermedades como esencias nosológicas, Bernard da paso a una medicina experimental identificada con la fisiología. Esta identidad es posible gracias a la idea legada por Magendie y Comte, según la cual las leyes de la salud pueden ser halladas actuando sobre la enfermedad. De una clasificación casi botánica de las enfermedades puras, que eran a un órgano como la forma a la materia¹⁴⁰, la misma anatomoclínica fue forjando una etiología de los fenómenos patológicos que pudo desarrollar las correlaciones signo-lesión, asociando funciones e interviniendo cada vez más activamente. Así Bernard, discípulo del mecanicista escéptico y empirista Magendie, da un paso más allá de la ciega experimentación al buscar las relaciones entre las funciones vitales y las causas de sus perturbaciones, valiéndose de un método que supone la continuidad de una variación cuantitativa entre los fenómenos normales y patológicos. Según Bernhardt, Magendie trabajaba sin hipótesis directivas ni teorías para experimentar la especificidad de la vida. Bichat rectificó esto último, pero Comte pondría de manifiesto dos dificultades para seguir su camino: el que la perturbación desnaturalice las funciones estudiadas, y la inutilidad del proceder analítico dentro del “consenso universal del conjunto del organismo”. Sería Bernard quien las supere descubriendo la necesidad de un método específico: ni físico, ni químico, ni anatomodeductivo.

Sucede que la polivalencia y la complementariedad de los órganos revelaron a Bernard la insuficiencia de una deducción anatómica de las funciones. Se instancia así una compleja interdependencia, oculta a la observación pero revelable a la experiencia. Esta interdependencia funcional se pone al servicio del “consenso” de la totalidad orgánica, mayor a la suma de sus partes. La perturbación experimental revela, por defecto, la ley fisiológica, pero las variaciones del equilibrio vital tienen por condición

¹³⁹ *Ibid.*: 562.

¹⁴⁰ Bernhardt, 1976: 405.

la totalidad donde se distribuye el trabajo de las funciones vitales. Más allá y más acá de los límites de la función normal, un determinismo físico-químico prescribe las concatenaciones funcionales del consenso orgánico. El concepto de regulación planteado por Lavoisier se extiende ahora a todas las funciones fisiológicas, que mantienen una parte relativamente autónoma, pero otra vinculada a la unidad profunda del organismo. Los dos principales órdenes estudiados por Bernard, las secreciones digestivas y el sistema nervioso, se revelan como claros casos de sistemas que mantienen un equilibrio interior sustraído al medio externo. Es así como surge, en 1857, el concepto de “medio interno”, uniendo el análisis experimental con el supuesto de la unidad orgánica, luego denominada homeostática. Algunos años después, Bernard publica la *Introducción a la medicina experimental*, de donde podemos extraer algunos pasajes para ilustrar la especificidad de su posición.

Bernard no es el primero en aplicar la fisiología a la medicina. Pero su método diferencia medicina experimental de observación al “descender al interior del organismo y (...) encontrar el medio de modificar y de dirigir, hasta cierto punto, los resortes ocultos de la máquina viviente”¹⁴¹. La medicina de observación excluye la intervención activa, pero todo médico que experimenta los efectos de los medicamentos en sus pacientes se encuentra ya en una etapa empírica más que observacional.

Pero para que esta acción del médico experimentador salga del empirismo y merezca el nombre de Ciencia, es preciso que esté fundada en el conocimiento de las leyes que rigen las acciones vitales en el medio interior del organismo, tanto en estado sano como en el patológico. La base científica de la Medicina experimental es la fisiología (...).¹⁴²

Sin embargo, “en el estado actual de la ciencia biológica, nadie podría tener la pretensión de explicar completamente la patología por la fisiología; es preciso tender a ello, porque ésta es la vía científica”¹⁴³. En este camino heurístico, la medicina tiende a la ciencia, pero mantiene todavía algo de su arte interpretativo. Lo importante, no obstante, es un horizonte que limita el sentido de sus correlaciones entre la compleja patología y la más sencilla fisiología. Nada hay en las enfermedades que no pueda ser explicado fisiológicamente, dirá Bernard¹⁴⁴. En este sentido, el horizonte de la medicina experimental abraza el determinismo y critica a quienes admiten:

(...) que los fenómenos de los seres vivientes están regidos por fuerzas vitales misteriosas (...); la vida no es más que una palabra que significa ignorancia, y cuando calificamos a un fenómeno

¹⁴¹ Bernard, 1944: 351.

¹⁴² *Ibid.*: 352.

¹⁴³ *Ibid.*: 353-354.

¹⁴⁴ *Ibid.*: 356.

de *vital*, esto equivale a decir que es un fenómeno del cual ignoramos la causa próxima (...). La vida (...) no puede servir de explicación para nada.¹⁴⁵

Ahora bien, ¿por qué entonces calificamos a Bernard de vitalista? Este problema condensa la particularidad de su posición. En principio, “todas las propiedades de la materia viviente son, en el fondo, o propiedades conocidas y determinadas, y entonces las llamamos *fisicoquímicas*, o desconocidas e indeterminadas, y entonces las llamamos *vitales*”. Pero, acto seguido, sostiene:

Sin duda hay en los seres vivientes una fuerza especial que no encuentra en otra parte, y que preside a su organización; pero la existencia de esta fuerza en nada podría cambiar las nociones que tenemos de las propiedades de la materia organizada, materia que una vez creada, está dotada de propiedades fisicoquímicas fijas y determinadas. La fuerza vital es, pues, una fuerza *organizadora y nutritiva*, pero no determina en manera alguna la manifestación de las propiedades de la materia viviente.¹⁴⁶

Hay propiedades vitales y propiedades fisicoquímicas, y el error consiste en referir las últimas a las primeras. De la *Natura medicatrix* hipocrática al *Medicus naturae superator*, el paradigma de Bernard no se presenta como un sistema entre otros, sino como “la negación de todos los sistemas”¹⁴⁷; hasta tal punto confía que la experimentación proveerá a la medicina de suficientes correlaciones como para fundar la patología en la fisiología y desechar todas las perspectivas personales, todavía teñidas del aspecto técnico de la medicina. Ahora bien, más allá de esta pretensión positivista, que será criticada por Canguilhem, lo particular de Bernard radica en su vitalismo heurístico: hay leyes vitales, expresión de fuerzas vitales, y es necesario conocerlas para adquirir una ciencia del organismo; pero no es necesario hipostasiar la vida ni separarla de la físico-química. Claro que tampoco es útil para la medicina reducir la vida a la materia; su posición es la de un punto medio cuya armonía es sinónimo de organización: aquello que permite separar las funciones y reunir las en profundidad. El medio interno sería la medida de esta profundidad donde rigen las leyes que, por ser particulares de la medicina, no escapan del imperio de la ciencia.

A partir de lo desarrollado, podemos decir que el vitalismo es, en primer lugar, una reacción contra el mecanicismo. Pero, en tanto reacción, guarda cierta ambigüedad respecto a lo que defiende. Su espectro abarca desde una posición dualista, como la del protovitalismo de Stahl, a un concepto heurístico como el de Kant. En el trayecto, el vitalismo recorre la línea quebrada de la mutación arqueológica que Foucault describe. Por un lado, su debate se afirma en el concepto de organismo, central para la nueva configuración de saber que se construye durante el siglo XVIII. Por otro, el debate

¹⁴⁵ *Ibid.*: 358.

¹⁴⁶ *Ibid.*: 359.

¹⁴⁷ *Ibid.*: 388.

alrededor de lo que fundamenta el evidente dominio de lo animado problematiza las definiciones de la materia.

Pero inaugurada la biología, la idea de un principio vital independiente de la materia fue progresivamente perdiendo su fuerza. El darwinismo y sus sucesivas síntesis modernas afianzaron la idea de un proceso ciego y mecánico a la base de la diversidad biológica.

Capítulo 3: El vitalismo entre Canguilhem y Deleuze

3.1 - Canguilhem, maestro de Deleuze

G. Canguilhem nunca dejó de insistir en la originalidad de la actividad viviente. Esto sólo bastaría para afirmarlo en la tradición vitalista, aunque ello no sea suficiente para dar contenido a esta noción. Al intentar cernir esta originalidad, Canguilhem produjo una reflexión histórica sobre la ciencia y una historia crítica de la racionalidad cuyo objeto privilegiado fueron los seres vivos y los juicios sobre ellos¹⁴⁸. En este sentido, puede decirse que la tradición epistemológica francesa comienza con él¹⁴⁹. Numerosos autores han señalado el valor de esta corriente. Foucault, por ejemplo, afirmó en su último texto que, en Francia, es la filosofía de la ciencia quien más claramente ha formulado la cuestión de la Ilustración, es decir, el problema de la racionalidad y de la soberanía de la razón. Al igual que lo hará Althusser, Foucault señala una aparente paradoja al oponer la especificidad del estudio de Canguilhem con la inmensidad de su influencia. Pero la paradoja se disipa al contemplar la vastedad de su pregunta capital, aquella que indaga la relación entre la vida y el conocimiento de la vida. Los problemas habilitados por un pensamiento que no cede a la tentación de anular un término a través del otro, que no los opone ni los confunde, pero que los tensa y los interroga, permiten un examen crítico de aquella “Razón” que, al decir de Foucault, “tiene efectos de emancipación sólo a condición de que logre liberarse de sí misma”¹⁵⁰.

También Deleuze señalará la importancia de Canguilhem para la vida intelectual francesa. En una entrevista tardía relata que, para entrar a la *École Normale Supérieure*, es Canguilhem quien le toma examen oral de filosofía. La nota que obtiene es buena, pero insuficiente para compensar su retraso en otras materias, por lo que es rechazado. Deleuze obtiene, no obstante, una beca en una universidad de provincia y, bajo la insistencia de J. Hyppolite, asiste a Strasbourg, donde enseña Canguilhem.

J'allais à Strasbourg une fois par trimestre, pour toucher ma bourse. Et là, j'assistais aux cours de Canguilhem. Il nous parlait d'auteurs qu'on ne connaissait pas, dont on n'avait jamais entendu parler. Quand j'allais à Strasbourg, comme je n'y habitais pas, je le voyais beaucoup. Il avait une petite bande autour de lui, et j'ai donc fait partie de la bande à Canguilhem. Il a énormément

¹⁴⁸ Rabinow, 1998: 193.

¹⁴⁹ Bouaniche, 2010: 22.

¹⁵⁰ En: Giorgi & Rodríguez, 2007: 46.

compté pour moi. Aussi bien son enseignement que ses livres. En fait, Canguilhem a été très important pour toutes les générations qui sont passées par lui à partir de la mienne.¹⁵¹

Estas palabras permiten hipotetizar ciertas características del contexto de la temprana filosofía de Deleuze. Habiendo sido su maestro, es evidente que el pensamiento de Canguilhem constituye un ámbito de formación para su filosofía temprana. Lo anecdótico deviene relevante, pues la historia que aquí esbozaremos es también la de una distancia dentro de una gran cercanía. En la citada entrevista, Deleuze termina elogiando a Canguilhem, pero su historia comienza con un recuerdo no muy feliz. Si es mucho lo que puede deducirse de la concepción deleuziana del vitalismo a partir de su relación con el pensamiento de Canguilhem, ello sucede debido a que, en los comienzos y el final de su obra, Deleuze procede a un posicionamiento respecto al vitalismo que supone el abordaje de un campo problemático legado por aquél.

3.1.2 - El vitalismo de *Lo normal y lo patológico*

En 1943, Canguilhem defiende su tesis doctoral en medicina mediante el *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*. Más de veinte años después, reeditado bajo el título de *Lo normal y lo patológico*, agrega una segunda parte: las *Nuevas reflexiones en torno a lo normal y lo patológico*. Esta nueva sección supone la relectura, por parte de Canguilhem, de todo lo que una generación de pensadores ha producido a partir de su propio pensamiento. No obstante, dado que buscamos situarnos históricamente en el proceso de formación de Deleuze, analizaremos por lo pronto la obra de 1943, dividida, a su vez, en dos partes. La primera está dedicada a Bernard y a Comte, e intenta mostrar que lo patológico no puede ser entendido como una variación cuantitativa de lo normal. La segunda elabora la pregunta respecto a la posibilidad de las ciencias de lo normal y lo patológico.

El *Ensayo* comienza entonces por el momento en que la tradicional heterogeneidad cualitativa entre los estados mórbidos y los sanos deviene insuficiente para una concepción que se propone intervenir la naturaleza y gobernar la enfermedad: “De aquí la necesidad teórica (...) de fundar una patología científica vinculándola con la fisiología”¹⁵². La postulación de la enfermedad como objeto teórico supone, para Comte como para Bernard (aunque en sentidos no equiparables), una continuidad homogénea de fenómenos fisiológicos, accesible mediante una observación que prescinde de las

¹⁵¹ En: Eribon, 1995.

¹⁵² Canguilhem, 1986: 19.

“lecciones de la enfermedad, especie del género experimentación”¹⁵³. Pero tal continuidad se extiende sobre una laguna donde se hunde la posibilidad de establecer un criterio no cualitativo para definir lo patológico. En efecto, “toda concepción de patología tiene que apoyarse sobre un conocimiento previo del estado normal respectivo; pero, a la inversa, el estudio científico de los casos patológicos se convierte en un momento indispensable de toda investigación de las leyes del estado normal”¹⁵⁴. Un corte en este circuito surge cuando se señala la insuficiencia del lenguaje de la cantidad para expresar la diferencia entre estos estados. En el caso de Comte, su criterio no puede prescindir de categorías valorativas como ‘armonía’ o ‘defecto’.

La ambigüedad entre lo cualitativo y lo cuantitativo es también asimilable al caso de Bernard, pero aquí es donde nuestra historia comienza a complicarse. Dado que no podemos extendernos en los numerosos argumentos que Canguilhem provee, nos concentramos en las oposiciones que dibuja. Sin embargo, nuestro interés por el sentido del vitalismo nos lleva a precisar que el vínculo con Bernard no será el de una mera y simple oposición. En el capítulo que Canguilhem le dedica, una reflexión ilustra la subyacente problemática vitalista. En fisiopatología –dice entonces– el vínculo entre fisiología y patología se debate entre los criterios de continuidad y originalidad. Pero este debate supone uno más fundamental:

Saber si Cl. Bernard era o no materialista o vitalista es un problema planteado con frecuencia en un contexto polémico, laico o religioso. Parece que una lectura atenta de las *Leçons sur les phénomènes de la vie* (1878) sugiere una respuesta matizada. Cl. Bernard no admite que se distinga, desde el punto de vista físico-químico, los fenómenos del reino orgánico y los fenómenos del reino mineral (...). Esto se reduce a decir que el análisis científico y la técnica experimental pueden identificar y reproducir los productos de las síntesis vitales del mismo modo que las especies minerales. Pero significa sólo afirmar la homogeneidad de la materia en la forma viva y fuera de esa forma, porque, rechazando al materialismo mecanicista, Cl. Bernard afirma la originalidad de la forma viviente y sus actividades funcionales.¹⁵⁵

A menudo, la síntesis de la urea por parte de Wöllher (en 1826) es citada como uno de los mayores golpes asestados al vitalismo decimonónico, representado en su maestro Berzelius, quien afirmaba la imposibilidad de crear sustancias orgánicas por fuera de la “economía animal”. Ahora bien, al decir que la ciencia puede “reproducir los productos de las síntesis vitales”, parece evidente que Canguilhem se está refiriendo a este progreso irreversible por medio del cual la naciente química orgánica superó la grieta vitalista entre lo orgánico y lo inorgánico. Pero la “respuesta matizada” de Bernard combina elementos vitalistas y materialistas, originalidad y continuidad. Más allá de la crítica al deslizamiento entre cualitativo y cuantitativo que lo ocupa durante el

¹⁵³ *Ibid.*: 30.

¹⁵⁴ *Ibid.*: 28.

¹⁵⁵ *Ibid.*: 48.

capítulo, un interés positivo lleva a Canguilhem a realiza una operación simétrica a la de Bernard: transporta lo que éste dice sobre las relaciones entre la materia bruta y la materia viva a la relación entre los fenómenos normales y patológicos, de modo que el hecho de que no haya más que una sola fisiología no anula la especificidad del mecanismo que opera en la enfermedad:

¿Por qué afirmar sin restricciones la identidad de la enfermedad y de la salud, mientras que no se lo hace a propósito de la muerte y de la vida sobre cuyas relaciones se pretende calcar la relación de la enfermedad y la salud?¹⁵⁶

Retengamos entonces este paso conceptual como indicación de que cierto matiz vitalista subyace al argumento de la obra. Para cumplir nuestro propósito de analizar la particularidad de esta posición, será necesario ahondar en este matiz y entenderlo como una paradójica comunión entre la continuidad fisicoquímica y la originalidad viviente. Quizás la paradoja pueda comenzar a disiparse señalando que la oposición entre la realidad objetivo-cuantitativa del conocimiento positivo de lo patológico y la experiencia subjetivo-cualitativa de la enfermedad no es extremada al punto de eliminar el primer término. Canguilhem, quien en su juventud utilizaba el seudónimo de G. C. Bernard¹⁵⁷, retendrá, según creemos, el matiz bernardiano. Si bien la experiencia de la enfermedad es fundante, no se trata de ceder al relativismo ni al irracionalismo, sino, por el contrario, de forjar una racionalidad acorde.

Pasemos ahora a la segunda parte del *Ensayo* relativa a la posibilidad de las ciencias de lo normal y lo patológico. Tomando como modelo la dificultad que la psicología había experimentado al intentar definir estos conceptos, Canguilhem construye en el primer capítulo una discusión análoga para el terreno de la fisiopatología. De la misma manera en que no hay un límite superior para la salud mental, argumenta, tampoco en lo somático hay una percepción distinta y objetiva de la salud. Según Leriche, la salud es la vida en el silencio de los órganos. Si tal frase deviene un *leit-motiv* para todo el texto, es porque señala con precisión un dominio que sólo emerge a la observación cuando es perturbado. No tenemos, por ejemplo, demasiada conciencia de nuestra digestión hasta que algo anda mal con ella. Así, este capítulo insistirá en que lo normal biológico se revela primero por una percepción no científica de lo patológico y que, antes de ser un promedio medible, lo normal es ante todo un juicio de valor. Esta afirmación basta para retratar la fuerza con la que Canguilhem invierte la relación entre medicina y fisiología. La fisiología moderna,

¹⁵⁶ *Ibid.*: 49.

¹⁵⁷ Braunstein, 2000: 10.

“ciencia canónica de las constantes funcionales”¹⁵⁸, parece prescribir a la medicina sus definiciones de lo normal y lo patológico. Pero, desde la perspectiva inaugurada, es la medicina quien vuelve a tomar de la fisiología aquello que ya le había dado: la experiencia subjetiva del sufrimiento como motivación del conocimiento de lo normal, medida cabal del dominio patológico. Si la definición de la enfermedad carece de exactitud, y si ello no impide ni al médico ni al enfermo movilizarse para erradicarla, es porque la enfermedad se aprende en la infracción de una norma. Es en relación a ella, y a su institución por parte del organismo-paciente, que la enfermedad se define; no en relación a una “normalidad” extensible a todos los organismos similares. Es así que frente a la normalidad, aparentemente deducible de las normas observadas, se erige el concepto nuclear de Canguilhem: la normatividad como capacidad de instaurar normas. Al ver lo estadístico como normal, la originaria valoración normativa se esconde en la supuesta objetividad de la descripción. De allí que la fisiología reciba de la medicina la normatividad que la propia medicina indaga, tomando los datos de la fisiología como hechos objetivos. La crítica de esta recursividad no implica que los organismos sean incomparables, ni que la objetividad fisiológica sea mera ilusión. Pero si tenemos en cuenta, por ejemplo, las cruentas técnicas ortopédicas que antaño se aplicaban a niños en pos de una normalidad tenida como objetiva, o bien las actuales cirugías compulsivas de reasignación genital en infantes intersexuales, la problemática planteada por Canguilhem comienza a emerger en toda su densidad. Debemos retener esta operación de inversión por la cual lo normal descansa sobre la actividad normativa, condición trascendental de cualquier norma instaurada; tal es el segundo aspecto crucial del vitalismo canguilheano.

A partir de la preeminencia de la enfermedad sobre la medicina, y de la medicina sobre la patología científica, el segundo capítulo de esta sección tratará ahora de forjar los medios para comprender, contra su anulación en una sola realidad material, estable y homogénea, la tensión que habita en el viviente. La inversión canguilheana se sostendrá entonces en una concepción del viviente como un ser normativo que en su medio califica e instituye normas, que prefiere y excluye. Mientras que no hay tal cosa como una patología física o química, la patología biológica se revela en la reducción de esta actividad valorativa, que por definición es flexible y diversa. No se definirá lo normal por un conjunto particular de normas, sino por la capacidad de instaurarlas: “La vida obtiene mediante la variación de las formas vivientes una especie de seguro contra la

¹⁵⁸ Canguilhem, 1986: 89.

excesiva especialización, sin reversibilidad y por tanto sin flexibilidad”¹⁵⁹. La distinción entre anormal y anomalía es particularmente reveladora de esta operación, pues la confusión de ambos conceptos silencia la transición entre lo descriptivo y lo normativo; oculta, en definitiva, el carácter normativo que acecha en cada descripción. “Normal” – informa Canguilhem– viene del latín “norma”, que significa escuadra. A-normal, en este sentido, “califica lo que no tiene regla o contradice la regla”¹⁶⁰. Anómalo, por su parte, no viene del *nomos* griego (ley), sino de *omalos*, que significa “liso, igual, regular”. Al contrario de lo que esperaríamos, es la anomalía la que es descriptiva, mientras que lo anormal conlleva una valoración. Para ejercer la salud como potencia normativa, la anomalía es necesaria, y las mutaciones que ella implica no son de por sí patológicas. “El surgimiento de nuevas especies se sitúa en la intersección de las innovaciones por mutaciones y las oscilaciones del medio ambiente”¹⁶¹. Nos encontramos de lleno en la problemática evolutiva, pero por el momento no podemos más que subrayar el hecho de que “lo patológico no es la ausencia de norma sino una norma diferente comparativamente rechazada por la vida”¹⁶². La normalidad, en definitiva, es sólo un ideal postulado por un ser viviente normativo.

Ahora bien, si la enfermedad es también normatividad, aunque acotada, ¿qué la separa de la salud? Hemos señalado que, a falta de una frontera concreta, es la capacidad normativa, experiencia de un valor biológico, la que hace la diferencia. Este criterio inmanente y afectivo es el rasgo distintivo del vitalismo de Canguilhem. En el capítulo tercero, los conceptos de norma y promedio son sometidos a revisión a partir de él, resultando en otra inversión. En tanto resultado de una medición, el promedio reviste una significación objetiva, y por ello la pretensión objetivista sobre la norma la derivará de aquél. Pero en tanto el promedio fisiológico es probabilista y no aritmético, en tanto su corte siempre es arbitrario y su estadística se desvanece a escala global, su inseparable vínculo con la norma es susceptible de otra lectura: es el promedio el que expresa una norma establecida, no la norma la que se deduce del promedio. Ello sucede, en nuestro caso, porque “las normas fisiológicas definen no tanto una naturaleza humana como hábitos humanos relacionados con géneros de vida, niveles de vida y ritmos de vida”¹⁶³. No se trata de una “maleabilidad total e instantánea, puramente individual”, sino de estabilidades relativas, en el caso humano, a lo social y cultural.

¹⁵⁹ *Ibid.*: 106.

¹⁶⁰ *MM*: 249.

¹⁶¹ Canguilhem, 1986: 107.

¹⁶² *Ibid.*: 108.

¹⁶³ *Ibid.*: 127.

Dado que la anomalía no es de por sí patológica (capítulo 2) y que para determinar lo patológico no se puede confiar en una definición objetiva en términos de promedio (capítulo 3), el capítulo 4 insistirá en una concepción de salud en términos de potencia: “Lo característico de la salud es la posibilidad de superar la norma que define lo momentáneamente normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual”¹⁶⁴. La tendencia fundamental del ser vivo no es, en este sentido, la conservación (“ley de una vida retraída”) sino la expansión normativa, cuya agencia es inseparable de los conceptos de medio, adaptación y hábito¹⁶⁵.

A partir de la inversión operada, la fisiología ya no puede definirse como la ciencia de las constantes normales de la vida. Su cientificidad proviene principalmente de sus métodos, pero su objeto está en constante variación y porta una normalidad inseparable de valoraciones, cuya identidad sólo proviene de la contingencia del hábito. Se concluye, entonces, que no hay ciencias biológicas de lo normal. La atribución de este valor a las constantes traduce la relación de la ciencia con la vida y la medicina, técnica de instauración de lo normal. Pero primero está el viviente, luego la técnica y luego la ciencia. Desde un punto de vista objetivo, no hay diferencia entre patología y fisiología, pues la diferencia no está en el terreno científico. En materia de patología, dirá Canguilhem, la última palabra es la de la clínica. Ello implica una preeminencia del *pathos* sobre el *logos*. Más aún, implica el hecho de que la vida sólo se eleve a la conciencia y a la ciencia de sí misma por error; por inadaptación, fracaso y dolor.

Canguilhem define la vida a partir de esta valorización o posición de norma, esfuerzo espontáneo que constituye la experiencia de todo viviente. Podemos también llamar vitalismo matizado a su posición, pues aunque defiende la originalidad de esta definición, no la empuja hasta el punto de una ruptura ontológica entre la materia y la vida –y ello, como sostiene A. Janvier, porque su vitalismo no es ni una moral ni una ontología¹⁶⁶. Pero, ¿por qué llamarlo vitalismo crítico, como lo hace Lecourt¹⁶⁷? Al despejar el vínculo del conocimiento con su condición de posibilidad –la vida– las tesis de *Lo normal y lo patológico* proporcionan un ejemplo de aquella paradoja que medía la especificidad del dominio estudiado por Canguilhem con el tamaño de su influencia. La racionalidad científica puede ser criticada por la epistemología en lo que tiene de más concreto, su ideología de aparente objetividad, sin implicar por ello un punto de vista

¹⁶⁴ *Ibid.*: 149-150.

¹⁶⁵ *Ibid.*: 152.

¹⁶⁶ Janvier, 2011: 68.

¹⁶⁷ En Canguilhem, 1986: XXII-XXVI.

irracionalista. En este sentido, si el estado de salud y el de enfermedad son polos y tendencias de los distintos “modos de andar” [*allures*] de la vida, el vitalismo canguilheano relaciona los valores a las existencias de las que proceden. Como afirma Janvier, la especificidad de lo tendencial requiere un pensamiento de la pluralidad que será muy influyente en las primeras obras de Deleuze¹⁶⁸. Para dar paso a este tema, conviene antes revisar otra obra central de Canguilhem: *El conocimiento de la vida*, pues el tema del vitalismo es allí abordado de un modo más directo.

3.1.3 - La particular salud del vitalismo

En 1952 se publica *El conocimiento de la vida*, conjunto de textos donde Canguilhem reafirma la inadecuación de todo objeto biológico al pensamiento analítico, sin por eso rechazar el prestigio de las ciencias fisicoquímicas. En textos como *Máquina y organismo*, propone comprender la inteligencia como un instrumento humano y, por lo tanto, vital. Ello continúa la inversión entre ciencia y técnica que ya el *Ensayo* había planteado, pero profundiza la contextualización del conocimiento de la vida, tanto como su singular anclaje en el vivir. Respecto del mecanicismo clásico, Canguilhem plantea que, mientras los movimientos cinemáticos recibieron su movimiento del esfuerzo humano o animal, definir los organismos por las máquinas hubiese sido tautológico. El mecanicismo requiere de un contexto tecnológico, de un determinado tipo de máquinas, los autómatas, correlacionado con un determinado tipo de sociedad. En este sentido, el vitalismo canguilheano no es tanto una doctrina coherente como la exigencia de anclar las prácticas epistémicas en el suelo de la experiencia vital.

Un texto como *Aspectos del vitalismo* da cuenta de esta posición, dirigiéndose a la ambigüedad que habita entre la acusación de pseudociencia y la autonomía de la biología. Esta tensión se resuelve dinámicamente, y por eso Canguilhem insistirá en la relación dialéctica entre vitalismo y mecanicismo. En diferentes momentos históricos, la necesidad de refutar al vitalismo se renueva, de ahí la particular “vitalidad del vitalismo”, por siempre moribundo, por siempre renaciente. Ya el vitalismo de Barthez apelaba más a la *natura medicatrix* hipocrática que a las teorías aristotélicas, erigiéndose como la “biología” del médico escéptico respecto al poder constrictor de los remedios, instintivamente desconfiado frente al poder de la técnica sobre la vida¹⁶⁹. La confianza del viviente respecto a la vida traduce, para Canguilhem, la permanente

¹⁶⁸ Janvier, 2011: 69.

¹⁶⁹ Canguilhem, 1976: 98-99.

exigencia de la vida en el viviente; allí donde su vida inmanente es idéntica a sí mismo, pero guarda también nuevas potencialidades. El mecanicismo, por su parte, traduce la actitud del hombre cuando se ha encumbrado en el orden natural.

Ahora bien, uno de los aspectos más equívocos del vitalismo histórico responde también a esta oscilación entre mecanicismo y vitalismo que se encuentra, al parecer, en el corazón de la biología. Debatir sobre el ‘principio vital’ es, para Canguilhem, “introducir la cuestión en la respuesta más que suministrar una respuesta”¹⁷⁰; es focalizar la pregunta en la singularidad de la vida para aclarar el objeto de la biología, aunque también puede tratarse de una respuesta auto-validante que clausure la pregunta. La línea divisoria estaría entre la experimentación biológica y la especulación filosófica, una vez dicho que, para la historia conceptual de Canguilhem, estos ámbitos no pueden escindirse. De cualquier manera, el error del vitalismo histórico es haber creído en un imperio dentro de otro imperio, admitiendo que el viviente constituye una excepción a las leyes del medio físico donde habita. Quizás ello responda a otro error, el mecanicista, que intenta explicar la vida sin la vida¹⁷¹.

Si se afirma la especificidad vital, se ha de forjar un pensamiento que le sea propio; un pensamiento de la pluralidad y la contingencia de los “modos de andar fisiológicos”¹⁷². Un pensamiento que coincida con el criterio inmanente y afectivo con el que los vivientes ejercen la vida, es decir, la preferencia o discriminación que se ejerce en su “posición inconsciente de valor”¹⁷³. En este sentido, como dice Janvier, el vitalismo de Canguilhem es una teoría que hace trabajar, en el seno de la teoría, la instancia problemática de lo no-teórico¹⁷⁴. Cualquier crítica requiere valores, pero la crítica radical es la que se lleva hasta la raíz del movimiento que los instituye; la que considera las evaluaciones desde un punto crítico, sobre el límite inmanente que ellas mismas conjuran. En tanto institución de normas, el devenir de la salud es en sí mismo precario e inseparable de su juego con la enfermedad, pues los obstáculos son la condición misma de la normatividad. Es en este sentido que la teoría de Canguilhem no se guía por la búsqueda de la verdad teórica sin tomar partido en el debate del viviente con su medio; por eso la filosofía de los valores está anclada en una práctica donde el *pathos* predomina sobre el *logos*.

¹⁷⁰ *Ibid.*: 104.

¹⁷¹ *Ibid.*: 109.

¹⁷² Canguilhem, 1986: 132.

¹⁷³ *Ibid.*: 92.

¹⁷⁴ Janvier, 2011: 69.

En el texto del '52, Canguilhem abunda en argumentos y ejemplos históricos que reivindican el rol del vitalismo para el desarrollo de la biología. Pero baste decir, por lo pronto, que su vitalismo parece reunir dos aspectos. Uno es heurístico y afirma la singularidad de la biología y, por lo tanto, la unidad de lo viviente, sin sustraer a la vida del dominio de la materia. El otro aspecto insiste en el anclaje vital de todas las prácticas epistémicas. No creemos posible decir que este aspecto conlleve una definición ontológica del concepto de vida, pero sí que la vida como “posición inconsciente de valor” implica una postura axiológica y crítica. ¿Se dirá que tal posición es ya sustantiva? También Lecourt distingue dos vitalismos canguilheanos: el teórico, que funda la fisiología, y el no-teórico, verdadero espíritu del vitalismo que, en su nombre, critica desde dentro todas las teorías: instancia problemática que se confunde con el reticulado camino de la vida. Luego del '52, Canguilhem sigue insistiendo ora en uno, ora en otro de estos aspectos.

3.2 - El agua y la sed. Instintos, necesidades y tendencias

En 1953, Deleuze publica un volumen titulado *Instincts et institutions* [I&I] en la colección *Textes et Documents Philosophiques*, dirigida por Canguilhem. Se trata de una selección de sesenta y seis pasajes pertenecientes diversos autores, que abordan las definiciones del instinto, la institución y sus relaciones. El compendio de Deleuze es el segundo de la colección; el número inicial pertenece a Canguilhem. En la presentación a cada compendio, el médico y filósofo indica una particularidad de su método editorial. Dirigida a alumnos de la enseñanza media, la selección busca forjar un primer material de análisis y discusión. A través de una estructura que depende mucho de la fuerza de los ejemplos, estos compendios exponen sus temas a profesores y alumnos, evitando la estructura banal de los resúmenes escolares mediante un conocimiento directo, aunque fragmentario, de la problemática que estas fuentes implican. No hay en estos textos una reducción de la dificultad filosófica, dice Canguilhem, sino una arquitectura del pasaje que permite suscitar aquellos tempranos niveles donde el interés por los problemas surge codo a codo con la perplejidad que generan¹⁷⁵.

Esta estrategia pedagógica obtiene su fuerza allí donde los textos introducen unas bases cuya coherencia no excluye cierto esfuerzo –individual o colectivo– necesario para alcanzar la razón que subyace a su secuencia. Puestos en diálogo, es

¹⁷⁵ I&I: v.

diffícil decir hasta qué punto los editores recopilan posturas o bien hacen hablar a los interlocutores que convocan. Como dice C. Kerslake, es difícil negar que esta aproximación ejerce cierto “ventrilocuismo”, nunca del todo ausente en la obra deleuziana. Su selección, precisa e idiosincrática, se encuentra ordenada de tal manera que parecería desarrollar un argumento y promover un conjunto particular de conclusiones¹⁷⁶. Todo ello se resume en una Introducción, en este caso escrita por Deleuze, que encadena las ideas relevantes del conjunto de textos citados.

Persuadidos de que estos volúmenes no deben ser leídos como una mera antología, sino como la promoción de una determinada línea de pensamiento, es posible tomar los libros de Deleuze y Canguilhem como instancia ejemplar de las problemáticas que hacen al periodo temprano de nuestro autor.

3.2.1 - Necesidades y tendencias

La Introducción de I&I comienza con las siguientes palabras:

Las denominaciones «instinto» e «institución» designan esencialmente procesos de satisfacción. En el primer caso, al reaccionar naturalmente a los estímulos externos, el organismo extrae del mundo exterior los elementos para satisfacer sus tendencias y necesidades; estos elementos constituyen los mundos específicos de los diferentes animales.¹⁷⁷

Relegando la cuestión de la institución, nos centraremos en el problema del instinto, recordando que ambos conceptos comparten la satisfacción de las necesidades y tendencias. *Necesidades y tendencias* [*Besoins et tendances*] es justamente el título del compendio anterior, a cargo de Canguilhem. Cabe entonces preguntar, ¿qué indica esta cita respecto al volumen anterior? En base a esta referencia, podemos decir que un montaje textual se articula entre las tendencias y necesidades, y los instintos e instituciones. El agua es una necesidad para el viviente terráqueo; el crecimiento, en cambio, una tendencia. Para Canguilhem, la tendencia se distingue de la inercia, nombrando el movimiento propio de la vivo¹⁷⁸. Las tendencias y las necesidades son entonces aquello que es satisfecho en un proceso de satisfacción que condiciona –bajo la forma de impulsos que se presentan a su organismo– la experiencia misma del viviente. Como veremos, en esta urgencia del mundo comienza también el problema del instinto, instancia mediada por la extraña deriva en la que las tendencias y las necesidades se arrastran mutuamente.

¹⁷⁶ Kerslake, 2007: 50.

¹⁷⁷ ID: 27.

¹⁷⁸ Canguilhem, 1976: 10.

En *Besoines et tendances* [B&T], Canguilhem no otorga demasiadas precisiones respecto al sentido de ‘tendencia’, pero ya desde el título puede observarse que la oposición entre términos orienta el criterio editorial. En efecto, ‘tendencia’ parece recoger allí todo aquello que no puede ser clasificado como una necesidad fisiológica. Así, el primer movimiento conceptual que presentan los pasajes radica en identificar tendencia con deseo, siendo el deseo aquello que trasciende la necesidad biológica. Si deseo es tendencia, Canguilhem indaga el estatuto de aquello hacia lo que la tendencia tiende, y una clara oposición entre dos concepciones del deseo es lo que estructura sus capítulos. El primero de ellos lleva por título: El deseo y su objeto complementario¹⁷⁹, y contiene extractos de Platón, Spinoza, y un comentario de las *Confesiones* de Agustín por parte el fenomenólogo J. Nogué. El segundo capítulo indaga, a través de un pasaje de Proust, el deseo amoroso y su adecuado [*propre*] fin. El tercero expone un texto de Leibniz quien, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, se apropia del concepto lockeano de inquietud. El cuarto capítulo aborda la negatividad en el deseo de acuerdo con Hegel. El quinto y último está constituido por un pasaje de Sartre y se titula: El deseo como falta y la trascendencia de la falta. Nos detendremos aquí tan sólo en los tres primeros capítulos para indagar su influencia positiva en Deleuze. No es difícil prever que esta estructuración del problema del deseo será crucial para su propia filosofía. ¿No es la oposición a una concepción negativa del deseo, basada en la imposible presencia del objeto al que tiende, aquello que motiva el tratamiento de este concepto, desde *El Anti-Edipo* en adelante? ¿No es justamente Spinoza quien retornará a lo largo de toda su obra como el paladín de una concepción positiva y productiva del deseo, constitutiva de un campo de inmanencia capaz de conjurar las ilusiones de la trascendencia? ¿Y no son Proust y Leibniz, además de Spinoza, quienes permiten a Deleuze adentrarse en los misteriosos mundos que abrigan nuestros deseos y sus fines?

3.2.2 – El objeto de deseo en Platón, Spinoza y Agustín

El primer capítulo de B&T comienza ejemplificando la posición platónica con *República* 437e, un pasaje que discute la tripartición del alma en apetito (*epithumia*), razón (*logos*) y espíritu (*thymós*). La sed es allí la prueba de la existencia de estos diferentes géneros, pues se trata de un apetito que puede ser contradicho por el razonamiento. Si bien el espíritu (o fogosidad) a veces se confunde con él, el hecho de

¹⁷⁹ La traducción de los títulos nos pertenece. Debido a la dificultad para dar con un ejemplar de B&T, tomamos información sobre sus pasajes a partir de Kerslake, 2010.

que podamos encolerizarnos contra nuestros deseos prueba, para Platón, que no son iguales. La sed es deseo *alògiston* de agua: da ganas de beber, pero cualquier cualificación del objeto es un mero añadido. En este sentido, el deseo-apetito se encuentra naturalmente dirigido hacia su objeto. En concordancia con el idealismo platónico, su objeto se encuentra dado y es complementario al deseo que suscita. Para retratar esta concepción del deseo como una tendencia naturalmente dispuesta hacia el buen objeto, Canguilhem recurre también al pasaje del *Menon* (77b-78c) en el que Sócrates afirma que nadie desea conscientemente algo que no es bueno.

La concepción contrapuesta viene de la mano de Spinoza y su famosa proposición IX de *Ética* III, cuyo escolio finaliza con las famosas y polémicas palabras: “nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos”. Si para Spinoza cada cosa se esfuerza en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser¹⁸⁰, este esfuerzo puede adoptar distintos nombres –apetito, voluntad, deseo– permaneciendo esencialmente el mismo. Sus diferencias responden al grado de conciencia y auto-causación que abarcan. El deseo, entendido como apetito con conciencia de sí, es la esencia misma del hombre en cuanto determinada por sus afecciones a hacer esto o aquello. Los cuerpos humanos se afectan de estímulos y tienen ciertas ideas respecto a cómo responder a ellos, pero sus respuestas a las afecciones siempre están determinadas por este esfuerzo primordial. Así, los cuerpos desean lo que les ayuda a perseverar, más que aquello que es tenido por bueno en general. Este *conatus* no es un mero instinto de conservación sino el esfuerzo por incrementar la potencia, pasar a una mayor perfección y experimentar alegría.

La oposición es clara. En el primer caso, la tendencia del deseo tiene un fin: encontrar un objeto dado. En el otro, el fin del deseo es aumentar su potencia, y el objeto requerido tiene una importancia derivada. El tercer pasaje de este capítulo opera una suerte de síntesis. Se trata del comentario de Nogué a un pasaje de las *Confesiones*, donde el joven Agustín dice no estar todavía enamorado, sino, más bien, enamorado del amor. Esta situación lo dispone a la incierta búsqueda de algo para amar. Ello testimonia un primario deseo de desear, que busca un objeto acorde para el rol de lo deseado. El texto de Nogué sugiere así que lo dado es el objetivo y no el objeto. Si el deseo tiene la tendencia de satisfacer un fin, buscará un objeto que sirva de transporte para alcanzarlo. Esto parece conciliar las posiciones anteriores, pues si bien el deseo puede ser aquello

¹⁸⁰ Cfr. *Ética* III, proposición 6.

que determina el objeto (al revés que en Platón), aún el deseo spinoziano es vivido como algo ya dado, algo que se despliega desde una esencia que nos constituye.

3.2.3 - Un amor de Proust

En el siguiente capítulo, Canguilhem aborda el deseo amoroso y su finalidad. Mediante la concepción proustiana del amor, define entonces el adecuado objeto del deseo. Según relata un conocido pasaje de *A la sombra de las muchachas en flor*, también su narrador estaba, como Agustín, “en uno de esos periodos de la juventud, desprovistos de un amor particular, vacantes, en que por todas partes –como un enamorado a la mujer amada– se desea, se busca, se ve la Belleza”¹⁸¹. Este pasaje, que inaugura la lenta selección de Albertine de entre el grupo de muchachas en Balbec, es un ejemplo al que Deleuze recurre en varias instancias; cuenta, por lo tanto, como caso paradigmático de la concepción de deseo a la que adhiere¹⁸². Un grupo de muchachas despierta la avidez del deseo, y es el amor que sobreviene quien revelará el secreto de la tendencia y su objeto. Hay un deseo de posesión en el origen de esa curiosidad, confiesa Proust, pero el grupo conlleva una difusa individualidad que lo resiste y lo excede. Mientras que, en Balbec, todos caminan mirándose como si no se mirasen, la “pequeña tribu” de muchachas constituye un verdadero entre-ellas: “No tenían, por los que no eran de su grupo, ninguna afectación de desprecio: les bastaba con su desprecio sincero”. Y al pasar junto a ellas, un fugaz cruce de miradas revela el “fondo de ese mundo inhumano que encerraba la vida de aquella tribu”. “¿Desde el seno de qué universo me distinguían?”.

Yo sabía que no podía poseer a aquella joven ciclista si no poseía también lo que había en sus ojos. Y era por consiguiente su vida entera lo que me inspiraba deseos: un deseo doloroso, porque lo sentía irrealizable, pero embriagador, porque lo que había sido hasta ese momento mi vida, había dejado de ser mi vida total, y no era más que una pequeña parte del espacio tendido ante mí que yo ardía por cubrir, y que estaba hecho con la vida de aquellas muchachas, y me ofrecía esa prolongación, esa multiplicación posible de uno mismo que es la dicha.¹⁸³

Un mundo asoma en los albores del amor, un mundo que excede por mucho la categoría de objeto. Tal como es expresado por Deleuze en *Proust y los signos*, uno de los problemas del amor radica en que, si descifrar los signos del amado implica desplegarlos en un mundo posible, no podemos hacerlo “sin desembocar en esos mundos que no nos han esperado para formarse, en los que somos un objeto entre

¹⁸¹ Proust, 2007: 446-447.

¹⁸² Ver, por ejemplo, “D comme Désir” en: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*.

¹⁸³ Proust, 2007: 455.

otros”¹⁸⁴. La inversión de la estructura de la mirada revela los límites de todo deseo de posesión, de todo deseo objetivado¹⁸⁵. No es posible poseer un rostro sin poseer lo que se esconde en sus ojos, dice Proust, y dado que ello no es reductible a una composición material, el deseo de posesión, excitado por esa imposibilidad constitutiva, transforma su naturaleza. El polo de la tendencia deja de identificarse como un objeto. Se llena de dolor, pues la posesión se revela imposible; pero más allá del límite, tras un giro decisivo, se despliega otro espacio. Lo que el deseo busca (o encuentra) en el objeto amoroso es la apertura de un mundo que, desplazándolo del suyo, termina por revelar la precaria constitución de su propio lugar. Así la tendencia es enfrentada a la difícil tarea de interiorizar de una diferencia –una otredad– con la que guarda una afinidad secreta. En el despliegue de los signos amorosos, esta otredad se revela tanto en el terror de un mundo posible como en la eventualidad de que ese mundo desconocido sea el umbral hacia una dichosa multiplicación de sí. ¿Es casual que también Proust acuda, en el mismo pasaje, al ejemplo de una sed desconocida, por primera vez saciada, para referirse al tipo de goce que experimenta? Lo que podemos decir es que, debido a aquella “ambición más perfecta” que inaugura el deseo amoroso, la tendencia de satisfacción se transforma y su finalidad adquiere un nuevo horizonte. En su resistencia a la posesión, el objeto del deseo amoroso ha revelado una verdad: desentendido de los objetos, el deseo es un habitante de mundos y un consumidor de signos.

3.2.4 - Leibniz y la inquietud

Deseo, signo, mundo; la presencia de estos conceptos en la obra de Deleuze confirmaría el valor del vínculo textual que analizamos. Si, como hemos dicho, esta selección de pasajes es una matriz de la incipiente filosofía deleuziana, y si ella se opondrá de manera explícita a las concepciones que sellan el deseo con la falta, es necesario entonces comentar el tercer capítulo de B&T. Antes de exponer las concepciones negativas en los capítulos cuarto y quinto (donde el *conatus* spinozista es criticado por Sartre) el capítulo tercero y su cita de Leibniz señalan un último elemento interpretativo que nos permite comprender mejor los supuestos de I&I, así como su resonancia en obras posteriores. En una de sus clases sobre Leibniz, Deleuze se valdrá

¹⁸⁴ PS: 16.

¹⁸⁵ Este tema también es abordado en el apéndice de LS: *Michael Tournier y el mundo sin el otro*.

del mismo pasaje para dar cuenta del rol del instinto en la constitución de la experiencia del viviente¹⁸⁶.

B&T cita el capítulo XX de los *Nuevos ensayos*, donde Leibniz menciona la definición que ya Locke daba del deseo: inquietud, molestia o, en su idioma original, *uneasiness*. Canguilhem se focaliza en una interesante operación de lectura por parte del alemán quien, tomando la definición de deseo como *uneasiness*, sugiere que su traducción francesa, *inquiétude*, es aún mejor que la original, pues no recurre al sufrimiento o a la falta como origen del impulso deseante. Filaletes, representante de Locke, comienza el debate afirmando lo siguiente:

La inquietud (*uneasiness* en inglés) que un hombre siente en sí mismo ante la ausencia de algo que si estuviese presente podría proporcionarle placer, es lo que se llama deseo. (...) [S]ea cual sea el bien que se proponga al hombre, si la ausencia de dicho bien no viene seguida de ningún displacer ni de ningún dolor, y si aquel que está privado de ello puede permanecer contento y a gusto sin poseerlo, entonces ni siquiera se le ocurre desearlo, y todavía menos hacer esfuerzos para gozar de él. [...] Me ha costado algo entender el significado de la palabra inglesa *uneasiness*; pero el traductor francés (...) hace notar a pie de página (...) que mediante esa palabra inglesa el autor se refiere al estado de un hombre que no se siente a gusto, al faltarle sosiego y tranquilidad en el alma, la cual permanece al respecto puramente pasiva, y que ha sido necesario traducir esa palabra por la de inquietud, que no expresa exactamente la misma idea, pero que es la que más se aproxima.¹⁸⁷

Teófilo, avatar de Leibniz, responde:

El traductor tiene razón, y la lectura de nuestro eminente autor [Locke] me ha hecho ver que la consideración de la inquietud es un punto capital. Por ello he pensado en el asunto con atención, y tras haberlo considerado me parece que la palabra inquietud, si bien no expresa del todo el sentido del autor, en mi opinión conviene suficientemente a la naturaleza de la cosa, mientras que el vocablo *uneasiness*, en tanto indica un displacer, una pena, una incomodidad y, por decirlo en una palabra, algún dolor efectivo, no resulta apropiada. Preferiría decir que en el deseo, en sí mismo, existe una disposición y preparación para el dolor, más bien que dolor mismo.¹⁸⁸

¿En qué se diferencia la disposición al dolor del propio dolor? Leibniz hará intervenir aquí la teoría de las pequeñas percepciones, pues afirma la existencia de percepciones y apeticiones demasiado pequeñas para ser apercibidas, pero responsables de definir la experiencia consciente. Según esta concepción, una sensibilidad primordial acompaña la tendencia deseante del proceso de satisfacción. Es posible concluir, entonces, que la experiencia del dolor y el sufrimiento de la *uneasiness* no remiten necesariamente a una carencia. El hambre y el apetito (en el sentido de deseo consciente) no son lo mismo, pero como dice Leibniz: “cuando la irritación del estómago llega a ser demasiado grande, incomoda”. Un apetito demasiado grande puede causar dolor, y esta disposición al dolor indica que la sensibilidad es constitutiva, sin

¹⁸⁶ EF: 320.

¹⁸⁷ Leibniz, 1983: 191.

¹⁸⁸ *Ibid.*: 192.

que ello implique el sufrimiento como fuente del deseo. Si bien no se mueve por la falta, el cuerpo se encuentra en un perpetuo combate. Leibniz finaliza la exposición de Teófilo con una anécdota que es de su agrado:

En alemán se llama *Unruhe*¹⁸⁹, es decir, inquietud, al péndulo de un reloj de pared. Podemos decir que con nuestro cuerpo sucede igual, y que nunca podrá sentirse totalmente a gusto: pues en cuanto se sintiese así, cualquier impresión nueva de los objetos, o un pequeño cambio en los órganos, vasos o vísceras, desequilibrará la balanza y le obligará a hacer un pequeño esfuerzo para volver a estar en el estado óptimo (...).¹⁹⁰

La satisfacción que clama bajo la inquietud se muestra, en este sentido, como un proceso que oscila entre la alegría y el sufrimiento. Pequeñas alegrías y pequeños dolores pueblan y conducen nuestras emociones mayores. Pero si una intensa sensación de sed se compone de miles de pequeñas sedes de gotas de agua, si el hambre es el clamor de cada célula por los nutrientes que le hacen falta, ¿no deviene acaso recursiva la definición? ¿Cuál es la diferencia entre la sed infinitesimal y la sed consciente? Al comentar el vitalismo de Leibniz, hemos sugerido algunos elementos que constituyen esta sensibilidad primordial de la mónada. Notemos ahora cómo se perfila aquí el problema del instinto: conexión de las necesidades infinitesimales con su objeto; asociación, en el viviente, de la experiencia de la necesidad con la tendencia a satisfacerla. No sabemos cómo la sed nos presenta el deseo de un vaso de agua, ni mucho menos cómo orienta al animal hacia el río, pero es posible presentir aquí el instintivo camino de la tendencia a la satisfacción a través –y más allá– de las necesidades. ¿Cómo sabe el animal qué le hace falta?

El animal ve cualidades sensibles, se les echa encima y come. Todos comemos cualidades sensibles. La vaca come verde, no come hierba. Sin embargo, no come cualquier verde pues reconoce el verde de la hierba y no come más que ese verde. El carnívoro no come prótidos, no ve prótidos, come la cosa que ha visto. Al nivel más simple, el problema del instinto es: ¿cómo se explica que las bestias coman aproximadamente aquello que les conviene?¹⁹¹

Si una línea integra la sensación infinitesimal con la consciente, la línea del instinto excede la conciencia y la conduce. Pero, ¿qué es lo que se pone en juego en este más acá y más allá del umbral consciente? Debemos reconocer que es allí donde se juega la continuidad y la diferencia entre niveles infra y supra-conscientes. Sabemos que uno explica al otro, pero no podemos, sin petición de principio, definir la sed consciente retroyectándola simplemente a una sed microscópica que guardaría atomizado su secreto. El hormigueo de las pequeñas percepciones viene a ocupar el lugar de la *uneasiness* lockeana, pero es necesario volver una vez más al texto de

¹⁸⁹ Deleuze también menciona el concepto de *Unruhe* en PLB: 94.

¹⁹⁰ Leibniz, 1983: 194.

¹⁹¹ EF: 85.

Leibniz para comprender cómo se da aquella actividad que fundamenta y excede la experiencia consciente. Sucesos como el anonadamiento –recuerda a menudo Deleuze– el desvanecimiento, el sueño o el éxtasis, revelan este medio confuso y burbujeante de las pequeñas percepciones inconscientes que, desde la ignorancia, conforman nuestra experiencia. Lejos de implicar ello un defecto, Leibniz sostiene que:

(...) cuando el Hacedor infinitamente sabio al que debemos el ser obró de modo que a menudo estemos en la ignorancia y en medio de percepciones confusas, lo hizo por nuestro bien, para que actuemos *instintivamente* con mayor prontitud, y para que no nos sintamos incomodados por sensaciones excesivamente distintas relativas a una multitud de objetos, que no recordamos por completo, pero de las cuales no ha podido prescindir la naturaleza para conseguir sus fines. (...) Gracias a esta astucia, la naturaleza nos ha podido dar el acicate del deseo como rudimentos o elementos del dolor, o por decirlo así, del semidolor, o (si preferís expresaros abusivamente para poder hablar con más vigor) de los pequeños dolores no aperceptibles, para que pudiésemos beneficiarnos de los atractivos del mal sin tener que soportar sus incomodidades: pues de otra forma, si esa percepción fuese excesivamente distinta, siempre estaríamos en un estado miserable cuando esperásemos el bien, mientras que esta victoria continua sobre esos semidolores (...) llega a convertirse al final en un placer entero y verdadero. En el fondo, sin esos semidolores no existiría placer, y no habría modo de darse cuenta de si algo nos ayuda y nos alivia, eliminando obstáculos que nos impiden sentirnos a gusto.¹⁹²

En la medida en que cada mónada tan sólo expresa claramente una porción de su mundo circundante, la tendencia a desarrollar un máximo de percepción se ajusta a la ley de composición del continuo de manera paradójica, pues implica un umbral por debajo del cual la percepción no supone un progreso para su conciencia. Leibniz lo resume con toda su gracia en el ejemplo de un hombre que, poseyendo un olfato superlativo, sufre en demasía al percibir las pestilencias del mundo. En el mismo sentido, como dirá S. Butler, si el pianista hubiese de recordar distintamente cada nota de la partitura que ha memorizado, no podría ejecutarla con continuidad¹⁹³. En el ejemplo de Leibniz, los semidolores están allí para conducir el proceso primario de satisfacción y revelar, mediante su diferencia, la existencia misma del placer. De nada serviría una conciencia absoluta y distinta de cada percepción; la conciencia que integra las pequeñas percepciones en percepciones mayores recoge un murmullo de todo el cuerpo. Pero, de aquellas monadas constituyentes, atiende sólo a lo que deviene importante para el cuerpo como unidad expresiva de su mundo.

Si bien no concebimos el hambre infinitesimal a imagen del hambre consciente, lo contrario implica una suerte de subjetividad molecular. Por extraña que parezca esta hipótesis, podemos decir que es coherente con la idea de una sensibilidad primordial como reverso de la tendencia activa del deseo. En la medida en que, para Leibniz, el

¹⁹² Leibniz, 1983: 192-193.

¹⁹³ Butler, 2013: 17.

problema del cuerpo adviene como una complejidad crucial pero tardía¹⁹⁴, y que su tratamiento por parte de Deleuze es también tardío, concedamos estos supuestos para concentrarnos en aquellos elementos que permiten el planteo del problema del instinto.

La cuestión relevante es la siguiente: el mundo de la inquietud nos otorga un modelo del alma animal, de la conciencia en tanto umbral precedido por la *terra incognita* de las necesidades y excedido por la misteriosa tendencia del instinto. Si se encuentran aquí los rudimentos de una teoría diferencial del inconsciente, tal como será desarrollada en *Diferencia y repetición*, es porque la lectura deleuziana de Leibniz insistirá en que la relación entre la percepción (infinitesimal) y la apercepción (consciente) no es una relación de totalización que adiciona partes, sino una integración que conecta puntos ordinarios hasta la vecindad de puntos singulares. El modelo del cálculo infinitesimal nos permite plantear el problema de manera renovada. En última instancia, la inquietud existe como relación diferencial entre las necesidades del cuerpo y los elementos del mundo que pueden satisfacerlas, no en la adición que compondría *partes extra partes* el camino que se remonta del inconsciente a la conciencia. Esto implica que el elemento constitutivo no es una pequeña percepción atomizada, sino la relación entre percepciones evanescentes de diversos órdenes orgánicos; es allí que se constituye de derecho el campo de la percepción. Recordemos que el cuerpo entero está tomado en este proceso de satisfacción positivo, en el que la tendencia se eleva por sobre las demandas de la necesidad, pero que también se comprende a partir de ellas. El cuerpo entero opera una integración de niveles, y su conciencia es sólo aquél ámbito en el que los niveles inferiores se proyectan en un mundo desconocido que debe expresarse, bien para buscar cobijo, bien para huir de sus peligros. En las referidas clases sobre Leibniz, Deleuze se referirá a un “cambio de signo”¹⁹⁵ como elemento constitutivo del paso de la percepción a la apercepción. Lo que llamo “hambre” puede comenzar por el recuerdo de una determinada comida; pero de no ser saciado, progresa hacia una molesta inquietud que puede hacer colapsar incluso mi vida. El cambio de signo de la inconciencia a la conciencia se encontraría allí donde se alcanza el punto a partir del cual el hambre ya no es ordinario sino problemático para diversos órdenes de satisfacción. Si la naturaleza de la tendencia es la integración, la conciencia es la

¹⁹⁴ “Después de haber establecido estas cosas creí entrar a puerto pero al ponerme a meditar en la unión del alma con el cuerpo fui como rechazado a alta mar”. Esta famosa frase pertenece al *Nuevo sistema...* de 1695. Ver Leibniz, 1982: 466.

¹⁹⁵ EF: 92.

derivada de las percepciones que se han aproximado lo suficiente a un estado relevante para el interés del cuerpo entero y su inquieto equilibrio entre dolor y satisfacción.

3.3 - La sabiduría de las bestias. Entre el individuo y la especie

I&I tiene, según decíamos, una arquitectura precisa. El primer capítulo contiene pasajes que explican la institución como un sistema de medios indirectos y sociales para satisfacer una tendencia. El segundo, dedicado al instinto, lo explica como un sistema de medios directos y específicos para el mismo fin. A partir de entonces, los sucesivos apartados trenzan estas características complejizando el análisis. Si tanto el instinto como la institución ofrecen una solución a la relación entre tendencias y necesidades, es en su vínculo y en su diferencia que encontraremos una de las más tempranas elaboraciones de la filosofía deleuziana. Sin embargo, dada la imposibilidad de comentar cada eslabón en la cadena de citas, debemos focalizarnos en un punto relevante. Marginaremos por ello la exposición de la institución, centrándonos por el momento en la del instinto. Es nuestra intuición de base creer que el problema iniciático del vitalismo deleuziano se encuentra en el sugerido misterio de la sed: ¿Cómo sabe el animal que ha de beber cuando tiene sed? ¿Y cómo sabe qué y dónde beber? Ciertamente no lo “sabe” en el mismo sentido en que nosotros sabemos lo que sabemos. Pero sabemos que sabe, en tanto bebe y encuentra el río. Se trata aquí del antiguo tropo de la sabiduría de las bestias, del íntimo misterio de la conciencia animal, imposible o inhumana. Luego de la crecida del Amazonas, los loros de la selva descienden a las orillas del río para masticar un barro rico en nutrientes. Los niños carentes de vitaminas se ponen a masticar una tierra que los posee. ¿Cómo saben, a base de qué experiencia han podido aprenderlo? Si la filosofía se encuentra hermanada al asombro, nos vemos tentados a decir que el vitalismo sería la metafísica del asombro ante la maravilla de lo viviente. Ciertamente, nadie sabe lo que puede hacer la vida con un cuerpo, y las páginas de I&I se encuentran pobladas de esos ejemplos sorprendentes que fuerzan a preguntarnos por el origen de una sagacidad animal que, si bien no puede ser llamada inteligente –y reclama por ello el nombre de instinto– logra poner en entredicho aquello que entendemos por conciencia. Deleuze resume la cuestión en la Introducción:

El problema común al instinto y la institución es siempre el mismo: ¿cómo realizar la síntesis de la tendencia y el objeto que la satisface? El agua que bebo, en efecto, no se parece a los hidratos de carbono que mi organismo requiere. Cuanto más perfecto es el instinto en su propio dominio, más pertenece a la especie, más parece constituir un poder de síntesis original e irreductible. Pero cuanto más perfectible y, por lo tanto, más imperfecto, más sometido está el instinto a la

variación, a la indecisión, y se deja reducir en mayor medida al mero juego de factores individuales internos y circunstancias externas, es decir, deja mayor lugar a la inteligencia. En último término, ¿cómo podría ser inteligente ese tipo de síntesis que entrega a la tendencia el objeto que la satisface, puesto que su realización implica un tiempo no vivido por el individuo, unos ensayos previos a los cuales no sobrevive?¹⁹⁶

Las preguntas aquí esbozadas pertenecen al campo de la filosofía de la biología; pero sus problemas son más sugeridos que resueltos, y es necesario adentrarse en los pasajes para entrever sus pormenores. Retengamos que, tanto entre el instinto y la institución como entre el instinto y la inteligencia, una identidad y una diferencia han de ser nombradas. La síntesis instintiva no puede deberse a la identidad entre elementos (agua e hidratos) ni ser inteligente, pues excede al individuo. Pero, ¿no sugiere ello la posibilidad de una inteligencia de la especie? Cuanto más perfecto el instinto, apunta Deleuze, menos perfectible, es decir, menos adaptable y flexible. Cuanto más sujeto al juego y a la variación, el instinto “deja mayor lugar a la inteligencia”. De manera que, aunque tendencias divergentes, instinto e inteligencia comparten un suelo común desde donde se diferencian. Y es que toda experiencia parece suponer una conciencia que la registra, pero las imágenes de ella que en cada caso se nos devuelve difieren radicalmente. Así, el problema deleuziano del instinto se nos presenta según dos caras. Por un lado, moviliza una preocupación objetiva por conceptos propios de la epistemología de las ciencias de la vida: innato, adquirido, aprendizaje o variación. Pero, por otro lado, y como una reacción ante esta ida hacia el mundo de la vida, una vuelta problematiza el propio planteamiento del problema: es *nuestra* imagen de la conciencia o la inteligencia la que retorna modificada ante el planteo del problema. Así, *entre* el animal y el hombre, *entre* el instinto, la inteligencia o la institución, se gesta una de las más tempranas problemáticas del pensamiento de Deleuze.

Hemos dicho que la selección de pasajes parece promover una línea de pensamiento particular. Sin embargo, también sugerimos que el criterio editorial no priva al lector de la necesidad de realizar un esfuerzo para localizar sus contrapuntos. A continuación comentaremos algunos pasajes del texto para magnificar y complejizar las ideas sugeridas en la Introducción de Deleuze.

3.3.1 - Análisis del instinto

El segundo capítulo de I&I, titulado: Análisis del instinto, comienza con un pasaje de Cuvier (nº 14). El instinto es entonces definido como una facultad diferente de

¹⁹⁶ ID: 29.

la inteligencia que –presente en muchos animales– produce ciertas acciones necesarias para la conservación de la especie, pero que resultan extrañas a las aparentes necesidades del individuo. De ser atribuidas a una inteligencia, la complejidad de estas acciones supondría una premeditación [*prévoyance*] y unos conocimientos “infinitamente superiores a aquellos que podemos admitir en las especies que las ejecutan”¹⁹⁷. Se dirá, incluso, que la relación es inversamente proporcional, al punto que el animal emerge como un ser prisionero de una suerte de sueño o visión; un sonámbulo al que la misteriosa y supra-individual facultad del instinto le presenta unas imágenes innatas que lo determinan a actuar.

El pasaje siguiente (nº 15) pertenece a J-H. Fabre y ejemplifica esta cuestión. Expone el caso de ciertas avispas cuyas larvas requieren de un alimento vivo pero inmóvil. “Con una habilidad que envidiarían nuestros más renombrados vivisectores”¹⁹⁸, relata Fabre, la avispa pica con su dardo venenoso los ganglios nerviosos a la base de las extremidades de una oruga. De anillo en anillo, la avispa recorre el cuerpo de su presa. Y se diría que, como un cirujano, conoce en detalle su fisiología, pues anestesia la oruga de tal manera que, reduciéndola a alimento para sus larvas, procura aún mantenerla con vida. Luego de picar los ganglios de su presa, la avispa muerde su cabeza; pero luego de cada mordida se asegura de que la oruga no haya muerto, inspeccionando el resto de su cuerpo. Es de nuevo la metáfora forzada –la de un cirujano o un anestesista– la que mide la perplejidad que produce en nosotros esta capacidad de la avispa. Como adelantamos, el problema que comienza a esbozarse se compone, por un lado, de la necesidad de caracterizar el mecanismo supra-individual por el que se gesta el instinto. Pero, por otro, genera un efecto retroactivo sobre la consideración de nuestra propia subjetividad, proyectado sobre una supuesta agencia animal “inconsciente” o “sonámbula”. Es *como si* el animal supiese. No puede saber, claro, pero incluso parece como si supiese más de lo que puede saber. El problema del instinto no es sólo una cuestión de una etología objetiva sin ser un dispositivo que problematiza la propia constitución de la subjetividad.

Ahora bien, el próximo pasaje (nº 16) pondrá coto a esta fascinación, encauzando el problema hacia una disyuntiva biológica. Un extracto de Marchal critica a Fabre al exponer el caso de otra de avispa, menos prolija que la anterior. Ella se conforma con perforar la cabeza de su presa y dejar que sus líquidos vitales chorreen sobre sus larvas. Ello abogarí por la preponderancia del interés del individuo como

¹⁹⁷ I&I: 18. Las traducciones nos pertenecen.

¹⁹⁸ *Ibid.*: 19.

motor del instinto, pues insistir en la inconciencia del fin que persigue la avispa cuando se esfuerza por “alimentar esos seres que no conoce, pues todavía son larvas, ni conocerá, pues morirá antes de la eclosión de su progenie: ¿no es acaso dar argumentos a los partidarios de lo sobrenatural en la naturaleza?”. A partir de la crítica implícita en esta pregunta, Marchal señala que los actos instintivos puedan variar de lo más sorprendentes a lo más rudimentarios, pero que todos ellos deben ser retrotraídos a la misma necesidad: “el interés individual y la conservación del individuo”¹⁹⁹. Este pasaje es un claro ejemplo de los contrapuntos que articulan el criterio editorial. Ambas posiciones encontrarán desarrollo –y eventualmente una solución– en las siguientes secciones del capítulo.

3.3.2 - Determinismo e interés del individuo

Los cuatro pasajes siguientes, del nº 17 al 20, se abocan al instinto desde el punto de vista del individuo y aquello que lo determina. El primero, a cargo de Tilquin, aborda los estados fisiológicos como base orgánica de los comportamientos instintivos. El hecho relevante es que éstos no son estimulados por objetos del medio ambiente [*milieu environnant*] más que bajo condiciones orgánicas precisas: la baja glucosa en sangre o la secreción de las glándulas sexuales disparan los comportamientos atribuidos al instinto alimenticio o sexual. Pero los estados fisiológicos no se limitan a actualizar los instintos. A menudo sucede, sostiene Tilquin, que las reacciones innatas encallan [*échouent*] a la hora de resolver una tensión entre estados. De modo que es la emergencia de nuevos estados lo que empuja a construir nuevas respuestas y adquirir nuevos hábitos. En este sentido, los estados fisiológicos constituyen la existencia concreta de las necesidades y tendencias. Son la “fuerza motriz” del comportamiento que desencadenan, pero también influyen actividades con las que no tienen relación directa. Cuando dos necesidades coexisten, es común que una ejerza sobre el comportamiento producido por la otra una acción reforzante o perturbante.

El pasaje nº 18 corresponde a Beach y amplía la idea anterior mediante el análisis de la diversidad causal asociada a las hormonas. Ya que no hay comportamientos asociados a una sola hormona, ni hormonas con un solo efecto, la idea de determinismo fisiológico se despega ahora del encuadre individual. En este sentido, Beach indica que las reacciones fisiológicas causadas por hormonas dependen de la

¹⁹⁹ *Ibid.*: 20-21.

especie y de la capacidad del tejido más que del tipo de hormona involucrada. La causalidad que determina las necesidades y tendencias del individuo se encuentra en un cruce de órdenes somáticos donde las jerarquías son difíciles de establecer por sobre su propia variabilidad. De cualquier manera, estos pasajes esbozan la imagen de un organismo ajeno a la elección voluntaria. La explicación del comportamiento acude al acuerdo entre el estado fisiológico del organismo y las condiciones del medio ambiente. Tal es el caso del branqueotropismo positivo del salmón, ilustrado por Roule en el pasaje n° 19.

En la época de reproducción, el salmón ve sus necesidades respiratorias acrecentadas, de modo que deja las aguas marinas por las dulces y busca, remontando el afluente, los lugares de mayor oxigenación. Este determinismo migratorio que conduce al individuo a su fin es provocado por la acción directa de las circunstancias y reglado por las variaciones del medio que, en palabras de Roule, son diferencialmente percibidas. Recordando la anterior cita de Leibniz, podemos decir que el salmón no haría más que sacudirse en su original inquietud, orientándose a través los semi-placeres y semi-dolores que le produce la concentración variable de oxígeno en su medio.

Los casos de tropismo son un ejemplo privilegiado para problematizar la experiencia viviente y sus condiciones. Cuando la planta se inclina hacia la luz, nos vemos tentados a ver en ello una manifestación de la tendencia vital que animaría cada ser vivo. Pero cuando comprendemos que la auxina, una hormona que favorece la reproducción celular, tiende, por pura química, a concentrarse en las áreas del tallo menos iluminadas, comprendemos el mecanismo por el cuál la planta se dobla. Pasamos de un supuesto tropismo orgánico a un efectivo tropismo molecular, y allí parece darse a menudo el debate entre una visión ingenuamente vitalista y un mecanicismo causal. Pero si los pasajes anteriores sugieren una visión determinista de la agencia viviente, el siguiente, a cargo de M. Hertz, ofrece el contrapunto necesario. El pasaje n° 20 aborda el aparato perceptivo de los invertebrados, donde predominan los sentidos llamados inferiores: dominios absolutos que se llenan en gradación cuantitativa, por oposición a las cualidades de orden y organización que caracterizan a los sentidos superiores. A menudo las mariposas intentan copular con una superficie cuyo olor se parece al de la hembra, o bien succionan allí donde un intenso color reproduce el de las flores. Pero sería inexacto creer que las reacciones de los insectos son totalmente regidas por estas señales –sostiene la etóloga de orientación gestáltica– pues sus procesos sensoriales tienen influencias espaciales y temporales. Por ejemplo, las mariposas manifiestan una

preferencia por espacios coloreados pequeños sobre grandes, y determinados experimentos darían cuenta de una preferencia por los bordes y las esquinas. Se revela así todo un uso de los contornos y los contrastes que enriquece la complejidad de una vida sensorial tenida por rudimentaria. En este uso, es posible observar el modesto debut de una importante tendencia evolutiva que conduce la organización de objetos distintos. Un ser que solamente reacciona a la aparición ocasional de señales está la mayor parte del tiempo muerto, dice Hertz. Pero uno regido por el contraste, los cambios en la acumulación y las direcciones de los contornos que se presentan a su percepción está, a cada momento, “vivo y ocupado”²⁰⁰. Como las mariposas, debemos ser sensibles a los matices. Los pasajes de Hertz y Roule parecen oponerse en cuanto al grado de autonomía que atribuyen a la agencia vital; pero al preferir un estímulo sobre otro, los organismos no dejan de estar ocupados. La diferencia se encuentra en el paradójico atisbo de autonomía que la constreñida busca de satisfacción hace posible.

3.3.3 - Finalidad e interés de la especie

¿En dónde radica entonces la positividad de la agencia viviente? ¿Es sólo atribuible al organismo? El siguiente apartado: Finalidad e interés de la especie, encamina el problema cambiando el ángulo de la discusión. Su primer pasaje, a cargo de Thomas, es una crítica directa contra la posición de Marchal que –según apuntamos– criticaba a Fabre por fomentar explicaciones “sobrenaturales” en el ámbito científico. A través de una compleja serie de ejemplos que incluyen todas las familias de avispas que han sido convocadas, Thomas argumentará que si un comportamiento instintivo sirve para perpetuar la especie (como es el caso de la alimentación de las larvas), es él quien da lugar al interés individual que cada organismo tendrá en vivir. El interés individual puede coexistir con el instinto maternal, pero no puede darle lugar, pues lo supone.

¿Podemos asumir que si Deleuze ha presentado una disyuntiva respecto al anclaje del instinto, este pasaje afirma su posición, inclinada hacia el interés de la especie? Creemos que sí, pero, a juzgar por la Introducción, la posición de Deleuze no es excluyente en uno u otro sentido. Se trata, más bien, de entender el cruce de causalidades que convergen en la tendencia instintiva que tiene al individuo absorto en una especie de sueño sonámbulo. Ahora bien, analizar el interés de la especie conlleva unos problemas propios. En el pasaje siguiente (nº 22), Schopenhauer afirmará la

²⁰⁰ *Ibid.*: 25.

ilusión que constituye la experiencia individual. Para el filósofo alemán, el instinto se presenta al individuo bajo una voluptuosa ilusión que hace creer a un hombre que encontrará, en los brazos de una mujer que lo ha seducido, un goce más grande que en los de otra. La ilusión también se expresa cuando aquel hombre imagina que su esfuerzo seductor persigue un goce personal, mientras que, en realidad, es sólo para la conservación de la especie que se presentan en él estos impulsos. Así cada amante descubre, después del amor, que ha sido engañado, y que su deseo no es más que voluntad e ilusión.

A continuación, en el pasaje nº 23, es Bergson quien ejemplifica este estado mediante la diferenciación de dos tipos de inconciencia: la conciencia nula y conciencia anulada. Si bien ambas implican un nivel cero de conciencia, la primera expresa la ausencia de contenido, mientras que la segunda pone en juego dos cantidades contrarias que se neutralizan. La inconciencia del instinto animal, dirá Bergson, no la misma que la de una piedra que cae. Para ilustrar su diferencia, recurrirá a unos ejemplos que Deleuze ya nos ha presentado: la imagen del sonámbulo y la avispa. Tal como el sonámbulo está perfectamente consciente de qué está haciendo, pero es inconsciente de porqué lo está haciendo, la actividad instintiva implica un tipo de conciencia que es intelectualmente inconsciente de su propósito. En el instinto, dirá Bergson, la representación está obstruida por la acción. Recordemos que para él, la disposición fundamental de la percepción se dirige hacia la acción y no hacia el conocimiento. En este sentido, sólo distingue una diferencia de grado entre la complejidad de los tejidos nerviosos de la médula espinal y los del cerebro. Mientras que, en los primeros, la excitación centrípeta se conduce de vuelta a los órganos motores a través del arco reflejo, una brecha entre la impresión y la reacción se va abriendo a medida que el tejido se complejiza. De allí que Bergson compare –en *Materia y memoria*– al cerebro con una central telefónica que hace esperar unas llamadas entrantes mientras elige a dónde transmitir las²⁰¹. En el caso del sonámbulo, como en el de la acción maquinal del hábito, esta posibilidad que goza la conciencia de separarse de la acción que ejecuta se encuentra anulada por un contacto demasiado próximo entre la conciencia y el acto.

Deleuze titula el pasaje de Bergson: Conocimiento y sensorio-motricidad; pero no se trata de que un término corresponda a la inteligencia y otro al instinto, sino de notar una diferencia de orientación. Para el instinto, la distancia del acto a la idea no puede surgir más que de un impedimento que deviene consciente. Pero, por el contrario,

²⁰¹ Cfr. Bergson, 2006: 44-45.

este déficit es el estado natural de la inteligencia. En definitiva, dirá Bergson, el conocimiento instintivo es “interpretado” (en un sentido actoral: *jouée*) mientras que el de la inteligencia es “pensando”; pues mientras el instinto está orientado hacia aquella acción inconsciente que poco lugar deja a la elección libre, la inteligencia se orienta hacia la conciencia como zona de indeterminación entre movimientos. Esta idea se concatena con los temas de la siguiente sección: La originalidad de instinto y la institución, pues Bergson resalta que, en el instinto, los elementos de la acción se encuentran ya organizados por la naturaleza. Si el contraste con la inteligencia a menudo se da a partir del uso de herramientas, podríamos decir que, en el instinto, el organismo mismo es la herramienta de la especie.

3.3.4 - Originalidad del instinto

Respecto a la relación entre instinto y organización, Deleuze cita en el pasaje nº 24 al biólogo holandés Buytendijk, quien aborda la íntima vinculación entre la organización y la acción. Especialmente marcada en animales inferiores como crustáceos o insectos, esta relación se ejemplifica en cómo sus piezas bucales condicen con su instintiva manera de aprehender el alimento. Pero mientras que las funciones vitales sí pueden ser deducidas de la organización, no sucede lo mismo para la especificidad de las acciones instintivas. En las arañas, el hecho de tejer puede ser deducido de sus glándulas, pero no la forma de la tela. Es frecuente, dirá Buytendijk, que las acciones instintivas cooperen con la estructura fisionómica para conformar un conjunto dirigido a un fin. En los casos de mimetismo, por ejemplo, el organismo conlleva rasgos exteriores que lo confunden con su medio ambiente específico, pero tal efectividad requiere la colaboración del instinto, como en la acción de paralizarse.

Podemos ver que Deleuze dirige la temática hacia esas características que complementan la acción instintiva y apuntan al dominio de la especie; ámbito que excede la experiencia individual y recoge la finalidad ignorada por el individuo. La idea de una organización teleológica conforme a un todo emerge con fuerza en el pasaje siguiente (nº 25), a cargo de un biólogo que Canguilhem cita en numerosas ocasiones: Goldstein. Se trata, para éste, de distinguir entre el instinto y el reflejo en base al criterio de la totalidad, pues las reacciones instintivas no dependen sólo de un estímulo local, sino de lo que llama “estado total del organismo”²⁰². Si las actividades regidas por la

²⁰² I&I: 31.

corteza cerebral se diferencian de aquellas otras, más básicas, comandadas por zonas como el cerebelo, sería no obstante un error, dice Goldstein, ubicar al instinto en este último lugar, pues modificaciones en la corteza también modifican comportamientos instintivos. En los humanos, el “instinto materno” puede quizás aparecer después de que el infante alcance cierta edad y sea percibido por la madre como un “ser humano”. En este sentido, el instinto depende de la personalidad total. Sin embargo, este pasaje resulta problemático. No sólo porque el organismo como totalidad autocontenida será un modelo criticado años más tarde por Deleuze, sino principalmente por hacer alusión a instintos humanos, algo negado por otros pasajes y resaltado en la Introducción: el hombre no tiene instintos, hace instituciones. De cualquier manera, la intención de Deleuze no parece ser la de colocar esta cita para hacer, como en el caso de Marchal, un contrapunto sino, de nuevo, la de complejizar el problema. Se acentúa el hecho de que los fines de una acción instintiva no pueden codeterminar su ejecución en el individuo, pues ella sólo se realiza en el futuro. En este sentido, su rol en la compilación parece ser el de insistir en la integración entre instinto y organización.

Pero a medida que esta complejización se profundiza, la especificidad del instinto pierde su contorno. El pasaje nº 26, a cargo de Guillame, vincula el instinto y el hábito a través del caso de gatos criados con ratones. La imbricación de sus crianzas y aprendizajes resulta en comportamientos que van desde la caza al juego, pasando por la protección o el miedo mutuos. Ello demostraría que el acto instintivo no es invariable ni fatal, sino que está condicionado. Si bien es necesario aceptar la existencia de una primitiva reactividad a ciertos estimulantes, toda la dificultad planteada consiste en distinguir estas reacciones de las formas que el acto instintivo alcanza, tal como son descritas por los naturalistas. Este acto es sin duda muy complejo, dirá el autor; la persecución se emparenta con el juego, pero puede también conducir a la captura. En la continuidad de las fases intervienen nuevos estimulantes y nuevas reacciones primitivas. Así, en condiciones naturales, las secuencias evolucionan rápidamente hasta su fin: el animal perseguido es salvaje y, asustado, determina una excitación violenta. Pero antes de la fase de la maduración orgánica del instinto predador, las condiciones especiales de la vida común con un huésped pueden satisfacer otras necesidades instintivas, como las de calor, juego o sociabilidad. En este sentido, hay un conflicto de tendencias concentradas en un objeto común, ambivalente, que resulta en una variabilidad de resultados. El comportamiento se torna contingente, pues depende de condiciones exteriores. Guillaume señala este hecho como algo importante para comprender el

mecanismo instintivo, pero sugiere también que es “prácticamente negligible”, pues no hará revisar las descripciones naturalistas de los hábitos del gato. La “vieja noción de instinto”²⁰³ se aplica entonces a los hábitos desarrollados a partir de reacciones primitivas bajo la influencia del medio normal. En condiciones artificiales, las mismas reacciones primitivas generan conductas diferentes. Asistimos entonces a una primera deconstrucción de la supuesta unidad del comportamiento instintivo.

3.3.5 - Circunstancias y adaptación

Siguiendo la estructura propuesta por Deleuze, podemos decir que un determinismo matizado caracteriza la relación del instinto con el individuo, mientras que una integración –también variable– entre la organización y el aprendizaje plantean el problema de la finalidad en la especie. Finalidad que, al parecer, no puede ser completamente desechada, a pesar de la precariedad científica de las explicaciones teleológicas. La total integración entre instinto y organización, así como la aparente premonición que tales actos suponen (los ensayos a los que el individuo no sobrevive), arrastran la pregunta por las circunstancias que condicionan al instinto y, más importante aún, por su capacidad de adaptación. La cuestión es entonces retomada en el pasaje nº 31, de nuevo a cargo de Fabre, quien molesta a unas laboriosas abejas para demostrar la dependencia del instinto y el ritmo. El trabajo de las abejas calicodomas tiene una secuencia específica: al llegar al panal, insertan primero la cabeza para expulsar lo que han libado; luego salen, reculan e insertan el abdomen para depositar el polen. Pero si son interrumpidas en este segundo acto, necesitan volver a realizar el primero, como si la secuencia fuese inalterable. Fabre ve allí la repetición de un acto sin utilidad, pero que es el “preludio obligatorio” del siguiente. Así se refuerza la idea de que el instinto monta comportamientos sin permitir al animal separarse de sus influjos para tomar conciencia de su finalidad.

Esta fijeza puede resultar en una carencia de habilidades adaptativas, como la que Hingston ilustra en el pasaje nº 32, a propósito de unas avispa que construyen su panal siguiendo también una secuencia específica: para lograr su morada con forma de racimo, construyen celdas de arcilla que luego recubren con resina; tal es el orden normal. Pero si se deposita una pequeña protuberancia de arcilla en una celda a medio terminar, la avispa, preocupada por lo inesperado de tal excrecencia, comienza a

²⁰³ *Ibid.*: 33.

recubrir rápidamente con resina la celda incompleta. Si interpretamos, como lo hace el autor, que lo que se activa en esta situación es la necesidad de proteger la celda ante un elemento peligroso, hemos de notar que la acción es completamente inútil. A medio terminar, la celda del panal es accesible a un parásito, recubierta de resina o no. Peor aún, la avispa es capaz de depositar polen en la celda inacabada pero recubierta, ignorando que su contenido se pierde por la falta de fondo. La avispa, lo sabemos, no puede reflexionar sobre esto; sigue el único curso posible, asociando la protección con el enlucido de resina. No obstante, numerosos ejemplos positivos arriban en el pasaje siguiente (nº 33), donde Verlaine observa otro tipo de avispa resolver numerosos problemas: esta especie es capaz de reparar su panal de diversas maneras, incluso terminando otros que especies diferentes han dejado inacabados. La flexibilidad observada por Verlaine problematiza aún más la unidad del comportamiento instintivo y su rol intermedio entre el individuo y la especie.

El conjunto de las operaciones indispensables para la conservación de la existencia es claramente específico, pues los individuos de una misma especie comparten necesidades en medios similares. Pero si la especificidad implica lo innato en el dominio morfológico, ¿lo implica de igual manera para el dominio de las conductas? ¿Cómo distinguir un automatismo, resultado de la adquisición inteligente de un hábito, de un innato comportamiento instintivo? Para los entomólogos, las avispas son un caso paradigmático, pues prueban la existencia de tradiciones que no pueden ser transmitidas de un organismo social a otro más que por la reina. La vida social de las avispas, dice Verlaine, parece gobernada por tradiciones: actividades tributarias de excepcionales iniciativas individuales, comunicadas a la masa por el ejemplo y la imitación²⁰⁴. Lo que comienza ahora a problematizarse es la noción de aprendizaje, al punto que el próximo y último apartado de la sección, también a cargo de Verlaine, llevará el siguiente título: Si todo depende de las circunstancias y el aprendizaje, el instinto no es nada. Se nos presenta allí (nº 33) el caso de hembras de canario nacidas en cautiverio, afrontando la tarea de construir un nido. Todas terminan por lograrlo, aunque en tiempos diferentes y luego de muchos ensayos. A diferencia de la parsimonia de las aves salvajes, estos canarios acumulan torpemente las ramas para luego ahuecar el conjunto con su cuerpo. Ignoran, por el momento, que el nido debe tener espacio para nuevos integrantes; y no es hasta la tercera vez que comprenden el fin de sus impulsos. Estos tanteos llevan mucho menos tiempo cuando se trata de canarios nacidos en condiciones normales, o

²⁰⁴ Verlaine, 1932.

bien cuando han visto a una hembra ya experimentada construir el nido. De esta manera, como señalaba Guillaume, el difuso conglomerado que llamamos instinto está conformado por las estructuras hereditarias, las condiciones de vida normal, la experiencia individual y, sobre todo, la química.

3.4 - De la analogía a la relación

Hemos señalado algunos contrapuntos que marcan la relación entre los pasajes de I&I. Sin embargo, antes que en estrictas disyuntivas, el foco ha sido puesto en la complejización y matización de sus problemas. Ahora bien, esta complejización toma otro nivel a partir del capítulo V. Mientras que los capítulos anteriores alternaban bloques de pasajes sobre el instinto y sobre la institución, ahora estos temas ya no se tratan por separado, dando a entender que estamos de lleno en el terreno intermedio. Es cierto que sólo los primeros dos capítulos abordaban exclusivamente uno u otro tópico. Pero en cada caso se trataba de señalar su irreductibilidad. El capítulo III se llama: La originalidad del instinto y la institución, y el IV los opone alrededor de la noción de circunstancia. Frente a ellas, el animal se encontraba más o menos desarmado, al punto que cuanto más agencia le atribuimos, más se desarma la unidad del instinto.

Aprender este nuevo nivel de análisis requiere de aquello que hasta ahora hemos marginado: los pasajes referidos a la institución, cuya originalidad radica en que, al anticipar las circunstancias que hacen a las necesidades, crea un medio novedoso. En este sentido –dirá Deleuze en la Introducción– no comemos por hambre, sino porque es hora de comer. Un comentario detallado de su problemática excede nuestra preocupación, cuyo comienzo asociamos al problema del instinto; pero no podemos obviar que la temática trabajada por Deleuze es la del instinto y la institución; es decir, la de su relación y su diferencia.

Según citamos, el instinto y la institución son procesos de satisfacción de necesidades y tendencias a partir de un medio externo. Cada una de estas experiencias supone como condición de posibilidad el lugar donde se realiza la síntesis entre sus tendencias y los objetos que las satisfacen. Pero es el modo de realizar esta síntesis lo que las diferencia. Mientras que, en el caso del instinto, el medio es el mundo específico del animal, en la institución, un “mundo original” provee al sujeto humano los medios para elaborar modos de satisfacción. Frente a la relación directa entre la tendencia y el

objeto del instinto, un quiebre libera una tangente que marcará la originalidad de la relación entre la tendencia y la institución.

Unas mismas necesidades sexuales son insuficientes para explicar las múltiples formas posibles que adopta el matrimonio. (...) Tal es la paradoja de la sociedad: hablamos de instituciones, pero nos encontramos ante procesos de satisfacción no provocados ni determinados por la tendencia que se ha de satisfacer, y que tampoco pueden explicarse por las características de la especie. La tendencia se satisface por medios que no dependen de ella. No hay tendencia si no es constreñida, oprimida, transformada o sublimada.²⁰⁵

Así llegábamos al “problema común”, pero diversamente resuelto, de las dos síntesis entre la tendencia y su objeto. Para comprender su desarrollo en los tres últimos capítulos de I&I –del V al VII– debemos tener en cuenta que si bien la Introducción resume las ideas principales de la compilación, no sigue el mismo orden. Al punto en que nos encontramos, la cuestión del instinto parece encallada. El anteúltimo párrafo de la Introducción finaliza ante la imposibilidad de concebir como inteligente una experiencia que excede a la del individuo. (“¿cómo podría ser inteligente este tipo de síntesis (...)?”). El párrafo siguiente comienza de la siguiente manera: “Es necesario recuperar la idea de que la inteligencia es de naturaleza social más que individual, y que por tanto encuentra en la sociedad el medio ambiente intermediario, el tercero de los entornos que la hacen posible”. Pero, ¿se trata de una respuesta a la pregunta anterior, o sólo vale para el caso humano? Esta idea bergsoniana se condice con aquella otra que opone instinto e inteligencia como tendencias divergentes. Sin embargo, no debemos perder los matices sugeridos tanto por Deleuze como por Bergson, pues ahí se encuentra la riqueza de unos problemas que la obra posterior retomará. Es el instinto quien da lugar a la inteligencia, en la medida en que el determinismo de la especie –original e irreductible– da lugar a la indecisión y a las variaciones individuales que se determinan en el “juego de los factores individuales internos y las circunstancias externas”. En reemplazo de la especie, la inteligencia tiene a la sociedad como (inter)medio y forma la institución como sistema de anticipaciones: integración de las circunstancias y los factores internos mediante un modelo regulativo.

Si bien el hombre no tiene instintos, sino que hace instituciones, ambas facultades no se oponen de manera tajante. Para comprender esta articulación que no soluciona su heterogeneidad, pasemos entonces a un breve análisis de la problemática tal como se despliega en los tres últimos capítulos de I&I.

²⁰⁵ ID: 28.

3.4.1 - Técnica, arte y juego

Mantengamos en nuestra memoria las ideas del pasaje nº 39, a cargo de S. Butler, pues serán de especial relevancia para la problematización del vitalismo que encontraremos en el Deleuze de los años '70. Se trata aquí de pensar la técnica y su relación con el organismo pues, para Butler, la aparición de la inteligencia nos dispondría a la adquisición de miembros extra-corporales, haciendo de nosotros mamíferos “vertebro-maquinados”. Los hombres son producto de instituciones fundadas en las ciencias mecánicas de la época: somos hijos del arado, de la pala y del barco, decía Butler allá por 1865. Los nuevos miembros que nuestros ancestros adjuntaron a sus brazos y piernas, subsistiendo por selección natural, pasaron a integrar nuestras sociedades. En este sentido, las principales variedades de la especie humana no deben buscarse entre las distintas tribus aborígenes, sino entre ricos y pobres, pues hay allí mayores diferencias orgánicas que entre las pretendidas “razas” humanas. El ejemplo de Butler es significativo: el hombre rico puede viajar grandes distancias cada vez que lo desea, mientras que el pobre tiene sus piernas restringidas a ciertos límites estrechos. Lo interesante es que su concepción de la organización no diferencia lo orgánico de lo artificial, y por eso “los Rothschild son los organismos más sorprendentes que el mundo jamás ha visto”²⁰⁶.

Sin embargo, a partir de esta identidad, las siguientes citas subrayan la diferencia entre el útil fabricado, dependiente de la institución, y el útil organizado por el instinto. En el pasaje nº 40, Levi-Strauss critica la analogía entre las variantes de la especie y las de la técnica. El caballo reproduce al caballo, pero el hacha no da lugar a otra hacha. Para el antropólogo, los útiles provienen de un sistema de representaciones que instaaura entre ellos una discontinuidad radical, como entre el tenedor europeo y el polinesio, reservado para el canibalismo; o entre un sorbete para beber limonada, una bombilla para el mate y los tubos para aspirar polvos mágicos utilizados por tribus sudamericanas. En la institución, el útil fabricado remite a este sistema antes que a la función de su uso. Del lado del instinto, esta diferencia es también subrayada por A. Tetry, quien compara el útil natural y el fabricado. Si bien éstos comparten los mismos principios mecánicos (las luciérnagas tienen “faroles” y los saltamontes “violines”), la exterioridad del segundo permite una variabilidad en sus materiales que testifica de aquella originalidad social mencionada. Si en las funciones instintivas hay una unidad

²⁰⁶ I&I: 48.

entre el organismo y el útil, Bergson vendrá a recalcar (en el pasaje nº 42) su diferencia respecto de las funciones inteligentes. De nuevo la organización nos provee un criterio, pues para el filósofo es lo mismo decir que el instinto organiza los instrumentos de los que se servirá, que decir que la organización se continúa en el instinto que utilizará el órgano. En este sentido, la capacidad de utilizar y construir instrumentos organizados es instintiva; mientras que la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos desorganizados. Pero, ¿qué sucede cuando los simios superiores arrancan ramas de los árboles para usarlas como instrumentos, o incluso cuando utilizan cualquier otro material para la misma función? Lo importante, argumentará Koehler en el pasaje nº 42, es restringir las analogías, pues aunque los simios superiores sean capaces de utilizar instrumentos humanos de manera inteligente, en ellos la función prima sobre la forma.

Estos cuatro pasajes parecen indicar tanto una diferencia de grado como una de naturaleza entre la inteligencia animal y la humana. La técnica provee la continuidad, tanto del animal al hombre como del hombre al animal; la representación y la forma, por su parte, señalan la discontinuidad. Pero todo apunta a invalidar la facilidad de las analogías que copiarían similitudes o diferencias entre las partes. Separando instinto e institución, instinto e inteligencia, animal y hombre, no se trata —como hemos insistido— de separar dos mundos. A continuación, pasajes relativos al juego y la belleza volverán más finas las distinciones.

Citamos ya la idea según la cual los instintos más elaborados pertenecen a la especie, mientras que la inteligencia se abre paso en el juego de los factores individuales internos y las circunstancias externas. Es en este sentido que, en ciertos casos, el ejercicio del juego permite al animal elaborar una herencia instintiva que por sí sola permanece vaga. A medida que el juego se hace más necesario, el aprendizaje —y por lo tanto la inteligencia— aumentan su importancia, mientras que la fijeza del instinto puede relajarse. Los juegos de juventud, dirá Groos en el pasaje nº 44, permiten a la experiencia individual reemplazar al instinto, y a la inteligencia despegarse en su línea divergente para adquirir y poseer lo heredado. En este sentido, los animales no juegan porque son jóvenes, sino que son jóvenes para jugar. Dado que, para Alain, el juego es más bien un remedio contra el arrebato [*emportement*] que contra el aburrimiento; y que en los juegos de los animales salvajes no es posible distinguir el miedo del arrebato, dirá a continuación (nº 45) que el juego es una institución. El gatito que juega no es solamente alimentado por su madre sino por el hombre; supone, en este sentido, la institución de la domesticación. Pero la oposición es solamente aparente. Alain apunta

que al jugar, juramos; es decir, nos mantenemos fieles a unas reglas autoimpuestas de una manera mucho más ceñida que en otras instituciones menos lúdicas. Al crecer, abandonamos los juegos por unos proyectos en los que reina el sentimiento de importancia y la necesidad. Pero estas tareas suelen adolecer de la idea según la cual la mayor necesidad humana es la de autogobernarse, así como de aquella otra según la cual hay acciones útiles que por principio no debemos realizar. Al fin y al cabo, si para este autor la política se aprende mejor en el juego que en el trabajo, quizás la sugerencia vertida por Deleuze radique en que también nosotros necesitamos una infancia para jugar y adquirir unos sentidos imprescindibles para la vida institucional.

Por último, pasajes sobre la belleza y el arte capitulan esta heterogénea complementariedad. Buytendijk, en la citación nº 46, se detiene en la inconmensurabilidad entre la riqueza expresiva de la naturaleza y el principio finalista de la biología, es decir, el mantenimiento del individuo y la especie. Por doquier observa él un exceso: los árboles tienen más hojas de lo necesario, la belleza de los lirios supera la de las vestiduras reales, los pájaros gastan –se diría, por deporte– mucha de su energía en jugar y ejecutar movimientos inútiles: “los pájaros cantan mucho más que lo que permitiría la teoría darwiniana de la selección sexual”. “Así, toda la naturaleza organizada esconde una tendencia a elevarse por sobre su propia finalidad”²⁰⁷. Pero las manifestaciones de este principio de exceso sólo encuentran reconocimiento en la vida humana. Pareciera que la fuente de la belleza es inhumana, pero que lo propiamente humano es darle lugar. Una posición similar pero de perspectiva inversa arriba en el pasaje siguiente (nº 47), donde Taine afirma que el arte –institución humana– contribuye también a la organización del cuerpo social e individual. La estatuaria griega, argumenta, se forma al mismo tiempo que instituciones como la gimnástica. Una de sus componentes, la danza orquestal, reglaba las poses bellas y, en este sentido, intervenía tanto en la religión como en la política. La danza orquestal moldea cuerpos humanos en lugar de cuerpos de mármol.

Este capítulo V quizás sea el más ambiguo, por cuanto identidades y diferencias conviven sin un criterio preciso. Pero parecería que, a través de la técnica, el arte y el juego, el mundo del instinto y el de la institución se encuentran cara a cara. Aun si ya diferenciados, contemplan un espacio de continuidad habilitado por una suerte de homología transversal que los capítulos siguientes desarrollaran en extensión.

²⁰⁷ I&I: 55.

3.4.2 - Instintos e inteligencia

Luego de esta interrelación, el capítulo VI se dedica al instinto y a la inteligencia. Su primer sección, abordándolos respecto a su origen, retorna al problema central del instinto: el de su evolución. Sin mencionar ese concepto, se plantea, no obstante, la cuestión de la adquisición y modificación de los instintos y la inteligencia. Darwin plantea, en el pasaje n° 48, la idea de las pequeñas variaciones acumuladas por la selección natural; variaciones coherentes entre el instinto y la organización (que llama conformación), comprobable en vestigios de estados transitorios entre líneas colaterales de descendencia, como entre la abeja, el abejorro y la *Melipona domestica*. La primera tiene un instinto lleno de sutilezas a la hora de construir su panal, mientras que el segundo y la tercera presentan habilidades más rudimentarias. Deteniéndose en lo que a cada especie le faltaría adquirir para tener un instinto más eficiente, Darwin concibe etapas perfectibles que la variación aleatoria y la selección natural han perfeccionado.

Otra manera de perfeccionamiento del instinto es postulada por Romanes en el pasaje n° 49. Se trata de las adquisiciones inteligentes, que parecen contradecir el *Natura non facit saltum* de Darwin. Romanes propone dos maneras: una primaria, por la que la selección natural fija hábitos desprovistos de una finalidad precisa; y otra secundaria, por la que hábitos originalmente inteligentes se transforman en actos automáticos gracias a la repetición. Lindando el lamarckismo, sostiene que las adaptaciones inteligentes suficientemente repetidas se automatizan y se transmiten por vía hereditaria hasta formar parte de los hábitos de la raza. Sin embargo, la cuestión es que estos mecanismos no actúan independientemente sin cooperar entre sí. Las tendencias hereditarias, útiles pero no inteligentes, pueden perfeccionarse o someterse a otros fines por la inteligencia. Las adquiridas (suponiendo que existen), pueden a su vez ser perfeccionadas por la selección natural; lo que sucede en la domesticación.

La fijeza del instinto vuelve a enfrentarse a la flexibilidad de la inteligencia en el pasaje n° 50, a cargo de Fabre. Se sostiene allí que, siendo el instinto una impulsión inconsciente, la imitación y la experiencia no pueden nada contra su inflexible ley, perfecta en su género. Pero frente a los imprevistos circunstanciales, esta rigidez es evidentemente perjudicial. De allí que Fabre nombre una cierta “guía”, “consiente y perfectible por la experiencia”²⁰⁸; si llamarle inteligencia es demasiado, el nombre de discernimiento señala entonces aquellas acciones por las cuales el animal elige, de una

²⁰⁸ *Ibid.*: 60.

situación, aquello que encuentra útil; es la agencia que puede ejercer dentro de ciertos límites. Un insecto no cambiará, en el curso de su vida, la manera por la que el instinto lo dispone a construir su morada; pero puede encontrar en las viviendas humanas un beneficioso refugio que inaugura un vínculo susceptible de afectar, a la larga, a quienes participan de él. No es difícil entrever cierta conflictividad en el curso de estos pasajes. Fabre insiste en la fijeza del instinto, mientras que Darwin en su progresiva y ciega acumulación. Asimismo, Darwin utiliza como datos aquello que a ciertos animales sería útil, pues estos vestigios testimonian para él los estados intermedios que la evolución de una línea instintiva habría recorrido. Fabre, por su parte, habla de variaciones bruscas y espontáneas que introducen variabilidad en la fijeza de las especies, pero la atribuye a una capacidad subjetiva que Darwin no aceptaría. Como dijimos, la posición de Romanes testimonia también cierta heterodoxia, pues al hablar de adquisiciones transmitidas hereditariamente, se acerca al lamarckismo.

De nuevo será Bergson quien capitule la disputa. Frente a la idea de progresión lineal, hará valer el carácter divergente de las líneas evolutivas. Pero, para explicarlas, recusará tanto el modelo de Darwin como el de Romanes pues, en cada caso, “la ciencia pretende resolver completamente el instinto, sea en trayectos inteligentes, sea en mecanismos contruidos pieza por pieza, como aquellos que combina nuestra inteligencia”²⁰⁹. La divergencia entre el instinto y la inteligencia supone que uno no puede ser aclarado por otro, y esto presta a Bergson la ocasión de insistir en la diferencia entre el conocimiento científico y la intuición filosófica. No es mediante la inteligencia que la avispa “sabe” sobre el sistema nervioso de la oruga. La fuerza que preside su génesis sólo puede aprehenderse inteligentemente como una yuxtaposición de nervios y centros nerviosos. Pero frente a esta exterioridad, ella tiene una intuición más vivida que representada; algo que se parece, dirá Bergson, a lo que en nosotros llamamos “simpatía divinatoria”. ¿De nuevo el misterio y lo sobrenatural como explicación de la naturaleza?

Como señala Kerslake, es sorprendente que, transitando los años '50, el compendio de Deleuze no contenga referencia alguna a las obras de dos científicos muy reconocidos en el ámbito de la etología: Lorenz y Tinbergen, cuyo *The Study of Instinct* data de 1951²¹⁰. La teoría sonambulística del instinto conlleva una tradición propia y, al parecer, antecede y sobrevive al darwinismo. Pero esta tradición es sumamente heterodoxa en relación al pensamiento científico establecido. En las notas de la

²⁰⁹ *Ibid.*: 61-62.

²¹⁰ Kerslake, 2007: 52.

bibliografía de I&I, Fabre es llamado por Deleuze el “anti-Darwin”, pues su fascinación por la integración de comportamientos complejos lo persuadía a afirmar, contra el darwinismo, la fijeza de las especies²¹¹. La tradición aflora también en *La evolución creadora* (1907), donde la queja de Bergson contra Darwin estaba concentrada alrededor de la cuestión del instinto. Su principal problema era éste: si los instintos implican tan complejas e integradas secuencias de eventos fisiológicos, ¿cómo pueden entonces evolucionar gradualmente? Bergson se sentía con derechos de reavivar el modelo del sonámbulo ya propuesto por Cuvier, Schopenhauer y Fabre, reclamando que el instinto debe implicar más que un conjunto de mecanismos motores, y que debe ser tomado como un tipo de conocimiento con una mentalidad peculiar²¹².

Pero volvamos a los pasajes, pues la siguiente sección del capítulo comparará el instinto y la inteligencia desde el punto de vista del funcionamiento. Su estructura es tanto o más confusa que la anterior, pues plantea unos contrapuntos donde es difícil asumir la posición de Deleuze. El primero (nº 52) pertenece a Comte, quien dice, paradójicamente, que ser inteligente es tener instinto. La perspectiva ha cambiado, pues ahora el problema se analiza desde el lado humano, aún si es para decir que entre la humanidad y la animalidad no hay más que una diferencia de grado. Comte entiende el instinto como un impulso espontáneo hacia una dirección determinada, aplicable, en este sentido, tanto a las facultades intelectuales como a las afectivas; tal es el caso del talento innato que hace a algunas personas sobresalir entre las demás. Y si la inteligencia es entendida como el atributo práctico de la razón, capacidad de modificar la conducta de acuerdo a las circunstancias, entonces, para Comte, la definición del hombre como un animal razonable deviene un sinsentido: “ningún animal, sobre todo en la parte superior de la escala zoológica, podría vivir sin ser en cierto punto razonable, proporcionalmente a la complicación efectiva de su organismo”²¹³. La etóloga Hertz continúa esta línea. Argumenta, en el pasaje siguiente (nº 53), que los principios del comportamiento inteligente se encuentran en el instinto. Dado que –como se ha sugerido– el condicionamiento que éste impone al individuo es múltiple, en él se conjugan diversos órdenes de exigencias contradictorias frente a las que el animal debe encontrar un acuerdo. Hertz nombra tres órdenes que condicionan la acción: el estado de desarrollo o edad, el proceso preformado fisiológicamente y la situación percibida por el

²¹¹ I&I: 82.

²¹² Cfr. Kerslake, 2007: 50-51.

²¹³ I&I: 63.

animal. De nuevo, el ejemplo lo proveen las avispas Himenópteras que en diversas circunstancias reconstruyen su panal.

Pero llegados al pasaje nº 54, Leibniz plantea un contraste: la capacidad de razonar es ajena a la sagacidad animal, empírica y reglada por ejemplos, mera conexión de imágenes que espera, sin razones subyacentes, la repetición del orden de su experiencia. De modo que, según Leibniz, aquello mismo que justifica los principios internos de las verdades necesarias distingue al hombre de las bestias. Es así posible prever acontecimientos sin la necesidad de haber experimentado los vínculos sensibles de sus imágenes. Ello explicaría que la experiencia propicie más errores en la guerra que en la caza: las liebres y los ciervos no son más astutos ahora que antes, pero los hombres devienen más hábiles con el tiempo. La oposición es también clara para Blondel, quien critica directamente a Comte en el pasaje nº 55. En la especie, la forma colectiva y las necesidades naturales están mutuamente adaptadas; la sociabilidad de la abeja es una con su fisiología. Pero no así en el hombre, al que la animalidad no alcanza a definir. La actividad humana no se realiza sólo en el plano de la materia, dirá el autor; experimentamos mandamientos que se imponen entre las necesidades de la vida, las exigencias de la materia y las reacciones del organismo. Allende se identifique al hombre como un animal político, moral o religioso, su sociabilidad implica el medio institucional como un intermediario entre la actividad orgánica y el medio natural.

Ahora bien, ¿qué conclusiones son extraíbles de este capítulo organizado según contradicciones? Respecto a la primer sección, relativa al origen del instinto y la inteligencia, no es arriesgado suponer que la recurrencia de pasajes de Bergson y Fabre explicitan la preferencia de Deleuze. Pero en el apartado que venimos de comentar, la opción no parece tan clara. Si recordamos la idea bergsoniana según la cual el retraimiento del instinto habría dado lugar a la inteligencia, podemos optar, como en el capítulo anterior, por una continuidad que no anule las diferencias. Mientras que Comte y Hertz atribuyen cierta inteligencia a la agencia animal, Leibniz señala el punto de ruptura y Blondel la irreductibilidad del ámbito humano. Para comprender esta secuencia, recordemos que, por un lado, la emergente inteligencia animal está ligada a la variabilidad de los factores individuales. Las secuencias de juego y aprendizaje testimonian una integración que podríamos llamar –en sentido amplio– social. Pero el carácter social de la inteligencia nos deposita en el meollo de la cuestión, pues la facultad de la inteligencia no se habría liberado por completo del instinto hasta el momento en que la sociedad toma el lugar de la especie. Este es el punto agudo en el

que se superan las analogías entre el animal y el hombre para forjar una relación particular que, a nuestro entender, prefigura el concepto de devenir.

3.4.3 - El hombre y el animal

El último capítulo de I&I: El hombre y el animal, está compuesto de tres secciones que comprobarían nuestra intuición anterior: Qué es el animal para el hombre, Qué es el hombre para el animal y La sociedad en el animal y el hombre. Dado el mencionado vínculo entre inteligencia y sociedad, podríamos pensar que en la analogía entre las sociedades animales y las humanas se daría el último aspecto que vincula y diferencia lo animal y lo humano, el instinto y la institución. Sin embargo, Deleuze aclara en la Introducción:

Finalmente el problema del instinto y de la institución se plantea, en su punto más extremo, no en las “sociedades” animales, sino en las relaciones [*rappports*] entre el hombre y el animal, cuando las exigencias del hombre recaen sobre el animal y lo integran en sus instituciones (el totemismo o la domesticación), o cuando las urgencias del animal se topan con el hombre, ya sea para huir de él o para atacarle; ya para obtener de él alimento o protección.²¹⁴

La relación, en este sentido, es doble; vincula tanto lo que es el animal para el hombre como lo que el hombre es para el animal, aún –y sobre todo– si estás sub-relaciones no guardan entre sí ninguna semejanza. Aclaremos esto con los pasajes. El primero de ellos está dedicado a la institución de la *ménagerie*, término para el que no encontramos traducción directa, pues se encuentra entre un zoológico pequeño y una exposición circense de fieras o animales exóticos. Su evolución histórica, relatada por Lacépède en el pasaje nº 56, resulta ilustrativa de las relaciones entre el hombre y el animal, pues surge de la necesidad pero pasa a servir otros fines. Primero, en las sociedades más primitivas, las *ménageries* retienen animales salvajes para domarlos; luego, el orgullo extiende la necesidad, pues pasan a funcionar como exposición de poder. Más adelante, cuando el poder de las armas asegura la independencia de la nación, y la imaginación se libera y desarrolla, la curiosidad despierta el interés por los animales raros que pasan a ser objeto de estudio. Un cuarto tipo de *ménagerie* adviene cuando su función pasa a ser la de mejorar las tropillas y las bestias de carga. Según las etapas de Lacépède, entonces, esta institución se mantiene mutando según las necesidades del guerrero-cazador, el orgullo del dominador, la curiosidad del sabio y la dedicación del ciudadano.

²¹⁴ ID: 30.

La domesticación ya había sido citada como una institución que integra lo natural del instinto animal con lo social de la necesidad humana. Al respecto, Espinas hará hincapié –en el pasaje nº 57– en la interrelación que ésta genera entre el animal y el hombre. La domesticación no es voluntaria en un comienzo, pues surge de la coerción. Pero luego de vencer las voluntades hace falta que el hombre se concilie con el animal dominado. Si bien dominante, el hombre pasa también a ser miembro preponderante en unos grupos animales que ha propiciado. Es al precio de una comunidad de existencia que el hombre puede hacer aceptar a los animales su imperio. Se genera así una relación de mutualidad en el encuentro de dos seres que ejercen funciones disímiles, funciones no correspondientes pero convergentes. No hay duda que este mutualismo no excluye la servidumbre, pues se trata de servicios recíprocos parciales. Pero el punto de Espinas es la inauguración de una escala que el animal habita según roles diversos: de amigo del hombre a cocina viviente. En una nota al pie, Deleuze apunta que el rol utilitario del animal se dobla en un rol ritual, no sólo en el totemismo y sus prohibiciones alimenticias, sino en varios otros hechos sociales como los rituales de cría.

El pasaje nº 58 corresponde a Darwin. Es sabido que *El Origen de las Especies* comienza por un capítulo denominado: Variación en estado doméstico. Darwin no arremete exponiendo sus observaciones en la inexplorada América, salvaje y lejana. Por el contrario, comienza planteando las ventajas que ofrece el estudio de la naturaleza humanamente constreñida. Se establece entonces un continuo entre este estado “artificial”, donde el investigador puede controlar las variables (alimento, factores climáticos, reproducción) y el “natural”, descrito en el segundo capítulo de su obra. Más aún, podemos decir que este primer escenario provee un modelo para descifrar los elementos presentes en el segundo. Titulado por Deleuze: El animal como materia primera, el texto expone el mecanismo subyacente a la producción y herencia de los caracteres. Para Darwin, es la variabilidad la que permite la selección. Si bien ella “obedece a leyes muy complejas y en gran parte desconocidas”²¹⁵, puede decirse que depende del cambio en las condiciones de existencia. El hombre no intenta determinar la variabilidad, pero al modificar las condiciones de existencia de determinados organismos, al cruzar razas ya formadas, no hay duda que la manipula. No es que la domesticación produzca una gran variabilidad de caracteres, sino que las pequeñas diferencias entre individuos, siempre que se las seleccione con atención y constancia, son suficientes para dar nacimiento a razas nuevas. Mediante este uso doméstico de la

²¹⁵ I&I: 70-71.

selección, el hombre, dice Darwin, “busca siempre empujar los efectos al extremo”²¹⁶, y finaliza el pasaje señalando que no hay un límite aparente para estas modificaciones impuestas para el beneficio humano.

Pero incluso los animales peligrosos son domésticos, dirá Howard (nº 59), pues la preeminencia de la especie humana en la Tierra ha favorecido la reproducción de otras especies, particularmente la de los insectos. Algunos de ellos devienen dependientes de las condiciones en las que los seres humanos viven; otros se han transportado con las extensiones de cultivos para adoptar nuevas condiciones de vida.

Más allá de los ejemplos provistos, la idea sugerida tiende numerosos tipos de vínculos entre el mundo animal y el humano. El motivo dominante es el de la relación de mutualismo o simbiosis. Pero los matices indicados por Deleuze apuntan hacia una relación particular: si bien compartida por sus términos, parecería que la heterogeneidad entre ellos permite que la relación sea vivida según aspectos diferentes; como si una paradójica complementariedad los uniese a fuerza de mantener un punto ciego, un punto de no-relación que adviene como la independencia de la relación respecto a sus términos. Si la domesticación implica una servidumbre animal, ello no nos priva de otras derivas incontrolables. Sin olvidar el innecesario sufrimiento animal del que somos responsables, podemos incluso decir que algunas especies –como la de aquellos perros que sólo pueden parir asistidos por veterinarios– *nos* utilizan para reproducirse, aún si su constitución surgió de nuestras tentativas²¹⁷.

El apartado siguiente: Lo que el hombre es para el animal, comienza con un pasaje curioso pero negligible, pues informa que el tigre sólo ataca a los humanos cuando se encuentra herido u obligado. Quizás lo que Deleuze quiere indicar, citando en el pasaje nº 60 la experiencia del célebre cazador Corbett, es que el hombre no tiene un depredador natural –excepto, claro, el propio hombre. Hediger, en el pasaje siguiente, se refiere a “la vida psicológica de los animales” a partir de la relación entre nuestro mundo y el suyo. En libertad, la principal arma del animal frente a su “enemigo universal” es la huida; pero cautivo, nuestros mundos heterogéneos entran en una extrema proximidad. “El problema esencial para el animal es entonces ubicar al hombre en este nuevo conjunto de circunstancias”²¹⁸. Reducido y alterado su territorio, lo que cuenta para Hediger son las consecuencias indirectas que para el animal surgen de la limitación de su movimiento: hipersexualidad, comportamiento antisocial, falta de

²¹⁶ *Ibid.*: 71.

²¹⁷ Cfr. Haraway, 2008.

²¹⁸ I&I: 74.

ocupación, empobrecimiento del mundo subjetivo... Se trata de pensar la simultaneidad de una extrema cercanía y una irreductible distancia; un circo y un laboratorio en la continuidad de una equívoca relación donde el animal puede atacar al hombre para luego pedir refugio. Y es que “al antropomorfismo del hombre corresponde un zoomorfismo del animal”²¹⁹, una constreñida necesidad de considerarlo como miembro de su especie, lo que conlleva tanto ventajas como inconvenientes.

Llegamos entonces a la última sección de I&I: La sociedad en el animal y el hombre. Durkheim subraya una diferencia (nº 62): las sociedades animales se gobiernan desde dentro mediante el instinto, y aun cuando cierto aprendizaje es necesario, éste depende de aquél. En las sociedades humanas, por el contrario, son las instituciones las que, desde fuera, imponen maneras de actuar que se superponen a la naturaleza del individuo. Instituciones como el lenguaje toman cuerpo en individuos sucesivos sin perder continuidad, de ahí que su presencia sea el carácter distintivo de las sociedades humanas y el objeto propio de la sociología. Desde perspectivas distintas, los próximos dos pasajes también acentúan el contraste. Señalando la falta de flexibilidad en la distribución del trabajo de un hormiguero, y los animales que en cada generación necesitan abandonar sus grupos, Combes sostiene que la vida en sociedad no es para los animales –como sí lo es para los hombres– una necesidad imprescindible (nº 63). Balzac, por su parte, da un primer paso en su *Comedia humana* comparando las variedades zoológicas con las diferencias que surgen entre los hombres debido a sus actividades (nº 64): entre un comerciante y un poeta, pregunta, ¿no subsisten tantas diferencias como entre el lobo y el león? Pero la analogía es limitada; sólo considerando las diferencias entre los sexos, los esfuerzos del naturalista humano deberían duplicar los detalles de sus descripciones. Así, la sociedad contiene azares que la naturaleza no se permite; conlleva un suplemento de irreductible complejidad. A tal punto, Hauriou afirmará, en el pasaje nº 65, que el hombre ha encargado a la sociabilidad una tarea que correspondía a la especie: la conservación y distribución de las similitudes. En sus palabras, “la sociedad [es] una especie que toma conciencia de sí misma y de sus similitudes, que se carga de ellas liberando a los individuos”²²⁰. Ello justifica el final de la Introducción: el hombre es un animal a punto de abandonar la especie.

El último pasaje del compendio reviste una importancia capital. Se trata de una cita de Marx cuya idea principal es nada menos que el punto de partida que, casi veinte años más tarde y de la mano de Guattari, inaugurará los razonamientos de *El Anti-*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*: 79.

Edipo. Conviene referirnos a las propias palabras de Marx: “De la misma manera en que la sociedad produce ella misma al hombre como hombre, ella es producida por él”. Podemos tomarlas como una confirmación de aquello que venimos esbozando, una relación doble, de ida y vuelta, que transforma incluso los términos que vincula. Según Marx, el *ser humano* de la naturaleza no existe más que para el hombre social. La sociedad, en este sentido, es la “consustancialidad acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y del humanismo de la naturaleza”²²¹. No hay oposición alguna entre el mundo natural del instinto y el artificial de la institución social, y ello no va en detrimento de la singularidad humana. Por el contrario, ella se constituye en la transformación de la necesidad: en el hombre, dirá Deleuze, el hambre se transforma en reivindicación del pan. Es la manera *humana* de apropiarse de la vida: mientras la naturaleza pierde su simple utilidad, el espíritu pierde su naturaleza egoísta; el espíritu de los otros hombres deviene mi propia apropiación, constituyéndose así, allende los órganos inmediatos, unos órganos sociales.

3.4.4 - La relación, entre subjetividad y etología

En la propia categorización bibliográfica que Deleuze realiza de su obra, I&I cabe dentro del periodo “de Hume a Bergson”²²². Ambos filósofos son, en efecto, la fuente principal de sus tesis. Ya en *Empirismo y subjetividad*, Deleuze había opuesto al Derecho Natural la “concepción institucional” de Hume, para quien “la institución no es una limitación como la ley, sino, por el contrario, un modelo de acciones, (...) una invención positiva de medios indirectos”²²³. En esta obra, Bergson interviene para abundar en las reglas de asociación que caracterizan a las instituciones y las diferencian del instinto; pues instintos e instituciones satisfacen tendencias, pero, como ya citamos, los medios de esta última “no están determinados por la tendencia ni por los caracteres específicos”²²⁴ sino por “*la reflexión de la tendencia en la imaginación*”²²⁵.

Deleuze ha manifestado que, en los albores de su trabajo intelectual, era el derecho (y en especial la jurisprudencia) lo que le interesaba a la par de la filosofía²²⁶.

²²¹ *Ibid.*: 80-81.

²²² Cfr. ID: 27.

²²³ ES: 42.

²²⁴ *Ibid.*: 43.

²²⁵ *Ibid.*: 45.

²²⁶ Cfr. “G comme Gauche” en: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*.

La singularidad de la concepción social que defiende entonces, a propósito de Hume, emerge de esta identidad/diferencia entre instinto e institución. “[N]aturaleza y cultura, tendencia e institución, hacen uno en la medida en que una se satisface en la otra, pero forman dos en la medida en que la segunda no se explica por la primera”²²⁷. Sobre esta base, el anclaje imaginario de los modelos provistos por las instituciones revela el alcance práctico del problema de la constitución de la subjetividad. Ahora bien, nuestro interés se basta con señalar que es justamente el problema de la subjetividad animal del hombre (y viceversa) lo que queda en puntos suspensivos luego de I&I. El problema del instinto comenzaba con el asombro ante la sagacidad animal, dando paso a la pregunta por el alcance de la agencia atribuible a las bestias. Con gran heterodoxia se revivía el modelo del sonámbulo, pero el problema era más señalado que resuelto, allí donde una tensión de causalidades se disputan, en el mismo organismo, su interés y el de la especie. La pregunta por la adquisición y evolución del instinto no encuentra respuesta; y una deconstrucción de su unidad nos conduce al terreno etológico de lo innato y lo adquirido. Quizás Deleuze no contaba con los medios para responder a esta cuestión, pues ello requiere abandonar el terreno de la filosofía práctica, tal como entonces la entendía. Lo único que podemos decir es que, en cada arco problemático, la dirección deleuziana sigue la tangente: el juego y el aprendizaje hacen contrapeso frente al determinismo del instinto; instinto e inteligencia se oponen según el modelo bergsonian, pero su diferencia supone una génesis progresiva; entre inteligencia y sociedad, asimismo, sugerencias de continuidad conviven con reclamos de ruptura. En última instancia, todos los problemas son conducidos a un tipo particular de relación: lo que es el animal para el hombre, lo que es el hombre para el animal y lo que, entre ambos, no deja de arrastrarlos, tironeado entre los vaivenes donde se miden sus intereses y se juegan sus necesidades. Aun irresuelto, el problema del instinto basta para problematizar la subjetividad humana y su constitución en el seno de la naturaleza.

Si elegimos el cruce entre la filosofía moral de Hume y la teoría de los instintos de Bergson como partida del pensamiento deleuziano, es porque intuimos que su impronta puede ser rastreada en la obra posterior, justamente a partir de este proto-concepto de devenir o relación entre heterogéneos sin presuposición de identidad. Antes de I&I, un texto como *Causas y razones de las islas desiertas* testimonia como precursor. De la misma manera que I&I se decanta hacia las relaciones entre el animal y el

²²⁷ ES: 46.

hombre, este texto planteaba una extraña relación entre la imaginación y la geología, entre la ciencia y la mitología.

El impulso que empuja al hombre hacia las islas contiene el doble movimiento que produce las islas en cuanto tales. (...) Hay islas derivadas, pero la isla es también aquello a lo cual se deriva, así como hay islas originarias, pero *la isla es también el origen*, el origen radical y absoluto. (...) Así pues, el movimiento de la imaginación de las islas recupera el movimiento de su producción, pero ambos tienen distinto objeto. Es el mismo movimiento, pero no el mismo móvil. Ya no es la isla la que se separa del continente, sino el hombre quien se encuentra separado del mundo al estar en la isla. No es ya la isla que surge del fondo de la tierra a través de las aguas, es el hombre quien recrea el mundo a partir de la isla y sobre las aguas. Por tanto, el hombre reinicia por cuenta propia los dos movimientos insulares (...).²²⁸

Mantengamos este doble movimiento en el horizonte. La temprana producción deleuziana parece constituir una particular antropología. Su punto de partida es empirista, pues afirma que la humanidad persigue fines naturales; pero su originalidad radica en las nuevas dimensiones que el comportamiento humano adquiere, una vez que los fines naturales son indirectamente satisfechos por el rodeo de la institución.

3.5 - Nietzsche: la posibilidad de una ruptura

Althusser señalaba una influencia nietzscheana en *Lo normal y lo patológico*, en tanto allí su autor indaga críticamente la búsqueda científica de la verdad²²⁹. En este sentido, no sería difícil trazar una continuidad entre el planteo axiológico-crítico de Canguilhem y la propia lectura deleuziana de Nietzsche. Ambos se centran en el concepto de valor y proponen un pluralismo teórico anclado en sus consecuencias prácticas. El siguiente pasaje debería dar cuenta de ello:

(...) son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan.²³⁰

Ahora bien, en esta comunidad se inicia una bifurcación. Notemos, en principio, que luego de I&I, la dirección de Deleuze no tiene nada que ver con las problemáticas epistemológicas sobre biología y medicina que Canguilhem jamás abandonará. Por el contrario, se inaugura entonces una etapa que profundiza sistemáticamente en la historia de la filosofía. Podemos especular que, si el problema del instinto había llevado a Deleuze a plantear un problema vitalista –el de la agencia de los seres vivos en relación

²²⁸ ID: 16.

²²⁹ Althusser, 1993: 184.

²³⁰ NF: 8.

a la evolución de lo innato y lo adquirido— su obra ulterior da un paso al costado respecto a temas específicamente biológicos. Incluso el tema antropológico remite ante la singularidad de cada autor y las tareas que Deleuze se propone, como si éstas debiesen reducirse en extensión para ganar intensidad.

Así, por numerosas que las coincidencias sean, el propio texto sobre Nietzsche sugiere una distancia con Canguilhem, aún en el cruce de su propia influencia. A pesar de continuar el anclaje vital de toda práctica y, entre ellas, en especial la filosófica, el pensamiento que Deleuze inaugura en los '60 no es una mera apología de la vida ni una exaltación del devenir. Seguimos a Janvier cuando sostiene que, para Deleuze, el pensamiento es una modalidad del viviente que no se encuentra asegurada de antemano²³¹. A diferencia de Canguilhem, el límite que la filosofía encuentra le es interior a su propia práctica. Allí donde puede desfondar el pensamiento —o bien engendrar pensamiento en el pensamiento— un impoder constitutivo transfigura la imagen canguilheana, para quien el conocimiento es una búsqueda de seguridad, una reducción de obstáculos, “un método general para la resolución directa o indirecta de las tensiones entre el hombre y el medio”²³².

La inversión aparece clara en una sección de *Nietzsche y la filosofía* intitulada: El pensamiento y la vida, donde una supuesta contradicción en los textos de Nietzsche lleva a que su resolución deleuziana reestructure la relación entre vida, pensamiento y conocimiento. En un primer momento se expone la denuncia de Nietzsche, cercana a Canguilhem: “el conocimiento, simple medio subordinado a la vida, ha acabado por erigirse en juez”. Pero, luego, Deleuze la contrapone a aquella crítica por la cual se acusa a Sócrates de “haber puesto el pensamiento al servicio de la vida”. Son los matices de la palabra “vida” los que otorgan una solución a esta contradicción aparente, pues el conocimiento sólo se opone a la vida expresando una vida reactiva, es decir, una vida que busca conservarse limitando la expansión de su fuerza. Es a este tipo de vida reactiva a la que el pensamiento va a subordinarse luego.

Quando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. (...) El instinto de conocimiento es pues el pensamiento, pero el pensamiento en su relación con las fuerzas reactivas que se apoderan de él o lo conquistan. Ya que son los mismos límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento; la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida.²³³

²³¹ Janvier, 2011: 76.

²³² Canguilhem, 1976: 8.

²³³ NF: 142.

Para que el pensamiento deje de estar sometido a la vida, es necesario desvincular la vida del conocimiento. Que pensar y conocer sean modalidades vitales no significa que sus fines estén ya dados al viviente, sino que efectúan algunas de las potencias de la vida. La manía presocrática, la idiotez cusana y la paranoia cartesiana, por ejemplo, no son meros errores del pensamiento, sino posibilidades inherentes a su efectuación. Es aquí donde la concepción deleuziana del pensamiento va más profundo que la epistemología vitalista de Canguilhem, pues el pensamiento sólo puede crear nuevas posibilidades cuando va hasta el límite de lo que puede, afirmando una vida que deviene activa en el pensamiento. Canguilhem proponía una epistemología crítica, pero el dominio criticado se limitaba justamente al conocimiento de la verdad. El Nietzsche de Deleuze parece pedir un esfuerzo más si es que la crítica misma desea alcanzar la creación de valores:

(...) entonces la crítica, concebida como crítica del propio conocimiento, ¿no expresa nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento? Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.²³⁴

El mismo tema será reencontrado en relación a Spinoza: “En Spinoza, la vida no es una idea, una cuestión sólo teórica. (...) De hecho, sólo hay un término, la Vida, que comprenda al pensamiento, pero que inversamente no sea comprendido sino por el pensamiento”²³⁵. Paradójicamente, en *Nietzsche y la filosofía* esta “vida de pensador” excluye de sus problemáticas la del origen de la vida, “ya que todo cuerpo es viviente como producto «arbitrario» de las fuerzas que lo componen”²³⁶. Ello confirmaría que la dificultad de pensar un concepto de Vida no se solventa en una teoría científica, sino que se haya en el seno mismo de la actividad filosófica. Para el Nietzsche deleuziano, la problemática del cuerpo y las fuerzas excede entonces el marco del vitalismo histórico tal como lo hemos planteado. La especificidad de una fuerza vital cede su lugar a una tipología de las fuerzas: “Activo y reactivo son (...) las cualidades (...) que expresan la relación de la fuerza con la fuerza”²³⁷.

Pero, ¿cómo instancia esta tipología una crítica a las ciencias? El problema ya ha sido planteado en el segundo capítulo del libro. Las fuerzas reactivas se someten a las activas, y su rol es el de asegurar:

²³⁴ *Ibid.*: 143

²³⁵ SFP: 23.

²³⁶ NF: 60-61.

²³⁷ *Ibid.*: 61.

los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y utilidad (...). De este modo, en la teoría de la vida, mecanismo y finalidad se oponen; pero son dos interpretaciones que sirven únicamente para las propias fuerzas reactivas.²³⁸

Más adelante leemos: “¿Qué vale el vitalismo mientras cree descubrir lo específico de la vida en las fuerzas reactivas, las mismas que el mecanismo interpreta diversamente? El verdadero problema es el descubrimiento de las fuerzas activas, sin las que las propias reacciones no serían fuerzas”²³⁹. Si Nietzsche privilegia a Lamarck sobre Darwin, es debido a la necesidad de una “fuerza plástica” que dé cuenta de las transformaciones vitales. Si allí se haya el vitalismo nietzscheano, debemos aclarar que éste no defiende una especificidad orgánica. Por el contrario, la afirmación de las “percepciones en el mundo inorgánico” nos da la pauta de su extensión. Según Deleuze, la oposición de Nietzsche frente a la ciencia de su época apunta a la forma de lo indiferenciado que subyace en la identidad lógica, la igualdad matemática y el equilibrio físico. La verdadera teoría de la fuerza ha de derrocar estos equilibrios, denunciado en la biología (como en la física) el punto de vista de las reacciones como “instrumento del pensamiento nihilista”²⁴⁰. Más allá del equilibrio, el concepto de devenir se afirma como el objeto de un pensamiento que busca “la reproducción de lo diverso como tal, (...) la repetición de la diferencia”. Para ello, Deleuze requiere de los conceptos de “eterno retorno” y “voluntad de potencia”. Pero, como es sabido, ambos resultan problemáticos para los estudios nietzscheanos. El primero, entendido como retorno de lo diferente, no parece tener suficiente asidero textual; y el segundo proviene de un libro que no es propiamente de Nietzsche. Ello no implica que la interpretación deleuziana no sea ingeniosa ni crucial para su propio sistema; pero debido a la dificultad de la cuestión, creemos conveniente omitirlos para proseguir, más allá de Nietzsche, en la dirección de la identidad entre vida, pensamiento y devenir. Contra el equilibrio científico que anula la actividad creativa de la vida, el devenir se afirma como pensamiento de la diferencia en tanto tal. Sin embargo, el desafío no acaba allí, pues:

hay que reflexionar durante largo tiempo para llegar a comprender lo que significa hacer del devenir una afirmación. Sin duda quiere decir en primer lugar: sólo existe el devenir. Sin duda consiste en afirmar el devenir. Pero se afirma también el ser del devenir, se dice que el devenir afirma el ser o que el ser se afirma en el devenir.²⁴¹

Esta larga reflexión sobre el ser del devenir continúa allende Nietzsche. Pero, volviendo a nuestro punto de comparación, podría argumentarse que la divergencia

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*: 63.

²⁴⁰ *Ibid.*: 68.

²⁴¹ *Ibid.*: 38.

aludida no es suficiente para marcar una ruptura respecto a Canguilhem. Como dijimos, lo trabajos posteriores de Deleuze analizan con no poca sistematicidad filosofías como las de Kant, Bergson o Spinoza; pero también, en el caso de Proust o Sacher-Masoch, despliegan una idea de creación que pone en juego nociones como las de salud y sintomatología, cuyo anclaje médico puede ser retrotraído a la filosofía de su maestro. Ahora bien, su aplicación recae sobre un dominio nada explorado por aquél, el del arte, pues los textos sobre los escritores indagan la particular manera en que sus obras reúnen unos síntomas dispersos en su cultura para instalarlos en el centro del pensamiento y forzar una experiencia inaudita. Según esta idea, Deleuze proseguiría la problematización vital de las prácticas, sólo que a su manera y en un nuevo dominio. En tal caso, cabría hablar de bifurcación antes que de ruptura. Sin embargo, es posible ir más allá.

3.6 - El error, el concepto y la vida: la evidencia de una ruptura

Hacia la conclusión de *¿Qué es la filosofía?* (1991), encontramos una de las citas más importantes para nuestra investigación:

El vitalismo siempre ha tenido dos interpretaciones posibles: la de una Idea que actúa; pero que no es, que por lo tanto sólo actúa desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es pero que no actúa, que por lo tanto es un mero Sentir interno (de Leibniz a Ruyer).²⁴²

Adelantemos sin demora una de nuestras principales ideas: según creemos, el vitalismo de Canguilhem cabría en la primer interpretación, mientras que el de DyG en la segunda. Para sostenerla, no sólo nos apoyamos en la expuesta cercanía entre Bernard y Canguilhem; el carácter heurístico de su vitalismo es también un punto a favor, pues no substancializa la vida aun si la declara cognoscible. La principal evidencia, no obstante, descansa en el esquema evolutivo que cada interpretación conlleva.

En 1966, Canguilhem pronuncia en Bruselas dos conferencias sobre la relación entre el concepto y la vida a la luz de los nuevos conocimientos en biología²⁴³. A vuelo de pájaro, no es difícil decir que este texto es fuertemente anti-deleuziano. Canguilhem ataca allí a personajes todos caros a Deleuze: Hume, Buffon, Kant, Bergson y Ruyer son rechazados y reemplazados por Aristóteles, Linneo, Hegel, Bernard y Goldstein. Más aún, la segunda de las conferencias está centrada en una crítica a Bergson, en el mismo año en que Deleuze publica su libro sobre el filósofo vitalista.

²⁴² QF: 214-215.

²⁴³ Canguilhem, 2009: 357.

Pero, ¿cuáles son estos nuevos conocimientos en biología? Como relata J. Huxley, luego de que Darwin conmoviera al mundo en 1859, la evolución fue establecida como el hecho central de la biología. Sin embargo, la tesis según la cual la selección natural era su mecanismo principal fue mucho más resistida, al punto que llama “eclipse del darwinismo” a este periodo carente de comprobación empírica para el mecanismo evolutivo. Debido al divorcio entre la especulación y la experiencia, las críticas a Darwin se incrementaron hacia finales del siglo XIX. Ello fue intensificado – dice Huxley– a partir del redescubrimiento de la obra de Mendel, que contra el gradualismo darwiniano parecía sugerir mutaciones de grandes saltos. Así, durante el periodo anterior a la última guerra mundial, el darwinismo fue incluso declarado muerto, y el neo-lamarckismo, el saltacionismo y la ortogénesis se erigieron en teorías suplementarias²⁴⁴. Pero con el advenimiento de la genética moderna, éstas serían abandonadas para restituir al darwinismo su lugar principal en la síntesis moderna. Es así que en 1953, cuando Deleuze y Canguilhem se encontraban más próximos, el descubrimiento de la estructura del ADN da un paso crucial para establecer la base físico-química de la moderna síntesis evolutiva. El camino ya había sido despejado por el neo-darwinismo de Weismann (1843-1914), quien afirmando la independencia entre el material hereditario del plasma germinal y el *soma* celular, descartaba la influencia del segundo sobre el primero –rasgo lamarckiano al que incluso Darwin no había renunciado²⁴⁵. La genética de poblaciones de Fisher, Haldane y Dobzhansky también había contribuido a concebir la mutación y recombinación genética como las fuentes de la variación sobre la que la selección se aplica. Pero no fue hasta los años ’60 que la genética molecular instanció una concepción evolutiva centrada en los genes, secuencias de nucleótidos ahora accesibles en su estructura química. La forma de doble hélice apareció entonces como la inminente promesa del descubrimiento del secreto de la vida, una vida que ya no era más que la suma de propiedades macromoleculares. Ello explicaría la (renovada) necesidad de erradicar los últimos avatares del vitalismo.

Resulta imposible minimizar la importancia de aquella revolución genética del ‘53. Ella contextualiza estas conferencias donde Canguilhem aborda la realidad del concepto de “viviente”. Se trata, sin duda, de un texto muy complejo. Como dice Macherey, todo el pensamiento de Canguilhem oscila críticamente entre *el viviente* y *lo*

²⁴⁴ Huxley, 1946: 23-31.

²⁴⁵ “Como se sabe, Darwin cambió sus puntos de vista acerca del lamarckismo llevado por la creencia de que el tiempo geológico era insuficiente para un proceso de evolución que obraría sin la herencia lamarckiana (...)”. Bateson, 2006: 195.

vivido [*le vivant et le vecu*] para afirmar la primacía del primero, aunque asegurando la posibilidad de conocerlo a partir del segundo²⁴⁶. Que los conceptos reflejen uno u otro lado de la pareja dependerá de la relación entre la inteligencia y la vida; del hecho de que la primera es instrumento de la segunda, pero también su medio de acceso: “¿Procedemos de la inteligencia a la vida, o bien vamos de la vida a la inteligencia?”²⁴⁷, pregunta en los primeros párrafos Canguilhem. Existe, por un lado, el concepto de viviente: la idea general que lo identifica. Pero existen también los conceptos de *los* vivientes, la capacidad de pensar como potencia vital. El problema, de nuevo, concierne a la vida, el pensamiento y el conocer. ¿Puede entonces el concepto acceder a la vida de la que proviene? Para responder esta pregunta, Canguilhem comienza por sus dificultades históricas, para luego buscar ayuda en la biología contemporánea.

En principio, el encastre óptico que Aristóteles sella entre la lógica del pensamiento y la sistematicidad de los seres vivos resulta en la matriz primordial donde lo viviente y su concepto se funden antes de ser forjados, allí donde la reproducción del individuo y la conclusión del silogismo comparten una misma organización en géneros. “La inmutabilidad de la repetición de los seres obliga al pensamiento a la identidad de la aserción”²⁴⁸; tal es el hecho básico. Pero dos dificultades impiden a Aristóteles la completa reunión de la inteligencia y la vida. En principio, la falta de “soporte orgánico” para el intelecto activo hace que la actividad científica, aún si es “una actividad de la vida misma” permanezca como una “facultad extranatural o trascendente de hacer inteligibles las formas esenciales realizadas por los entes individuales”. En correspondencia, la segunda dificultad “obedece a la imposibilidad de explicar, por la identificación de la ciencia con una función biológica, el conocimiento matemático”²⁴⁹. Aristóteles tienta a Canguilhem, pues se apoya en el hecho de que la vida, al repetirse, *se piensa y se ejecuta*; pero se presenta el problema de sopesar qué es este aspecto inmaterial, forma y acto, mediante el cual el alma define lo viviente.

“Supongámonos bergsonianos” dice Canguilhem, para luego tensar la oposición entre la duración –devenir de incesante novedad– y el reificado concepto que siempre la traiciona. Al parecer, este irresponsable romanticismo bergsoniano recibe de la genética una advertencia, pues ella renueva la “creencia en la estabilidad de las estructuras producidas por la generación”²⁵⁰. Lo ideal sería volver a la armonía aristotélica, pero

²⁴⁶ Macherey, 1998: 111.

²⁴⁷ Canguilhem, 2009: 357.

²⁴⁸ *Ibid.*: 358.

²⁴⁹ *Ibid.*: 359.

²⁵⁰ *Ibid.*: 361.

¿cómo dar el rodeo? El problema del nominalismo instancia esta dificultad de reunir lo general y lo singular en el individuo; aquello que sólo la “lógica de la vida” consigue. En resumen, Canguilhem insistirá en la irreductibilidad del concepto, idea general necesaria para pensar tanto lo individual como individualmente. Varios nominalistas son convocados, pero la crítica a Hume concierne especialmente a Deleuze. Al tratar la semejanza como una convenida propiedad de lo diverso, se produce, para Canguilhem: “un corte en el sistema de los seres vivos”, pues la naturaleza se define así por el artificio del viviente²⁵¹.

Para conseguir su objetivo de “naturalizar el conocimiento de la naturaleza”, Canguilhem se aproxima al filo kantiano donde se despliega la “homogeneidad de lo diverso según los géneros y (...) [la] variedad de lo homogéneo según las especies”. Es el concepto de *horizonte lógico* lo que limita este campo de una manera regulativa, no constitutiva, justificando así el corte que el conocimiento de la vida vendría a cicatrizar. Con Kant, la función del conocimiento no está perdida, pero el conocimiento de la vida es una “tarea heurística de determinación y clasificación de las especies”²⁵². Kant supo indagar de manera especialmente *idónea* este prodigioso acuerdo *a priori* entre los principios racionales y los de la naturaleza. De un lado a otro de la orilla resuena el mismo eco: “si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro...”. Él vislumbró incluso la insuficiencia mecanicista para dar cuenta de la reproducción orgánica, insistiendo en la irreductible finalidad interna que es necesaria para pensar lo orgánico (CDJ §67). Pero lo que la crítica ilumina es también el límite de lo que concibe. Para Canguilhem, al no identificar el horizonte lógico con el “horizonte poético de la naturaleza naturante”²⁵³, el pensamiento kantiano de la vida necesita de una afirmación (aristotélica) como la de Hegel, para quien la anterioridad del acto a la potencia garantiza la autopoiesis del concepto como reproducción: estructura “teleológica o conceptual” que rige el despliegue temporal (comienzo productor y fin producido) de una totalidad autocontenida, es decir, de las especies que definen los individuos, sin existir allende.

Reclamado este rigor para concertar el concepto de la vida y la realidad del viviente, Canguilhem se vuelve de nuevo a Bergson para explicar por qué es necesario mantener un pensamiento por especies como garantía de los conceptos. Antes de refutarlo mediante la ciencia de su época, explota un aparente equívoco, pues Bergson definía de dos maneras la idea general: en primera instancia, de una manera práctica,

²⁵¹ *Ibid.*: 364.

²⁵² *Ibid.*: 366.

²⁵³ *Ibid.*: 367-368.

cercana a Hume; pero, en otra, de manera objetiva, más bien cercana al ejemplo del cinabrio. Lo que atrae al herbívoro es la hierba en general –dice Bergson– aludiendo a que la función de asimilación preside la generalización mediante la cual el herbívoro identifica lo que necesita. Pero la insistencia de Canguilhem es siempre la misma: tanto la hierba como los herbívoros en general son especies que se acomodan en reinos y géneros, no encuentros de “devenires imprevisibles”²⁵⁴.

Se vuelve entonces acuciante un anclaje material para la identidad lógica de la reproducción, pues no basta con que la vida se herede transmitiendo su impulso, debe transmitir también una estructura, “un *a priori* morfogenético”²⁵⁵. Será de nuevo Bernard quien provea a Canguilhem del único modelo orientado en la dirección correcta. Según insiste, la noción de “idea directriz” –necesaria para dar cuenta, por ejemplo, del carácter teleológico del desarrollo del embrión– no debe ser leída como una fuerza vital, sino como una estructura material. Bernard no puede explicar cómo esta estructura garantiza “la autorregulación de la máquina viviente”, pero si Canguilhem adscribe a tal vitalismo, es porque la idea directriz se parece a la transmisión de una consigna, la de reproducir el *a priori* morfogenético. En el conocimiento de la vida, el modelo de la información ha tomado el relevo del modelo mecanicista: “la herencia biológica es una comunicación de información”²⁵⁶. El descubrimiento de la estructura del ADN acerca la química a la gramática, por cuanto los cuatro nucleótidos se entienden como las bases de un código cuya clave todavía no se ha descubierto, pero cuyo sentido se haya inequívocamente inscripto en la vida.

Para que el concepto se reúna entonces con la vida, basta entender que este *logos* inscripto es una especie de generalidad que se transmite a sí misma. El rodeo de vuelta a Aristóteles debe incorporar la idea canguilheana de que el conocimiento es una herramienta de la vida. En esto, la deuda con Bergson nunca ha sido ocultada²⁵⁷; pero la operación propiamente canguilheana estaría en la manera de cerrar la grieta entre el conocimiento como función vital y el concepto de vida que él nos provee. Si mucho del texto ronda aquellas homologaciones históricas: Aristóteles, Hume, Kant, Hegel, es porque su tarea es, tras afirmar el vínculo, re-homologar el concepto de vida al (actual) conocimiento de la misma. Y allí emerge el modelo que nos permitimos ahora citar:

²⁵⁴ *Ibid.*: 375.

²⁵⁵ *Ibid.*: 377.

²⁵⁶ *Ibid.*: 385.

²⁵⁷ “Bergson es uno de esos raros filósofos franceses, acaso el único, que ha considerado la invención mecánica como una función biológica (...)”. Canguilhem, 1976: 146-147.

Si la acción biológica es producción, transmisión y recepción de información, se comprende que la historia de la vida esté hecha, a la vez, de conservación y novedad. ¿Cómo explicar la existencia de la evolución a partir de la genética? Lo sabemos: por el mecanismo de las mutaciones.²⁵⁸

Canguilhem recuerda la objeción que ya Nietzsche hiciera a Darwin: las mutaciones suelen ser letales y “subpatológicas”. Pero, frente a ello, aduce que somos todos monstruos normalizados, siendo lo anómalo fuente de variación, mientras que la normalidad es la vigilancia de un equilibrio. Sin duda hay aquí una apertura en el pensamiento de la vida, una primera liberación respecto al programa trascendente del despliegue de la forma. Pero sin silenciar las posibilidades liberadas por este pensamiento, parecería que una concepción negativa, *pathos*-lógica, sobrevive todavía en el concepto de error; y que hay motivos para sostener una reticencia deleuziana frente a ella. Si, al igual que la vida, la historia del conocimiento “es la historia de los errores y la historia de las victorias sobre el error”²⁵⁹: ¿Cómo sostener entonces una postura crítica basada sobre un conocimiento epistemológico positivo? ¿Cómo confiar en los estados del conocimiento para pedirles su acceso a la vida, si es sólo a fuerza de errar que nos alientan el paso?

Quizás, toda la ambigüedad –pero también toda la fuerza– de la postura de Canguilhem se balancee sobre esta tensión, de la que Foucault sacará máximo provecho en su texto final. Al igual que lo hará Badiou, Foucault divide en dos las tradiciones francesas que, durante el siglo XX, se disputaron la relación entre el concepto y la vida. Una, fenomenológica, es una indagación sobre los conceptos de experiencia, sentido y sujeto. La otra piensa el concepto, la racionalidad y el saber.

Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; por el otro, la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Seguramente esa fractura viene de lejos y podría rastrearse a lo largo del siglo XIX: Bergson y Poncairé, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte.²⁶⁰

No deberíamos apresurarnos a señalar lo evidente: que Deleuze está más cerca de Bergson y Maine de Biran que de Cavailles y Canguilhem. Conviene evitar que ello silencie la singularidad de su propia posición, pues no hay en Deleuze una filosofía del sujeto sino una filosofía de la subjetividad, así como tampoco una división entre la vida y el concepto. Sin embargo, si hemos de forzar el enfrentamiento, Deleuze quedaría sin duda en la primer orilla, pues no otorga al concepto de error la misma importancia que Canguilhem y Foucault. En *Diferencia y repetición*, tal concepto es objeto de extensa crítica, pues constituye el quinto postulado de la imagen dogmática del pensamiento.

²⁵⁸ Canguilhem, 2009: 387.

²⁵⁹ *Ibid.*: 388.

²⁶⁰ En: Giorgi & Rodríguez 2007: 42.

Este tema repite lo ya dicho respecto a Nietzsche y las impotencias constitutivas del pensar, aquellas que el pensamiento debería conquistar para afirmar la vida y crear nuevas posibilidades. Pero tal camino está bloqueado en tanto las impotencias se ven reducidas a la imagen del error como “único «negativo» del pensamiento”²⁶¹. Contra la suposición de una *cogitatio natura universalis*, donde la buena voluntad del pensamiento y el pensador se reúnen, las lecturas de Nietzsche y de Proust sirven a Deleuze para poner de manifiesto la necesaria violencia de lo que fuerza a pensar; la discordancia entre facultades que fundará su sistema trascendental.

Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda. ¿Quién busca la verdad? El celoso bajo la presión de las mentiras del amado. Siempre se produce la violencia de un signo que nos obliga a buscar, que nos arrebató la paz. La verdad no se encuentra por afinidad, ni buena voluntad, sino que se manifiesta por signos involuntarios.²⁶²

Siempre podrá decirse que, entre Canguilhem-Foucault y Deleuze, no se trata del mismo concepto de error. Además, frente a exigencias biológicas, sólo hemos expuesto reticencias filosóficas. Por ello debemos profundizar sus consecuencias si queremos terminar de esbozar el vitalismo de Deleuze. Siguiendo a Canguilhem, Foucault entiende el error como la base de los problemas entre lo normal y lo patológico:

Porque en el nivel más básico de la vida, los juegos de codificación y decodificación le dejan lugar al azar que, antes que ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es una perturbación en el sistema informativo, una «omisión». En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical.²⁶³

La posibilidad de una falla es inherente al “sistema informativo”; más aún, es necesaria para su evolución. En el caso humano, además, el error irrumpe como motivo original del conocimiento; *errancia* que nos habría incluso eyectado del hermético *Umwelt* donde se filtra la necesidad de información que toda especie experimenta respecto de su medio²⁶⁴. Una dialéctica entre la vida y su conocimiento parece desplegarse aquí, y es la noción de error la que permite tender “como si fuera un hilo conductor, la presencia del valor y la norma”²⁶⁵. Esta tensión se caracteriza por plantear una historia discontinua y recurrente, donde los modos de decir la verdad se encuentran en constante revisión; donde la ciencia no es normal sin ser normalizada mediante procesos que son tan esenciales como contingentes; es allí que la continuidad entre el método de Canguilhem y Foucault encuentra toda su riqueza. Pero si la crítica canguilheana desarmaba la homología entre lo normal y lo patológico, dado que lo

²⁶¹ DR: 227.

²⁶² PS: 25.

²⁶³ En: Giorgi & Rodríguez, 2007: 55.

²⁶⁴ Cfr. Canguilhem, 2009: 388.

²⁶⁵ En: Giorgi & Rodríguez, 2007: 56-57.

segundo no podía conformarse como una variación cuantitativa de lo primero, ¿no cabría acaso la misma operación para la relación entre el error y el dogma que falla? El dogma central de la biología molecular postula la transcripción del ADN en ARN y la traducción del ARN en proteínas. Aunque las fallas en la codificación y descodificación sean inherentes al sistema, aun así lo siguen confirmado como un proceso automático, mecánico y ciego. ¿Qué vitalismo puede conformarse con ello?

Podemos entonces decir que el vitalismo de Foucault-Canguilhem no es substantivo, pues se limita a una crítica y a una heurística. Su gesto reafirma la singularidad de las ciencias de la vida, continuando la ruptura frente a los sueños de unidad fisiopatológica:

(...) hay fenómenos que ponen el conocimiento de la vida a distancia de todo conocimiento que pueda referirse al dominio físico-químico. Así fue como el conocimiento de la vida pudo encontrar el principio de su desarrollo interrogando los fenómenos patológicos. Habría sido imposible constituir una ciencia de lo viviente sin tener en cuenta como esencial a su objeto la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, la anomalía y el error, cuyos mecanismos físico-químicos pueden conocerse cada vez con mayor exactitud.²⁶⁶

Pero ello presenta una paradoja para las ciencias de la vida: se constituyen con modelos físico-químicos y matemáticos, pero sólo pueden desarrollarse en la medida en que plantean un desafío: “el problema de la especificidad de la enfermedad”. Ahora bien –dice Foucault luego de esta concesión– “[e]sto no quiere decir que el vitalismo sea verdad”, sino que la enfermedad es un indicador teórico-crítico. Teórico en la medida en que apunta hacia los problemas irresueltos que cercan la vida como un ámbito original, pero “sin ser un ámbito independiente”²⁶⁷. Y crítico en tanto busca evitar las reducciones que ignoran el carácter eminentemente axiológico de las ciencias de la vida²⁶⁸. Pero, según creemos, mientras el error sea el motor de la vida, el problema de la vida permanece encerrado en el del conocimiento.

Insistiendo en que este terreno plantea una diferencia respecto al camino de Deleuze, no buscamos desvalorizar este errante vitalismo heurístico. No podemos negar su importancia ni su presencia en las sucesivas generaciones de investigadores. Sin embargo, bastaría que el error no fuese el único motor de la evolución para que el

²⁶⁶ *Ibid.*: 52-53.

²⁶⁷ Cfr. Giorgi & Rodríguez, 2007: 53.

²⁶⁸ Es necesario señalar un importante errata de la traducción de Giorgi & Rodríguez. En la página 53-54 se lee: “el problema de la enfermedad tuvo y probablemente aún desempeña un papel (...) como indicador crítico de reducciones que es preciso evitar (a saber, todas aquellas que tienden a ignorar que las ciencias de la vida pueden prescindir de posiciones de valor asociadas a la conservación, la regulación, la adaptación, la reproducción, etc.)”. Sin embargo, como ya debería sospecharse, las ciencias de la vida *no* pueden prescindir de posiciones de valor. El texto original dice: “(à savoir toutes celles qui tendent à faire méconnaître que les sciences de la vie ne peuvent se passer d'une certaine position de valeur qui marque la conservation, la régulation, l'adaptation, la reproduction, etc.)”. Cfr. Foucault, 1985.

sistema y su calcado epistemológico se complicasen. Tal es el problema principal alrededor del cual comenzaremos nuestra exposición positiva del vitalismo de Deleuze. Si el modelo darwiniano no concede lugar ni a la experiencia ni a la agencia animal, si concibe las variaciones como azarosas y la selección como ciega, entonces este modelo es mecanicista. Si *todo* lo que Deleuze ha escrito es vitalista, pero en un sentido que excede el mero conocimiento de la vida, entonces su posición es en extremo incómoda y heterodoxa respecto a la moderna síntesis biológica que se gesta al mismo tiempo que su más temprana filosofía. Quizás ello explique el silencio del tema vitalista durante buena parte de su obra. No hay un cuestionamiento explícito de Deleuze a Darwin pero, si miramos de cerca, creemos que es posible encontrar un camino reticulado por medio del que Deleuze busca mantener la curiosidad del planteo de I&I, actualizándola en nuevos contextos con el fin de mantener viva la protesta vitalista. Tal camino constituirá *su* vitalismo, y es a él a donde tenemos que volvernos ahora.

Capítulo 4: La vida como concepto unívoco

4.1 - La posibilidad de pensar un pájaro

En una página especialmente bella de *Por el camino de Swann*, Proust describe un pájaro:

A media altura de un árbol indeterminado, un pájaro invisible, ingeniándose en hacer más corto el día, exploraba con una prolongada nota la soledad circundante; pero dábale ésta una réplica tan unánime, le devolvía un golpe tan redoblado de silencio e inmovilidad, que se hubiera dicho como si no lograra más que detener para siempre aquel mismo instante que intentaba hacer más rápidamente pasajero.²⁶⁹

No es extraño experimentar la necesidad de releer este pasaje, pues parecería que su línea de lectura performa un bucle en el montaje de sus imágenes. Se trata de un pasaje dinámico, pues instauro un movimiento que parte del pájaro y retorna a él modificando, con la musicalidad de su canto, el tiempo y el espacio que atraviesa. Lo que comienza como dos entidades diferenciadas, un pájaro y un día, articulados intencionalmente a modo de conciencia y mundo, termina por fusionarse en algo que no sin dificultades puede llamarse entidad; algo evanescente e imperceptible: ¿Un eco, acaso? La intermitencia de una nota que materializa y disuelve, en una resonancia anónima, tanto la intencionalidad del pájaro como el espacio que lo contiene. Allí ya no es posible identificar aquél que efectivamente logra detener el instante. Es más bien el instante quien detiene al pájaro y al día, volviendo imposible cualquier distinción entre sus duraciones. El genio de Proust parece radicar en dar vida a un organismo para luego declarar la imposibilidad de pensarlo. Y es que, en efecto, ¿es posible pensar la experiencia de un animal?

Vimos cómo el modelo del sonámbulo escenificaba la situación de una conciencia anulada, pero no nula. Pero, o bien la conciencia es desde un principio otorgada a aquella mezcla material que es el viviente, o bien se reserva su emergencia tras un umbral que llevaría nuestro nombre. De cualquier manera, en el comercio de la alteridad y la semejanza, no es posible indicar el paso de frontera entre la experiencia humana y la animal. Claro que somos animales, pero la caracterización de la diferencia específica permanece tironeada en las equívocas intuiciones que median este terreno común de la relación [*rapport*] con lo animal.

A partir de I&I, intentamos indicar cómo van separándose las maneras según las cuales Deleuze y Canguilhem conciben este arrastre entre el pensamiento y la vida.

²⁶⁹ Proust, 2006: 103.

Vimos, asimismo, que una de las primeras operaciones del vitalismo histórico era separar el principio del pensamiento del principio vital. Ahora podemos comenzar a medir sus consecuencias; pues cuando esta inteligencia ya no se une al alma como principio formativo, la conciencia misma aparece como un hecho derivado que es necesario explicar. Retirado el soporte de todo finalismo, tal explicación parece tanto o más difícil que la de investigar los infinitos procesos orgánicos que escapan a su dominio consciente. Ello nos devuelve al doble desafío de pensar un animal y su experiencia. No es casual, en este sentido, que el *Abecedario* deleuziano comience por la “a” de *animal*. El formato de esta entrevista excluye toda jerarquía entre sus entradas, excepto, quizás, la de aquella que la inaugura. Y es que hay algo salvaje en un pensamiento que comienza por el problema de la subjetividad a la intemperie de todo antropomorfismo. Preguntado sobre la presencia de los animales en su obra, Deleuze divaga sobre sus amores y odios respecto de ciertas bestias, confirmando la idea de que, en su filosofía, el tema del animal es siempre una cuestión de relación: ¿Qué relación [*rapport*] se tiene con el animal? Es estúpido hablarle a los gatos, a los perros... Por cuanto no escuchan, hablarle a las plantas tiene aún más sentido. Sin embargo, a veces es imposible no hacerlo, como si supiéramos que no hablamos para ser entendidos, sino para comunicar algo del nivel sub-significante del afecto.

La entrevista continúa hilando los conceptos de signo, mundo y territorio en relación a la filosofía y el arte. Deleuze tiende hacia un modelo unívoco, donde las fronteras sólo sirven para poner en comunicación dominios heterogéneos. En especial, el modelo implica una particular conjunción de etología y filosofía: una ética en el sentido spinozista que se opone a la definición de los seres vivos por medio de los criterios de la especie y el género, de la forma, el órgano y la función.

Se definirá un animal o a un hombre no por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz. (...) Por ejemplo: hay mayores diferencias entre un caballo de labor o de tiro y un caballo de carrera que entre un buey y un caballo de labor. Pues el caballo de carrero y el caballo de labor no tienen los mismos afectos ni el mismo poder de afección; el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey.²⁷⁰

4.2 - Especies equívocas

Si un viviente se define por sus afectos, el secreto del vitalismo deleuziano estaría en la capacidad de explicar cómo se modifica el registro de afectos que lo definen: ¿Cómo se adquieren y pierden afectos? Nuestra respuesta es incipiente, pero se

²⁷⁰ SFP: 151.

dirige hacia el concepto de devenir. No es difícil percibir la cercanía entre la vida y el devenir si tenemos en cuenta hasta qué punto el modelo evolutivo es un paradigma del cambio constante. Es en este sentido que M. Ghiselin ha dicho que “no hay muchos *verdaderos* evolucionistas en el mundo”²⁷¹, pues este paradigma implica afirmar que no hay leyes de la evolución: el cambio predomina sobre la estabilidad y el devenir sobre el ser. Pero, una vez que nos damos el devenir, el problema se invierte, pues es necesario dar cuenta de la estabilidad transitoria de sus formas.

En cuanto a Deleuze, la tarea de pensar el devenir como diferencia y repetición había sido ya anunciada en *Nietzsche y la filosofía*, así como en *Proust y los signos*. Pero en 1969 lleva a término la tarea publicando su tesis doctoral, *Diferencia y repetición*, donde se propone “pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”²⁷². Al intentar exponer este trabajo, por demás complejo, a menudo sucede que nos fijamos en aquello a lo que Deleuze se opone, como si nuestra antipatía bastase para probar el modelo contrario. Más interesante, pero más difícil, es intentar asir la manera por la cual la crítica desarticula lo criticado, inaugurando un suelo profundo que puede incluso dar cuenta de aquello otro, que no es solamente un error, sino una estructura posible del pensamiento. No nos creernos capaces de llevar a cabo esta exposición, pero nuestro interés nos conduce ahora a las críticas hacia el modelo aristotélico y el pensamiento de la vida en términos de género y especie. En el prefacio de esta obra, Deleuze afirma que “la tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia”²⁷³. Pero, para saber cómo se lleva adelante esta infinita tarea, es necesario separar dos grandes modelos ontológicos: el de la univocidad, al que Deleuze suscribe, y el de la equivocidad aristotélica.

En la Introducción, Deleuze se propone liberar el concepto de repetición de su sentido habitual, según el cual, para que algo se repita, es imprescindible que una generalidad trascienda los casos: así la lluvia se repite cuando podemos reconocer, de un día a otro, gotas de agua cayendo de las nubes. Pero tras la generalidad, Deleuze apunta al sujeto de la repetición que la instancia y la constituye; al núcleo que, aunque evoque

²⁷¹ Cfr. Ghiselin, 1997.

²⁷² DR: 16.

²⁷³ *Ibid.*: 16.

generalidades, se erige como un acto singular, anterior a la posibilidad de representarlo según la equivalencia de su extensión y la semejanza de sus cualidades²⁷⁴.

Estamos autorizados a hablar de repetición cuando nos encontramos frente a elementos idénticos que tienen absolutamente el mismo concepto. Pero entre estos elementos discretos, entre estos objetos repetidos, debemos distinguir un sujeto secreto que se repite a través de ellos, verdadero sujeto de la repetición. Es preciso pensar la repetición en su forma pronominal, encontrar el Sí mismo de la repetición, la singularidad en lo que se repite. Pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora. (...) [D]ebemos distinguir dos formas de repetición. De todos modos, la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso, la diferencia se plantea simplemente 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 (...).²⁷⁵

Según la primer articulación, la repetición es exterioridad de la diferencia respecto al concepto indeterminado; pero también interioridad respecto al concepto deleuziano de Idea. Esta última opción debería conducirnos a *otro* concepto de diferencia, susceptible de vincularse con la repetición sin la mediación excluyente de la identidad. Para alcanzar esta instancia, nuestro autor procede a distinguir la generalidad y la repetición desde el punto de vista de la conducta, la ley y el concepto; pero aquí nos ocuparemos sólo del último caso.

Una posibilidad de distinguir diferencia y repetición se alcanzaría, para Deleuze, llevando hasta sus últimas consecuencias el “leibnizianismo vulgarizado” que, de derecho, presupone la plena capacidad del concepto para representar una “cosa particular existente”. Según los principios de diferencia, razón suficiente y de los indiscernibles –respectivamente– toda determinación del objeto puede ser comprendida por su concepto, hay un concepto por cosa particular, y sólo uno²⁷⁶. Pero a esta suposición se opone, de hecho, el fenómeno del bloqueo: interrupción de la coextensividad entre la cosa y el concepto. Desde el punto de vista de Dios (o del siglo XVII) toda diferencia es, en última instancia, conceptual; y es por eso que no hay una gota idéntica a otra, ni concepto de esa gota que no recoja su infinita particularidad. En sus clases sobre Leibniz, Deleuze dirá que es sólo a fuerza de bloquear el análisis que un concepto señala una generalidad antes que una individualidad²⁷⁷. Pero el fenómeno del bloqueo es más fundamental que una detención de hecho en el análisis infinito, pues será la razón misma por la cual el concepto puede vincularse con la generalidad. Ello, sin embargo, sigue siendo un impedimento para pensar aquel sí-mismo que se repite en la repetición. Infinita por derecho, la comprensión de un concepto retiene:

²⁷⁴ DR: 21.

²⁷⁵ *Ibid.*: 53.

²⁷⁶ *Ibid.*: 36.

²⁷⁷ EF: 104. Esta traducción dice “congelado”, pero la desgrabación francesa vierte “bloqué”.

una generalidad tal que ningún individuo existente *puede* corresponderle *hic et nunc* (...). Así, el principio de diferencia, en tanto diferencia en el concepto, no se opone, sino que, por el contrario, deja el mayor juego posible a la aprehensión de las semejanzas (...). Pero, por sobre todo, en las clasificaciones, la determinación de las especies implica y supone una evaluación continua de las semejanzas.²⁷⁸

Tal es nuestra primer evidencia del embate deleuziano al pensamiento de la clasificación por género y especie. Su comercio de identidades requiere de conceptos bloqueados; pero es la repetición secreta la que funda el bloqueo y se hurta al concepto que presupone la identidad generalizada. Más allá del bloqueo lógico, un bloqueo natural instancia esta (im)posibilidad; pues aunque lógicamente infinitos en su comprensión, un género o una especie se instancian, de hecho, en una:

«extensión discreta», es decir, un pulular de individuos idénticos en cuanto al concepto y que participan de la misma singularidad de la existencia (...). Este fenómeno de extensión discreta implica un bloqueo natural del concepto (...): forma una verdadera repetición en la existencia, en lugar de constituir un orden de semejanza en el pensamiento. Hay una gran diferencia entre la generalidad, que designa siempre una potencia lógica del concepto, y la repetición, que testimonia su impotencia o límite real. La repetición es el hecho puro de un concepto de comprensión finita, obligado a pasar como tal a la existencia.²⁷⁹

La repetición aparece, pues, como la diferencia sin concepto, que se sustrae a la diferencia conceptual indefinidamente continuada. Expresa una potencia propia del existente, un empecinamiento del existente en la intuición, que resiste a toda especificación por el concepto, por más lejos que se la lleve.²⁸⁰

Es en este sentido que conceptos como los de especie y género “se encuentran siempre en otra cosa: no en la Naturaleza sino en el espíritu que la contempla o que la observa y que se la representa”; es decir, la Naturaleza como concepto alienado²⁸¹. Resulta difícil medir el alcance de los argumentos de Deleuze sin presuponer, para esta Introducción, desarrollos que sólo ocurrirán en capítulos ulteriores. Retengamos, no obstante, la idea de que no hay solidaridad entre la repetición y la diferencia desde el punto de vista de la generalidad; y que es el bloqueo del concepto el que resulta en una repetición superficial y representable, sólo a condición de *otra* repetición pre-conceptual que hace al singular empecinamiento del viviente.

La Introducción nos llevaba de la repetición al concepto de diferencia alienado en la diferencia conceptual –o diferencia representada por el concepto. Tal será la ruinosa confusión que el primer capítulo denunciará a propósito de la ontología aristotélica, para la que el ser se dice en muchos sentidos. Pero, ¿cuál es la relación entre la equivocidad y la falta de un concepto de diferencia? Como en la Introducción, Deleuze disputa, durante este capítulo, un sentido original para la diferencia. ¿Son las diferencias las que se asemejan, o bien las similitudes las que difieren? Para que dos

²⁷⁸ DR: 37.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*: 39.

²⁸¹ *Ibid.*

cosas sean diferentes, ¿hace falta que tengan algo en común? *La diferencia en sí misma* sería un estado afirmativo, un diferir de la diferencia sin mediación; algo que ya desde los primeros trabajos sobre Bergson constituye la apuesta fuerte de la filosofía deleuziana. El texto arremete entonces contra la maldición que pesa sobre la diferencia en tanto tal. La intención no es sólo criticar sino también desfondar: revelar el fondo impensado que posibilita, pero también subvierte, el esquema ontológico clásico, donde una ontología de la equivocidad se reúne con una metafísica de la representación²⁸².

La representación, relación del concepto con el objeto, presenta límites y suposiciones que un pensamiento de la diferencia y la repetición debe franquear. Nos referimos ya a la homologación aristotélica entre el ser y el *logos*, garantía de que la investigación dará con las diferencias relevantes que definen la entidad. Así, descendiendo por el árbol de Porfirio, es siempre una diferencia la que transforma el género en especie²⁸³: atribuido a la substancia, la diferencia “corporal” produce la especie “cuerpo”, y así hasta Sócrates, hombre racional. El género permanece el mismo mientras se vuelve otro para las especies; de allí el carácter productivo de la diferencia, su rol individuante. Por ello la diferencia específica es emblemática en Aristóteles: transporta el género hacia la *species infima*, y la propia especie reúne las diferencias en su mutua relación. “En una palabra, la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la diferencia específica”. Pero:

Más allá y más acá, la diferencia tiende a confluir en la simple alteridad, y se sustrae casi a la identidad del concepto: la diferencia genérica es demasiado grande, se instala entre incombinables que no entran en relaciones de contrariedad; la diferencia individual es demasiado pequeña, entre indivisibles que tampoco tienen contrariedad.²⁸⁴

A pesar de su rol productivo, sintético (transporte de la diferencia) y especificante (relación de la diferencia consigo misma)²⁸⁵, la diferencia aristotélica se encuadra entre este máximo y mínimo que la reduce a la contrariedad y la subordina a la identidad de un concepto indeterminado que la recibe, vinculando la unidad del género a la variedad de sus especies. Deleuze llamará a este encuadre “representación orgánica”, pues nunca en ella la diferencia amenaza con violentar la armonía que bloquea el pensamiento de la diferencia en sí. La representación articula la diversidad, pero sólo a condición de inscribirse en la generalidad del concepto de género, y a condición de relegar algunas diferencias como alteridad inesencial. Permitir la existencia de diferencias sin concepto, subordinadas a la identidad, conduce a un errado concepto de

²⁸² *Ibid.*: 64.

²⁸³ Hughes, 2009: 40.

²⁸⁴ DR: 64-65.

²⁸⁵ *Ibid.*: 65.

la diferencia. Ello falsea el propio movimiento de la diferencia, *diaphora de la diaphora*, pues elude el “*diferenciante de la diferencia* que relacionaría, en su inmediatez respectiva, lo más universal y lo más singular”²⁸⁶.

Ahora bien, tal armonía sólo es posible gracias al vínculo equívoco entre el *logos* y el ser. La posibilidad de reservar distintos nombres para el ser nos previene de nombrar (o pensar) su inherente diferencia. Si el ser fuese un género, sus diferencias (las categorías) se predicarían de él y no serían. Si el ser fuese un género, sería la categoría única y superior, anulando en su univocidad toda posibilidad de establecer diferencias relevantes y articuladas. Tal es la llamada séptima aporía que se presenta en *Metafísica* III 3 (998b22–28). Para impedir que tanto el Ser como el Uno se erijan en géneros supremos, Aristóteles aduce que son las diferencias las que *son*; de modo que las diferencias genéricas del ser son lo que *es*. No es extraño, en este sentido, que los estudiosos se disputen, apoyándose respectivamente en los *Tópicos* o en las *Categorías*, la concepción de la categoría como una predicación o un ente²⁸⁷; ambas cosas están anudadas en la “representación orgánica”, quiasma en el que el “logos de las Especies, el logos de lo que se piensa y de lo que se dice, que descansa en la condición de identidad o de univocidad de un concepto en general tomado como género” se encadena con “el logos de los Géneros, el logos de lo que se piensa y lo que se dice a través de nosotros, que, libre de la condición, se mueve tanto en la equivocidad del Ser como en la diversidad de los conceptos más generales”²⁸⁸.

Cada una a su manera, las categorías declinan el ser. Así, si decimos que Sócrates es un hombre, decimos lo que Sócrates *es* y significamos una substancia; si decimos que el azul es un color, decimos lo que el azul *es* y significamos una cualidad, etc. En tanto tipos de predicación, las categorías dependen de la irreductibilidad de su género. En tanto tipos de entidad, parecen indicar la preeminencia categorial de la substancia (*ousía*). Parecería que, mientras el ser se distribuye –diríamos– horizontalmente entre las diez categorías, desciende verticalmente de la substancia como categoría eminente, que presta por analogía su estructura de inherencia sujeto-predicado a la demás. En el primer sentido, lo que algo *es* depende del tipo de predicación (*genê tôn katêgoriôn*) que hace a la categoría, y la relación de la categoría con el ser le es *intrínseca*. En el segundo, hay un término eminente, la substancia, que soporta todas las especificaciones, si bien no es más que una categoría entre otras.

²⁸⁶ *Ibid.*: 66.

²⁸⁷ Cohen, 2016.

²⁸⁸ DR: 67.

Utilizando el lenguaje del aquinate, Deleuze llamará a estas dos maneras analogía de proporcionalidad ($a/b=c/d$) y analogía de proporción ($a:b:c$). Ambas direcciones de la analogía diseminan un ser equívoco, pero que se distribuye como sentido común en el primer caso y sentido primero en el segundo. Ambos sentidos colaboran para trazar las fronteras que homologan el ser y la representación.

Si la consecuencia de la equivocidad es la teología negativa (pues no puede haber medida común entre el sentido que el ser adquiere en Dios y en las criaturas), la analogía tomista viene a establecer el justo medio de la ortodoxia al decir que los muchos sentidos del ser están regidos por relaciones²⁸⁹. Distributivo según la proporcionalidad y jerárquico según la proporción, el ser según la analogía articula la univocidad de los conceptos con la equivocidad de sus sentidos. Pero así, la diferencia está siempre bloqueada para el pensamiento, pues los sentidos del ser sólo se distinguen por su forma, género o especie, y así la diferencia permanece irreal, abstracta o reflexiva, inscribiéndose en el armónico *logos* donde se la representa²⁹⁰.

Sin un concepto de diferencia que rescate las diferencias sin concepto, ¿cómo pensar el diferir de la vida? No tenemos los elementos para contestar ahora esta pregunta, pero sabemos que este esquema será revertido por Deleuze al decir que “nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco”²⁹¹. Ello implica que ni las formas ni las substancias, ni los órganos ni las funciones, ni los géneros ni las especies pueden nombrar las verdaderas diferencias del ser, en tanto todas estas categorías confunden el concepto de diferencia con la diferencia conceptual.

Pero antes de pasar a la diferencia propia del ser unívoco, tomemos de nuevo el capítulo de *Mil Mesetas* dedicado al devenir-animal. En la sección titulada: Recuerdos de un naturalista, DyG se refieren al rol de la analogía de proporción y la analogía de proporcionalidad en la historia natural y, planteando un problema anterior al del evolucionismo, confirman algunas de nuestras intuiciones. La historia natural, dicen, se plantea el problema de “pensar las relaciones de los animales entre sí” según las dos analogías que la teología presta²⁹². La analogía de proporción despliega la serie continua según un término eminente: “*a* es semejante a *b*, *b* es semejante a *c*... etc.”. En este caso, la imaginación completa la serie de semejanzas para cubrir la extensión de las rupturas y ramificaciones del continuo de la representación (lo vimos a propósito del

²⁸⁹ Cfr. DE: 282.

²⁹⁰ Montebello, 2008: 67-68.

²⁹¹ DR: 71.

²⁹² MM: 240.

capítulo V de *Las palabras y las cosas*, que DyG justamente citan). Según la analogía de proporcionalidad, “*a* es a *b* lo que *c* a *d* (...)”: las branquias son a la respiración en el agua lo que los pulmones son a la respiración en el aire”; lo que requiere del entendimiento para correlacionar las funciones. Más allá de la aparente oposición entre la serie y la estructura, DyG afirman el compromiso que ambas analogías traban al erigir la Naturaleza como *mímesis*. Pero este *recuerdo* no es epistemológico en su preocupación; por el contrario, apunta a rastrear los umbrales que atraviesan las ideas. De la misma manera en que un esquema teológico es resucitado por la historia natural, “las relaciones de los animales entre sí no sólo son objeto de ciencia, sino también objeto de sueño, objeto de simbolismo, objeto de arte o de poesía”. Asimismo, “las relaciones de los animales entre sí pueden aparecer en relaciones del hombre con el animal, del hombre con la mujer, del hombre con el niño, del hombre con los elementos”. Dado que la “doble idea ‘serie-estructura’ franquea en un momento determinado un umbral científico”, es posible afirmar que “las relaciones objetivas de los animales entre sí se repiten en ciertas relaciones subjetivas del hombre con el animal”²⁹³. Era esta misma idea la que se insinuaba hacia los últimos capítulos de I&I. Tanto en la historia natural como en las estructuras simbólicas, las analogías distribuyen una equivocidad de sentidos que entretejen la significación de la vida animal. El capítulo en cuestión continúa identificando un movimiento, el devenir, que sin ser serie ni estructura, se erige en ese terreno intermedio, donde las relaciones sobreviven a su clasificación y son capaces de modificar sus términos. Lo interesante, de nuevo, es cómo se filtran las diferencias a través de los intersticios de la diseminación analógica del ser según las categorías. De la misma manera que esta perspectiva conjura la linealidad en la historia de las ideas, debemos ahora retroceder en el tiempo para comprender cómo Deleuze construye la posibilidad de pensar una criatura viviente desde la perspectiva unívoca, para así avanzar en la caracterización del viviente como personaje conceptual del vitalismo.

4.3 - Pájaros falsos y flores de papel: el simbolismo de la naturaleza en Kant

En un intento por definir el vitalismo como estilo, señalamos que se hermanaba con el asombro y con el goce ante la naturaleza viviente. En este sentido, puede haber

²⁹³ *Ibid.*: 241.

sido Kant quien fijó para siempre el lugar común de cierta inquietud vitalista, cuando en el famoso §42 de la *Crítica del juicio* afirmó lo siguiente:

Aquel que solitario contempla (y sin propósito de comunicar sus observaciones a otros) la bella figura de una flor silvestre, de un ave, de un insecto, etc., para admirarlos, amarlos, (...) toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Esto es, no le place únicamente su producto según la forma, sino también su existir.²⁹⁴

La historia es conocida. Aquel solitario es engañado por un anfitrión bromista, quien ha dispuesto flores de papel en su jardín y flautistas entre los árboles, de manera que los invitados se regocijen con el paisaje de su propiedad. Tanto peor, cuanto que el solitario era un respetado experto en arte que –saturado de su ocupación– sale al bosque a vivificar el espíritu. Y es que, como se sabe:

[e]l canto de las aves proclama jocundidad y contentamiento con su existencia. (...) ¿Qué es más altamente encomiado por los poetas, sino el canto hechizadamente bello del ruiseñor, en los setos solitarios, una noche silenciosa de verano a la suave luz de la luna?²⁹⁵

Por eso: ¡qué decepción si el ruiseñor resulta una imitación! Esa *mímesis* es por demás vulgar, pues tiene la intención de imitar una inintencional producción de belleza por parte de la naturaleza. En palabras de Kant: “que la naturaleza produjo esa belleza: este pensamiento debe acompañar la intuición y reflexión: y únicamente en él se funda el interés inmediato que se toma de ello”²⁹⁶. Retomemos entonces la cuestión del interés en la producción de bellezas naturales. ¿No era acaso el juicio de gusto desinteresado? Este problema demarca una zona muy precisa de la reconstrucción con la que Deleuze presenta el pensamiento de Kant, un año después de su excursión sobre Nietzsche.

Notemos, primero, que el comienzo de *La filosofía crítica de Kant* está directamente vinculado con la problemática antropológica tal como ya le hemos definido a propósito de I&I. De nuevo, el problema original pasa por la diferencia entre los fines de la razón y los fines de la naturaleza. La postura de Kant se presenta como un paso que supera tanto la posición empirista como la dogmática. Para el empirismo, “medios originales reaccionan a los fines y los transforman; pero, en última instancia, los fines son siempre los de la naturaleza”²⁹⁷. Contra esta posición, Kant afirma que hay “fines propios de la razón”: fines absolutos. El racionalismo ya reconocía los fines “cabalmente racionales” que el ser racional perseguía. Pero al aprehenderlos como externos y superiores (Ser, Bien, Valor) su diferencia con el empirismo no es para Deleuze tan grande, pues ambos afectan la misma “fuerza vital” de manera empírica²⁹⁸.

²⁹⁴ Kant, 2006: 240-241.

²⁹⁵ *Ibid.*: 244.

²⁹⁶ *Ibid.*: 241.

²⁹⁷ FCK: 12.

²⁹⁸ *Ibid.*: 13.

El verdadero fin racional adviene cuando la razón “se toma a sí misma como fin”; cuando deviene “el único juez de sus propios intereses” y el hombre, en tanto ser razonable, encuentra “el fin de su existencia en sí mismo”. Vuelta sobre sí, la razón implica una crítica inmanente que se propone determinar tanto la naturaleza de los intereses o fines, así como los medios para llevarlos a cabo²⁹⁹. Esta estructura se transmite a cada una de las facultades humanas: imaginación y entendimiento, además de la razón. Para Kant, se trata de saber si cada una de estas facultades “es susceptible de una *forma superior*” en la que deviene autónoma al encontrar “*en sí misma* la ley de su propio ejercicio”. Tal es la tarea de las diferentes críticas. En cada caso, la forma superior de una facultad determina un interés por los objetos sobre los que legisla y una relación jerárquica con las demás facultades. Los fines del ser racional son este “sistema orgánico y jerarquizado”³⁰⁰ de los intereses. Pero la importancia de la última crítica radica en revelar el fondo que las otras dos sólo pueden suponer: la posibilidad de una armonía libre e indeterminada de las facultades entre sí.

La facultad que se torna legisladora en virtud de un interés dado, ¿cómo podría forzar a las demás facultades a desempeñar las indispensables tareas complementarias si todas las facultades no fueran, en su conjunto, capaces de alcanzar un acuerdo espontáneo, sin legislación, interés ni predominio?³⁰¹

En el primer libro de la *Crítica del juicio*, la Analítica de lo bello, presentaba Kant el juicio de gusto «esto es bello» como esencialmente desinteresado; es decir: concerniente a la forma del objeto reflejado en mi representación, e indiferente a su existencia material. Sucede que cuando nos afecta algo para lo que no tenemos concepto, la imaginación, paralizada, es capaz de contemplar en sí misma la mera reflexión de aquél objeto singular. Aprehendiendo una forma pura, sonsaca del entendimiento toda la legalidad del concepto para proclamar la universalidad de un placer subjetivo. Dentro de esta caracterización, el párrafo §14 afirmaba que un color o un sonido son demasiado materiales para ser bellos en sí mismos. Si nuestra imaginación pudiese reflejar infinitamente sus oscilaciones y así separar la forma de la sensación, quizás entonces podrían ser considerados bellos. Pero se trata de vibraciones demasiado veloces para ser completamente reflejadas; permanecen en la categoría de coadyuvantes. Ahora bien, llegados al §42, la situación parece invertida: el color de una flor, la música de unos pájaros, devienen en sí mismos composiciones que no sólo nos placen por su forma, sino también por su existir. Hay ciertamente un interés racional en

²⁹⁹ *Ibid.*: 14.

³⁰⁰ *Ibid.*: 21.

³⁰¹ ID: 79.

el desinterés estético que revela aquél primer momento de la Analítica como una abstracción necesaria. Lo que explica esta transición es la experiencia de lo sublime, luego de la cual la experiencia de la belleza nunca será igual. La Analítica de lo sublime proporciona un modelo genético que explica la constitución de aquello que la Analítica de lo bello sólo podía presuponer.

Ante lo inmenso, lo informe o lo deforme, la imaginación experimenta la imposibilidad de reflejar la forma del objeto sublime. Pero la Razón la obliga a reunir aquel exceso en un todo, forzándola hasta tomar su propio límite como objeto y entrever, más allá, la facultad suprasensible de las ideas. Así, directa pero negativamente, las ideas de la razón se presentan en la naturaleza sensible; y la imaginación experimenta un infinito que, aunque negativo, “ensancha el alma”. El destino suprasensible es también el origen trascendental³⁰², pero un origen que se engendra en la potencia del desacuerdo. Luego de la Analítica de lo sublime, Kant ha erigido un modelo para la génesis trascendental de las facultades y se dispone a aplicarlo al sentido de lo bello, es decir, al acuerdo libre e indeterminado entre la imaginación y el conocimiento; tal es la deducción del juicio de gusto. De la misma manera que lo sublime violenta las síntesis de aprehensión y reproducción con las que la imaginación reconoce un algo=x, la experiencia de la belleza natural fuerza también la imaginación en su aspecto productivo. El esquematismo por el que se vinculan determinaciones conceptuales con determinaciones espacio-temporales es llevado hasta un nuevo uso, el simbólico.

Cuando experimentamos la libre armonía gracias a la belleza de una flor o el canto de un pájaro, ¿por qué se dice que ellas “dan que pensar”? Tanto como las síntesis, el esquema pone en relación determinaciones heterogéneas. Pero sin concepto del entendimiento, la imaginación sólo puede reflexionar la forma del objeto³⁰³. Más cercano al arte y a la filosofía que a la ciencia, el asombro ante la vida nos recuerda nuestra insondable ignorancia respecto a las razones profundas del universo. Sin embargo, también nos regala una concesión que no produce poca perplejidad, pues comprobamos que “la naturaleza tiene aptitud para producir objetos que se reflexionan formalmente en la imaginación”³⁰⁴. El encomio de la belleza natural no vale por sí mismo, como en un poema, pero indica un acuerdo interno entre nuestras facultades; supone un acuerdo externo entre ellas y la naturaleza, lo que deviene objeto de interés.

³⁰² ID: 85.

³⁰³ *Ibid.*: 81.

³⁰⁴ *Ibid.*: 86.

En un principio, la forma de un color o de una nota era demasiado evanescente para que su reflexión sea disruptiva respecto a la subordinación de la imaginación al entendimiento. Pero tomando el juicio de gusto como objeto de deducción, se despliega justamente un interés que no recae en el objeto en sí, sino que “recae exclusivamente en la aptitud de la naturaleza para producir formas bellas”.

El interés lo es por las materias porque ellas son el medio del que se sirve la naturaleza para producir, según sus leyes mecánicas, objetos aptos para la reflexión formal. Kant llega incluso a definir la materia prima que interviene en la producción natural de lo bello: materia fluida, de la cual una parte se separa o se evapora, mientras que el resto se solidifica bruscamente (formación de los cristales).³⁰⁵

A medio camino entre el arte y la ciencia, el simbolismo natural nos da qué pensar. La paleta del amanecer seguirá inspirando poemas, pero jamás habrá tantas odas al día como días; no basta con decir “rosa, blanco, celeste”, es necesario tratar las palabras como la naturaleza trata sus materias. Así, la belleza natural nos fuerza incluso a superar los límites armónicos de las facultades, pues el interés por la producción natural de bellezas vuelve sobre nosotros en la medida que su adecuación a nuestras facultades no implica una finalidad, sino una contingente concordancia con su ejercicio: una disposición a recibir favorablemente la naturaleza, un indicio de que somos parte de ella. Pero, ¿cómo puede un símbolo ser un indicio sin dejar de ser un cierto enigma? Tras el interés por la belleza natural se erige el último de los intereses de la razón: interés por la “concordancia contingente de la naturaleza con nuestras facultades”³⁰⁶. Este exceso de asombro se encuentra a medio camino entre una demanda por la producción material de formas naturales (las materias fluidas y sus mecanismos de cristalización, así como también la producción de formas vivas) y la investigación del rol de estas materias en la percepción.

En el fondo de los mares, en las grutas y en los bosques, la naturaleza no nos ha esperado para producir una exuberante cantidad de formas vivas. El mundo es un libro que me habla, pero, ¿qué me quiere decir? Se trata de la situación opuesta a la paranoia solipsista, pero que paradójicamente empuja al sujeto a una locura más peligrosa. Además de revelarse en lo sublime, el destino suprasensible de la imaginación se insinúa, para Kant, en el profuso simbolismo de la naturaleza. El simbolismo es el esquematismo liberado de las exigencias del entendimiento; al servicio, además, de la más delirante ampliación de conocimiento. Una hipótesis es “simbólica cuando corresponde a un concepto que sólo la razón puede concebir, pero al cual ninguna

³⁰⁵ ID: 88.

³⁰⁶ FCK: 93.

intuición sencilla puede corresponder” (CDJ §58). Así, hay una función propiamente analógica del símbolo, pues hace que el juicio aplique al concepto una intuición sensible para luego aplicar el concepto a un objeto distinto. Es esta materia dinámica, intensiva, la que se presenta como idónea para el carácter analógico del símbolo.

Pero no debemos confundir el interés por lo analógico con las analogías tomistas. G. Bateson (sobre quien habremos de volver) ha ofrecido importantes intuiciones para comprender aquello que se denomina un lenguaje analógico, es decir, un lenguaje compuesto de rasgos cinéticos y paralingüísticos. Lo interesante es que este lenguaje –pertenezca a animales no humanos o bien a otras culturas– nos es en parte inteligible. Y es que nuestra comunicación icónica también está al servicio de funciones diferentes a las del lenguaje, funciones para las éste es inadecuado. No es lo mismo escuchar un ‘te amo’ por parte de alguien que esquivo la mirada, que un ‘te amo’ que desborda los ojos. La comunicación no verbal expresa relaciones de dependencia, para las que Bateson reserva el nombre de *funciones μ* . Así, por ejemplo, el amor, el respeto o el temor estarían mejor expresados en un lenguaje analógico que funciona por redundancia de patrones más que por transmisión de consignas significantes. Se trata de un lenguaje que puede decir *don't*; como cuando un lobo muestra sus dientes a otro, dando a entender que el juego está llegando a los límites de lo seguro. Pero lo que este lenguaje no puede decirse es *not*, pues esto implicaría una dimensión sobrecodificada desde donde referirse a la situación comunicativa. Tampoco en los sueños, o en el teatro, poseemos este marco meta-comunicativo propio del lenguaje codificado. En este sentido, Bateson afirma una continuidad entre los lenguajes analógicos animales y nuestros propios fenómenos rítmicos. La poesía, como la danza o la música –sostiene– son fenómenos rítmicos más arcaicos que la prosa, y sus materiales “podrían ser procesados por cualquier organismo que los reciba, dotado de unos segundos de memoria”³⁰⁷.

Un viviente puede estar determinado por su género y especie. Pero su esquema, dirá Deleuze, es rítmico; es su “marcha” o “dynamismo espaciotemporal”³⁰⁸; una productividad en la que la experiencia se conforma mientras traza un dominio propio.

³⁰⁷ Bateson, 2006: 94.

³⁰⁸ KT: 102.

4.4 - Proust: los signos de un tiempo esencial

Luego del libro sobre Kant, Deleuze publica *Proust y los signos*. De esta obra, nos interesa su continuidad respecto a la relación entre la materialidad de los signos y la percepción de sus sentidos en el mundo de la naturaleza y el arte. Creemos que estos desarrollos van en la dirección de pensar la vida y el arte como producción semiótica, lo que permite una primera caracterización del vitalismo como “estilo”.

La obra de Proust es abordada por Deleuze a partir del proceso de aprendizaje, pues aprender –dirá– es siempre aprender por signos. Las relaciones entre signos forman los engranajes de una maquinaria donde yace la incomprendida modernidad de la *Recherche*, pues “la obra de arte moderna es una máquina y funciona bajo ese presupuesto”³⁰⁹. Ello significa que ésta no remite a un mundo ideal ni a una subjetividad de derecho, sino que funciona en un mundo hecho de fragmentos; y si pretende darles unidad, será una unidad que no anule su carácter fragmentario. Como dice R. Machado, la unidad de los dominios de signos proviene del que ellos mismos formen sistemas. Todo es emisión de signos; sea a partir de personas, objetos o materias. Pero la heterogeneidad de estos sistemas forma una obra pluralista, pues los signos no son del mismo género; no tienen la misma relación con la materia en la que están inscriptos, no son emitidos del mismo modo ni tienen el mismo efecto sobre el intérprete; no tienen la misma relación con el sentido, ni con las facultades que los interpretan, ni con las estructuras temporales que implican³¹⁰. En este sentido, la pluralidad de los signos se mide con la unidad de la que son susceptibles, y alcanzar esta proporción será una de las tareas principales del libro.

En el segundo capítulo del *Proust*, Deleuze vuelve a desarrollar el tema de la violencia que fuerza a pensar, siendo los signos justamente estas fuerzas que suscitan encuentros para los que ninguna buena voluntad se encuentra preparada. En cada caso, una relación entre el signo y el sentido reclama la particularidad de un mundo; tal sería la novedad que aporta Proust al problema de la génesis del pensamiento. Volvamos entonces al comienzo, donde se distinguen los signos mundanos que, en tanto valen por una acción o un pensamiento, usurpan su sentido y son en sí mismos vacíos; los signos del amor –engañosos por naturaleza– que nos revelan como un objeto entre otros del mundo del amado y cuyo sentido nunca puede alcanzarnos sin leyes embusteras que hacen de la homosexualidad y los celos verdades más profundas que el amor entre

³⁰⁹ PS: 151.

³¹⁰ Machado, 2009: 195.

sexos; en tercer lugar se encuentran las cualidades sensibles, signos capaces anunciar la presencia de un sentido que no se escabulle en la ilusión de un sujeto u objeto que lo contendría, sino que indican un montaje de sensaciones que sobrevive en la memoria. Al resurgir, por ejemplo, un paisaje en un sabor –como en el célebre caso de la magdalena y el recuerdo de Combray–, aquél emerge como punto de vista que cobija esas sensaciones ahora rememoradas. Pero lo que se asoma en el recuerdo involuntario no es una experiencia individual, sino una “esencia” que sólo los signos del arte son capaces de revelar: Combray tal como nunca fue vivido. La memoria involuntaria toma objetos diferentes (el sabor de la magdalena, el color y la temperatura de Combray) para envolverlos uno en otro y establecer una relación inmanente³¹¹. Mientras que la persecución de los signos mundanos fomenta el aburrimiento, y la de los amorosos el sufrir; mientras que uno y otro nos engañan, haciéndonos creer que el sentido pertenece a un objeto o a un sujeto, las cualidades nos entregan una experiencia más gozosa; revelan, en el mecanismo involuntario de la memoria, un atisbo de tiempo recuperable. Pero, ¿por qué el aprendizaje no se detiene allí? Dos lugares y momentos se ligan en una misma materia (magdalena y Combray). La impresión presente y la pasada comparten una cualidad, pero no dejan de ser materialmente distintas³¹²; resuenan los ecos de un tiempo donde las cualidades subsumen espacios, pero a condición de que el espacio presente sobreviva como lugar de las cualidades. Así, la memoria involuntaria interviene a condición de cierta materialidad, tras la cual el goce de la esencia o punto de vista no está necesariamente garantizado. Dado el caso del recuerdo involuntario de la abuela del narrador, Deleuze analiza cómo, tras la cualidad sensible, la certeza de la muerte se revela como el límite infranqueable de la memoria, abismo en donde todo el goce de sus coincidencias sensoriales se precipita. Sólo el arte revela el sentido sin opacidades materiales; sólo el arte, entonces, nos hace indiferentes a la muerte.

Cuando, a propósito de Canguilhem, citamos aquel pasaje de *A la sombra...*, señalamos que, para Proust, aquello que se encuentra “en los ojos” de alguien no es del orden material. Recordando que la doctrina vitalista descansa en una tensión entre la vida y la materia, es de especial importancia preguntarse por este dominio de la esencia, así como por su vínculo con el arte. Pues “la superioridad del arte sobre la vida consiste en que todos los signos que encontramos en la vida son todavía signos materiales, y su sentido, al estar siempre en otra cosa, no es completamente espiritual”³¹³. Es cierto que

³¹¹ *Ibid.*: 202.

³¹² PS: 22, 29.

³¹³ *Ibid.*: 52.

la vida nos prepara para el arte, y que en el arte se revela un comienzo del mundo, misterio de la vida; por ello no deberíamos apresurarnos a establecer una dualidad entre el mundo material y el inmaterial, sin esforzarnos por comprender su vínculo. Deleuze reclama una influencia platónica para Proust, pues las esencias poseen una existencia propia. Pero debemos recordar que una idea platónica es un principio de identidad, aquello que sólo es lo que es (como sólo la justicia es justa), mientras que la esencia proustiana es “la Diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye el ser”³¹⁴. No es la diferencia irreductible de una trascendencia, ni la diferencia empírica entre cosas, sino un punto de vista donde se gestan las cualidades como expresiones de un mundo posible. En términos de *Diferencia y repetición*, la esencia es el diferenciante de la diferencia, el vínculo de la diferencia y la repetición. Pero, de nuevo, ¿en qué medida se opone ello a lo material, y cómo es que “constituye el ser”?

Parece necesario, para comprender lo que Deleuze plantea, pensar, ante todo, en términos de torsiones topológicas, pues “el propio sentido se confunde con este desenvolvimiento del signo, de igual modo que el signo se confunde con el enrollamiento del sentido”³¹⁵. No hay diferencia de naturaleza entre signo y sentido, sólo límites y desvíos en el camino del verso al reverso. Así, si los signos del arte otorgan la verdadera unidad entre signo y sentido, ello sucede debido a que, más profundo que el pliegue, el punto de inflexión es la razón suficiente de la curva. Tal es la esencia inmaterial que Proust califica con una frase que resonará en toda la obra de Deleuze: real sin ser actual, ideal sin ser abstracto. Es decir, la esencia como virtualidad que no existe allende su actualización, pero que tampoco se reduce a ella. La relación entre signo y sentido parece remitir aquí a la relación bergsoniana entre lo actual y lo virtual, pues –lo veremos– lo virtual sólo se actualiza creando líneas heterogéneas, como las de los cuatro dominios semióticos de la máquina proustiana. El privilegio de la última etapa descansa en su capacidad de volver sobre las demás para indicar cómo la esencia ya se encontraba en allí, aunque velada por la materialidad de cada mundo. Pero la elegancia del estilo deleuziano no debería ocultarnos la perplejidad de este problema. Sabemos que, a través de los signos-mundo, el aprendizaje del héroe recorre una línea de desmaterialización, pues cada mundo es de una materia más sutil que el anterior. Sabemos también que el sentido no se revela en su verdad hasta el caso del arte; de allí la decepción constante que obliga a proseguir la interpretación. Antes del arte –dice Deleuze– el sentido permanece todavía enrollado o adherido a la materialidad del signo,

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*: 106.

fomentando la ilusión de que es un objeto o un sujeto quien lo constituye. Pero, de nuevo, ¿cómo pensar la relación entre lo material y lo inmaterial más allá de todo dualismo? Es necesario profundizar en el lenguaje del pliegue para revelar esta diferencia en el seno de una univocidad.

Dada la experiencia estética, sucede como si el hilo enrollado del que el intérprete tira alcanzase su máxima tensión, liberando algo como una nota que flota y resuena sobre sus componentes materiales. Se dirá que una nota es todavía algo material; que es una vibración, una fuerza. Ello es cierto, y quizás el espíritu no sea otra cosa que esa sacudida por la que la materia se libera de su forma; esa fuerza por la que justamente se transforma. Como punto de vista sobre sus componentes, la nota abarca los infinitos armónicos mediante los que la cuerda reacciona sobre sí; los sobrevuela, los recoge y los conserva mientras dura, expresando para nuestros oídos una unidad que materialmente es pura diversidad. Cuanto menos material sea el signo, más puede el sentido despegarse de su soporte. Y ello sucede porque la esencia se encarna en la obra de arte a través de unas materias “dúctiles” o –diríamos– “vibrátiles”: el color para el pintor, el sonido para el músico, la palabra para el escritor. Se trata de materias idóneas para la variación, capaces de “deshilvanarse” y devenir expresivas, al punto que tras ellas se vislumbran otras aún más sutiles, fuentes de forma y sentido. “El arte es una verdadera transmutación de la materia. En él la materia está espiritualizada, los medios físicos desmaterializados, para refractar la esencia, es decir, la cualidad de un mundo original”³¹⁶. En esto, Proust y Kant se encuentran muy próximos pues, según vimos, las materias fluidas de la naturaleza suscitan un interés por su belleza que revela, en el fondo del alma, la unidad de las facultades y su destino suprasensible. Tenemos un primer indicio del sentido inmaterial de la esencia allí donde el despliegue dinámico de la materia preside sus formas. Una esencia revelada es, por ejemplo, la frasecilla de Vinteuil, o bien la impresión de movimiento que nos produce una pintura. No se reduce al componente material de la obra, ni tampoco a la experiencia subjetiva de quien contempla, sino a algo transversal que los sobrevive, si bien ellos lo actualizan. Pero para comprender la diferencia entre lo espiritual y lo material quizás debemos plantearla –más acá de todo dualismo– en términos de tiempo.

En cuanto al espacio, dijimos ya que una esencia se revela como un punto de vista más profundo que el del sujeto (Combray tal como nunca fue vivido). La cualidad sensible nos empuja a ese dominio donde se gesta una experiencia indiferente a las

³¹⁶ *Ibid.*: 59.

distancias espaciales. En este sentido, lo que se asoma es una perspectiva más profunda que la experiencia original, un sentido del tiempo naciente en la experiencia de una cualidad. Transportándonos al corazón de la perspectiva, sólo el arte nos permite adoptar nuevas perspectivas, o “tantos mundos como artistas originales hay”³¹⁷. Ahora bien, la verdad de esta revelación es del orden del tiempo más que del espacio. En el quinto capítulo del libro, Deleuze explora la temporalidad particular de cada mundo: tiempo que se pierde, tiempo perdido, tiempo que se recobra, tiempo recobrado – respectivamente. Estas líneas mantienen relaciones complejas, pero si el tiempo recobrado se destaca por su naturaleza propia, es porque en él emerge “un poco de tiempo en estado puro” o, lo que sería lo mismo, la génesis temporal del tiempo. Sucede como en Spinoza, en el que el acceso a la realidad de la esencia nos permite sentir y experimentar que somos eternos³¹⁸. Experiencia por completo diferente a la de la inmortalidad, por cuanto es en *esta* vida que algo de un orden extratemporal se presenta. En cierto sentido, todo lo que sucede escapa al tiempo. Lo que de eterno tiene un evento es lo que se agrega o se sustrae a su propia efectuación; aquello que, antes y después del evento, ya estaba presente en todo lo demás. Así, al alcanzarse la nota secreta, al reunirse el signo inmaterial con el sentido espiritual, el arte nos revela la original *complicación* del tiempo, el estado anterior al despliegue entre signo y sentido. Por eso es que Deleuze dirá que la esencia es siempre un comienzo del mundo; la trasmutación de la materia que el arte opera rehace a su manera el devenir, campo del juego primordial entre los elementos. Esta es otra razón para considerar el doble movimiento entre la imaginación y la geología como uno de los fundamentos del pensamiento deleuziano. En tanto estilo, el vitalismo busca estas materias expresivas de la naturaleza pues, para Deleuze, el estilo es justamente este tratamiento de la materia que reúne cualidades heterogéneas, confundiéndose las metáforas con la metamorfosis natural³¹⁹.

El arte, entonces, permite salirnos de nosotros mismos y usurpar la perspectiva del artista. Pero la perspectiva del artista no es la de su persona, sino la de la cualidad última que él supo desplegar a partir de la materia, la del mundo que él supo ayudar a crear. La “primera aproximación” a la esencia es la diferencia interna o “presencia de una cualidad última en el corazón del sujeto”³²⁰, conservada por una vibración que efervece en la superficie de unas materias dinámicas. Pero la esencia no es subjetiva

³¹⁷ *Ibid.*: 54.

³¹⁸ *Ética* V, proposición XXIII, escolio.

³¹⁹ PS: 59.

³²⁰ *Ibid.*: 53.

sino que constituye la propia subjetividad. Más cerca de Leibniz que de Platón, la esencia es como el punto infinitesimal donde pueden comprimirse y vincularse las variaciones de la materia; la esencia, en definitiva, es una mónada. Allí resplandece la “esencia, no del sujeto, sino del Ser, o de la región del ser que se revela al sujeto”³²¹. Es por eso que el tiempo, en tanto devenir, es la verdad de los seres; no porque todo pase, sino porque los seres emergen de un fondo donde el tiempo se constituye a sí mismo; donde emerge desde su seno como repetición y diferencia de su propio discurrir. En el punto infinitesimal de la esencia se conjugan y enrollan todas las diferencias rítmicas que componen el tiempo de cada mundo, pues es una “diferencia interna y absoluta”. Todo lo que podemos decir es que, a fuerza de empujar la complicación hasta su límite, debemos concebir un momento donde las determinaciones materiales se encuentran vinculadas ya antes de su despliegue. En términos de un libro que nos ocupará a continuación: “hay una eficacia, una positividad del tiempo, que se confunde con un «titubeo» de las cosas y, por eso mismo, con la creación en el mundo”³²².

No pretendemos haber aclarado esta compleja realidad inmaterial, y es ella la que nos continuará ocupando. Sin embargo, es posible extraer algunas conclusiones respecto a la relación temporal entre el arte y la vida. Volvamos al ejemplo del pájaro solitario, pues funciona como escenario donde se tensan al máximo las posibilidades de los signos sensibles (que, en este sentido, sería correcto llamar naturales). Su dificultad inherente, su compulsión a ser repetido, radicaba en el hecho de que su sutil materialidad anulaba el punto de partida del pájaro cantor. El acontecimiento que los confunde podría ser pensado como el reverso de la cualidad sonora, música anónima para oídos ausentes. Para el caso de la fracesilla de Vinteuil, Proust también recurre a las aves, pues el piano y el violín gimen como dos pájaros que se responden. ¿Cuál es entonces la diferencia? El segundo caso posee al menos un diálogo, un contrapunto que independiza la melodía de sus intérpretes, una relación que se vuelve autónoma. No es la materia del piano y del violín la que nos conduce a la melodía, sino la melodía la que, más allá de toda memoria, se enrolla en sí misma unificándose por sobre todo soporte; es en este sentido que es un (re)comienzo absoluto.

Lo que el arte nos permite recobrar es el tiempo tal como se ha enrollado en la esencia, tal como nace en el mundo envuelto de la esencia, idéntica a la eternidad. Lo extratemporal de Proust es este tiempo en el estado de nacimiento y el sujeto-artista que lo recobra. Por ello, con todo rigor, sólo la obra de arte nos permite recobrar el tiempo: la obra de arte, «el único medio para recobrar

³²¹ *Ibid.*: 54.

³²² B: 111.

el tiempo perdido». Ella contiene los signos más altos, cuyo sentido está situado en una complicación primordial, eternidad verdadera, tiempo original absoluto.³²³

La esencia como complicación permite depositar, en el seno de la materia, un punto donde se congrega la diferencia, anterior a su despliegue extensivo. Dijimos que esta propiedad la sitúa antes de la subjetividad y le otorga independencia; pero no debemos descuidar su vínculo, pues es el objeto de nuestra perplejidad. Desde el principio de su obra, Deleuze se propone explicar cómo se constituye el sujeto a partir de lo dado, y no al revés. Ahora, a partir de Kant y Proust, podemos demorarnos en esa zona constitutiva: fenomenología salvaje donde la experiencia tiende un puente entre la percepción de la materia y la materia de la percepción, siendo la experiencia estética un caso privilegiado de su violenta solidaridad. Es evidente que toda experiencia está relacionada a un sujeto. Sin embargo, la fuerza de Deleuze radica en superar el sujeto hasta su proceso de conformación. ¿Qué hay detrás? Nos referimos ya a la importancia de lo sublime y del simbolismo como modelos genéticos de la actividad pensante, que sólo funcionan por exceso respecto al sujeto empírico. Ya entonces el orden espaciotemporal se mostraba como irreductible al orden de los conceptos. Ahora, Proust nos fuerza a entender el vínculo del tiempo y la subjetividad como algo esencialmente creativo.

Pero no habría que olvidar la importancia de Kant para este nuevo estatuto del tiempo. Refirámonos brevemente a dos de las fórmulas poéticas que para Deleuze resumen su filosofía: *Time is out of joint*, y *Je suis un autre*. La primera —el tiempo fuera de sus goznes— indica la consecuencia de un cambio cuyo comienzo señalamos en el relevo de la concepción aristotélica del movimiento hacia la concepción moderna: “Se ha subrayado a menudo —dice Deleuze— este carácter de la filosofía antigua: la subordinación del tiempo al movimiento circular del mundo”³²⁴. Al pensarse como autosuficiente, el movimiento se libera del tiempo; hasta que, con Kant, “el tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona”³²⁵. El tiempo, dice Deleuze en sus clases sobre Kant, se suelta como un resorte³²⁶. Este tiempo como condición, “forma inmutable del cambio y del movimiento”³²⁷, exige una nueva definición. Si, en la antigüedad, el tiempo era la imagen móvil de la eternidad, quizás Proust acordaría en decir que ahora la eternidad es

³²³ PS: 58.

³²⁴ CC: 44.

³²⁵ *Ibid.*: 45.

³²⁶ KT: 49.

³²⁷ CC: 47.

una imagen que resplandece en lo móvil. La fórmula de Rimbaud –*Yo es otro*– expone las consecuencias de esta nueva definición para la subjetividad, mostrando la cesura abierta por una temporalidad que se entiende como “forma vacía”. Allí se distribuye la paradoja del sentido interno, problemática inmanencia de la exterioridad y trascendencia de lo interior: “somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos siempre separados por él de lo que nos determina afectándole”³²⁸. Entre el Yo [*Je*] determinante y el Mí mismo [*moi*] determinado, el tiempo como forma de lo determinable sólo nos permite conocer lo que el “yo pienso” no es, es decir, sólo nos permite conocerlo como conocemos los demás fenómenos.

Mi existencia jamás puede ser determinada como la de un ser activo y espontáneo, sino de un Mí mismo [*moi*] pasivo que se representa el Yo [*Je*], es decir la espontaneidad de la determinación, como un Otro que le afecta (...). Estoy separado de mí mismo por la forma del tiempo, y no obstante soy uno, porque el Yo afecta necesariamente a esta forma al efectuar su síntesis, no sólo de una parte sucesiva a otra, sino en cada instante, y porque el Mí mismo resulta necesariamente afectado como contenido de esa forma.³²⁹

Esta grieta sólo puede ser superada mediante la experiencia estética. Según creemos, la propia experiencia de la escritura deleuziana, en tanto estilo vitalista, horada esta cesura hasta suscitar el vértigo que constituye el tiempo de la creación. Seguimos a Zourabichvili cuando afirma que, del *Nietzsche* al *Proust*, Deleuze avanza en una problematización del tiempo. Primero, dice el intérprete, pensar dependía de un encuentro entre el signo implicado y el sentido explicado, pero el campo trascendental de su despliegue no era constituido más que por una batalla de fuerzas. Ahora, este campo comienza a mostrarse como el tiempo mismo; diferencia interna que ritma la igualdad de tiempo y sentido³³⁰. El concepto de acontecimiento no ha surgido todavía, pero se perfila como aquello que implica una ordenación del tiempo y la existencia. Recordemos que en aquella citada entrevista, Deleuze definía el vitalismo como la relación entre los signos y el acontecimiento. Si el acontecimiento revela los signos y subtiende el sentido, si los signos definen el mundo, y el mundo y el organismo se definen entre sí, debemos indagar en esta temporalidad del acontecimiento como índice de lo inmaterial en lo orgánico.

³²⁸ *Ibid.*: 49.

³²⁹ *Ibid.*: 48.

³³⁰ Zourabichvili, 2004: 122.

4.5 - Bergson: el tiempo y la vida

Según relata en una carta a W. James, Bergson se encontraba, durante sus años de joven profesor, “totalmente imbuido por las teorías mecanicistas a las que había llegado tempranamente a través de la lectura de Herbert Spencer”.

Pero fue el análisis de la idea de tiempo tal como se utiliza en la mecánica y en la física, lo que alteró completamente mis ideas. Me di cuenta, para mi sorpresa, que el tiempo científico no *perdura* (...) y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de esa duración. Éste fue el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron, gradualmente, a rechazar prácticamente todo lo que hasta entonces había aceptado y a cambiar por completo mi punto de vista.³³¹

Toda la complejidad y la sutileza de las reflexiones de Bergson no atentan contra esta simple –pero poderosa– intuición: el concepto de duración conlleva *algo*, una cierta consistencia, que la idea científica de un tiempo homogéneo traiciona. La duración *es* el tiempo, pero el tiempo en tanto constituye un movimiento irreductible a sus instantes. Será entonces necesario repensar la relación del tiempo y el movimiento, sin pasar por las respuestas del espacio. Caso contrario, Aquiles nunca alcanzará a la tortuga.

En 1956 Deleuze publica dos textos sobre Bergson y, al año siguiente, una compilación de pasajes de sus obras: *Memoria y vida*. Una década más tarde edita *El bergsonismo*. En cada una de estas instancias, su lectura se organiza alrededor de los conceptos de duración, memoria e impulso vital; cumpliendo la intuición el rol de principio metodológico para establecer sus relaciones. Estos tres conceptos primarios marcan la cronológica emergencia del bergsonismo tal como se sucede en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* y *La evolución creadora*. Dado que, como dice Bouaniche, la duración encuentra en la memoria las condiciones de su efectuación como *elán vital*³³², necesitamos comprender el vínculo entre estas nociones para dotar de sentido el concepto de vida. Si la intuición es el método capaz de revelarlo, será importante señalar ciertos aspectos de la operación de lectura implicados en su exposición.

4.5.1 - La presentación de la intuición en *Memoria y vida*

A pesar de ser el *Ensayo* el único comienzo posible de la aventura bergsoniana, *Memoria y vida* [MV] comienza por una cita de *La evolución* sobre la duración como experiencia psicológica: “un ligero esfuerzo de atención me revelaría que no hay afecto,

³³¹ MV: 8.

³³² Bouaniche, 2010: 87.

representación ni volición que no se modifique en todo momento; si un estado de alma cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir”³³³. Hasta el pensamiento de la estupidez no ignora que ponerse a divagar es una de las ocupaciones que la conciencia más disfruta, cuando puede. Es a condición de perder su unidad –su foco– que la conciencia gana en facilidad para discurrir. Y, al menos en superficie, esta facilidad da al bergsonismo algo de su gracia. No hay nada más fácil que apelar a lo inmediato, aunque nada más difícil que asirlo. La duración es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el yo se deja fluir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y el anterior, tal como se funden las notas musicales al escuchar una melodía.

Recién en el segundo pasaje del compilado Deleuze nos sitúa en el *Ensayo*. Allí, Bergson toma “la experiencia diaria” como punto de partida para diferenciar la “duración-calidad, aquella que la conciencia alcanza de modo inmediato, la que probablemente percibe el animal, y el tiempo por así decir materializado, el tiempo hecho cantidad por un desarrollo en el espacio”³³⁴. A continuación encontramos el famoso ejemplo de las campanadas: percepción cuyo número confuso aguarda, en un remanso cualitativo, que la inteligencia lo remonte y despliegue para que, desde un espacio suplementario provisto por la imaginación, los elementos de la percepción emerjan distinto y numerados. Antes de ser un número definido –sugiere Bergson– la impresión conmueve la conciencia bajo la forma de una cualidad, una compenetración continua de sonidos. ¿El *argumentum ornithologicum* invertido? Unas líneas más adelante, esta distinción dará lugar a la también famosa distinción de las dos multiplicidades –cualitativa y cuantitativa– que pueblan en el sujeto los ámbitos irreductibles del espacio y el tiempo.

Siguiendo el decurso de MV, otro ejemplo célebre sucede al de las campanadas: el de la espera que requiere un terrón de azúcar para disolverse en agua. Ello revela, tras las emociones de espera o impaciencia, la experiencia de una diferencia de temporalidades, un ritmo inherente a cada cosa. Más allá de la psicología, la duración es el Todo, dice Deleuze, pues a caballo de la intuición como método, la variabilidad afectiva es capaz de desbordar el Yo y abarcar otras duraciones. Estilo de vanguardia vitalista, la apelación al cambio substancial disuelve, con el concepto de flujo de tiempo, el divorcio de la afectividad y el mundo. En palabras de D. Lapoujade: “es sólo a través de las emociones que somos seres que duran o, más bien, que dejamos de

³³³ MV: 14.

³³⁴ *Ibid.*: 16.

considerarnos como *seres* para devenir duraciones, como un sonido existe o dura por su vibración”³³⁵. Pero, secretamente, este pasaje de *La evolución* sólo puede afirmarse luego de la experiencia de *Materia y memoria*, donde Bergson despeja la memoria como elemento que sostiene la duración y conjuga su continuidad y su cambio.

Estos tres primeros pasajes instancian el objetivo deleuziano de superar el punto de vista psicológico como inicio del bergsonismo. El primero comienza de una manera muy moderna: la existencia que mejor conocemos es la nuestra: “nos percibimos interiormente, profundamente”. Pero esta sutil introspección, tan viva como atenta, al revelar su variabilidad, disuelve cualquier certidumbre. El segundo representa el punto de partida propiamente dicho: el descubrimiento, en el Yo [*moi*], de dos sentidos heterogéneos: duración y espacio, acompañados de la capacidad intuitiva de horadar su diferencia. El tercer pasaje es la afirmación de la superación del Yo; allí la intuición toca *la durée immanente au tout de l'univers*; allí el sujeto psicológico entiende su capacidad reflexiva a imagen de los dos movimientos de lo real, que vendrían a justificar el conflicto entre la intuición del movimiento real y la representación del espacio transcurrido. Es la materia la que tiende a aislarse en sistemas cerrados, geoméricamente analizables, cuyo vínculo con el todo es para la ciencia indiferente. Pero es la duración quien remonta el camino inverso, vinculando cada fibra al todo, imponiendo su ritmo al movimiento descendente del que es inseparable.

El cuarto pasaje de MV, también de *La evolución*, nos compete pues, si la duración es el Todo, éste afirma que “el Todo es la vida”. Como ejemplo textual de vitalismo, el pasaje es ejemplar. Sin embargo, fuera de su contexto argumental, parece ser una declaración de principios que sólo encontrará su explicación en el capítulo dedicado al concepto de impulso vital. Pero vale la pena comentarlo, pues comienza dirigiéndose al debate mecanicismo-vitalismo. En respuesta a la tradicional acusación de dualismo que divorcia al vitalismo de la ciencia, Bergson dice no contestar la identidad fundamental de la materia bruta y la organizada. En una nota al pie, nuestro comentador se focaliza entonces en la denuncia que ciertos biólogos realizan a la “filosofía de la vida” por postular “la distinción de dos materias”. “Bergson va a demostrar –dice Deleuze– que el problema de una filosofía de la vida preocupada por salvaguardar la especificidad de su objeto no conduce en modo alguno a ese punto”³³⁶. La vida bien puede ser un mecanismo, pero el mecanicismo no es el modelo adecuado para representarlo. Un nuevo modelo adviene con la intuición inmediata del Todo, y

³³⁵ Lapoujade, 2011: 7.

³³⁶ MV: 19-20.

ello lleva a Bergson a insistir en la separación entre ciencia y metafísica. En el pasaje anterior, se denunciaba como una abstracción práctica la idea científica de un sistema cerrado, y se la oponía a la continuidad inmanente que la metafísica intuye. Pues no es posible encontrar, ni en la química ni en la física, la “llave de la vida”.

La vitalidad –dice Bergson– es tangente en no importa qué punto con las fuerzas físicas y químicas; pero estos puntos, en suma, no son más que las consideraciones de un espíritu que imagina paradas en tales o cuales momentos del movimiento generador de la curva. En realidad, la vida no está más hecha de elementos fisicoquímicos que una curva de líneas rectas.³³⁷

Aquí, la falta de un argumento permite considerar que lo que se nos presenta en los primeros cinco pasajes es un problema; y que es por ello que la compilación de textos no comienza por el aspecto metódico de la intuición, sino por su naturaleza; mientras que el primer texto de *La isla desierta y otros textos (Bergson: 1859-1941)* y *El bergsonismo* sí. Al aliar el bergsonismo a una filosofía de la diferencia, el segundo texto de *La isla (La concepción de la diferencia en Bergson)* comienza justamente por el momento en el que el método se supera a sí mismo y comprende el secreto fundamental de su criterio; algo que, al momento del *Ensayo*, permanecía todavía fuera de alcance. Y es justamente en el quinto y último pasaje de la primer sección del capítulo I de MV que el problema se cierra. Su rúbrica es la siguiente: Coexistencia de las duraciones. Deleuze apela ahora a un texto más tardío, de *El pensamiento y lo moviente*, donde Bergson explora el dominio ubicado entre los dos umbrales que el caso del terrón nos ha revelado: duraciones más largas y más cortas que la nuestra; duraciones sin límite, excepto el de la repetición mínima en la materia y la eternidad de vida en el espíritu. Podría no haber más color que el naranja, pero incluso una conciencia de ese mundo se sentiría atrapada entre el rojo y el amarillo, presintiendo sus espectros imperceptibles³³⁸.

Nos interesa el que la cuestión del método sea presentada, en el capítulo: La duración y el método, luego de la naturaleza y los caracteres de la duración. ¿Pues no sería el método el encargado de entregarnos tal conocimiento? Es claro que, como compilación de textos, MV no tiene porqué seguir un orden cronológico. Pero al presentarnos primero un problema –o bien un decurso– MV acompaña los textos contemporáneos de una manera que resulta útil para despejar su complejidad. Es por lo mismo que estos textos se plantean la cuestión de la evolución de Bergson, desplegando el problema del método intuitivo como primer paso andante del camino bergsoniano.

³³⁷ *Ibid.*: 20.

³³⁸ *Ibid.*: 21.

4.5.2 - Ciencia y filosofía: la cuestión del método

Volvamos a la ruptura de Bergson con el “tiempo científico”, a la intuición de que el tiempo no se compone de instantes, sino de movimientos que, a imagen de la experiencia subjetiva, duran y cambian. Tomemos como marco explicativo un pasaje del cuarto capítulo de *La evolución*, donde Bergson se explaya sobre el cambio en la concepción de tiempo entre la ciencia antigua y la moderna³³⁹. Para la primera, “el tiempo es teóricamente despreciable”³⁴⁰, pues intenta reconstruir el movimiento real a partir de instantes privilegiados. La ciencia moderna, en cambio, “*debe definirse sobre todo por su aspiración a tomar el tiempo por variable independiente*”³⁴¹, lo que implica reconstruir el movimiento a partir “instantes equidistantes”³⁴².

[P]ara una ciencia que sitúa todos los instantes del tiempo en el mismo rango, que no admite momento esencial, ni punto culminante, ni apogeo, el cambio no es ya una disminución de la esencia, ni la duración un desleimiento de la eternidad. El flujo del tiempo deviene aquí la realidad misma y lo que se estudia son las cosas que transcurren. Ciertamente que sobre la realidad que fluye nos limitamos a tomar instantáneas. Pero precisamente por esto, el conocimiento científico debería apelar a otro que lo completase.³⁴³

Aunque allí nazca su discordia, ni la ciencia ni la metafísica modernas tienen otro objeto que el transcurrir, substancia del tiempo. En este origen común radica toda la rigurosidad que la filosofía puede darse. Pero, ¿qué es esta confianza intuitiva con la que Bergson nos entrega a las cosas mismas y a su “interioridad”? La intuición de la variabilidad afectiva y la concepción de un ser cuya alteración es substancial se conciliarían de derecho. Pero si la intuición nos entrega la duración, y la duración nos entrega el universo en la inmediatez de la vida, ¿no supone acaso el método su propia prueba? ¿No es acaso un problema que apelar a la intuición suponga la duración que nos entrega; y que la duración, al darse, dé cuenta de la intuición que la experimenta? Podría decirse que la duración la funda, pero la idea de fundamento sugiere una estabilidad que aquí no está dada. ¿Supone el método la ontología del tiempo, o supone la ontología la prueba del método de la duración? Como decíamos, los caminos entre ambos aspectos marcan la evolución del propio Bergson, tal como la presenta Deleuze.

Sabemos que apelar a la irreductibilidad de la conciencia a lo material es un gesto peligroso para la filosofía. Pueden seguirse de allí todo tipo de postulados y, sobre todo, una gran serie de malentendidos. El punto de partida, sin embargo, es

³³⁹ Hemos comentado ya esta idea a propósito de Kant. Ver el final de la sección 4.4.

³⁴⁰ *Ibid.*: 49.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² CI: 33.

³⁴³ MV: 50.

irrenunciable: “El primer carácter de la intuición –dice Deleuze– es que en ella y por ella se presenta algo, algo se da en persona en lugar de ser inferido y concluido a partir de otra cosa”. En este sentido decisivo, la valoración del dato intuitivo e inmediato pone en juego “la orientación general de la filosofía”.

[P]ues no basta decir que la filosofía está en el origen de las ciencias, de las que fue madre, sino que hay que preguntar por qué, cuando ellas son ya adultas y están bien constitutivas, sigue habiendo filosofía, qué es aquello para lo cual la ciencia no basta. A esta pregunta, la filosofía siempre ha respondido de dos maneras, que sin duda son las únicas posibles: (1) en el bien entendido de que la ciencia nos proporciona conocimiento de las cosas, y que por tanto es una cierta relación con esas cosas, la filosofía puede renunciar a rivalizar con la ciencia, puede abandonar las cosas y presentarse solamente de una manera crítica, como una reflexión sobre ese conocimiento que poseemos; o (2), al contrario, la filosofía pretende instaurar –o más bien restaurar– *otra* relación con las cosas, y por tanto *otro* conocimiento, conocimiento y relación que la ciencia justamente nos hurta y del cual nos priva al permitirnos únicamente inferir y deducir sin entregarnos nunca la cosa misma, sin presentárnosla. Bergson se compromete con esta segunda respuesta.³⁴⁴

El segundo carácter de la intuición la especifica como un retorno: “En efecto, la relación filosófica que nos lleva a las cosas en lugar de dejarnos en su exterior, más que instaurada o inventada por la filosofía, es restaurada o renovada por ella”³⁴⁵. A su modo, ambos aspectos revelan hasta qué punto el método supone la certeza de la intuición. Quizás nunca pueda ser de otro modo, y la tarea del método consista en someter su principio a prueba; forjar un criterio cuyas reglas no carecen de vínculo con el principio del que se derivan, etc. Es por este último aspecto –la intuición como un retorno al darse de lo dado– que comienza el segundo texto de ID: *La concepción de la diferencia en Bergson*. Ya no se plantea una cuestión cronológica, como en *Bergson 1859-1941*, sino una gran operación de lectura alrededor del concepto de diferencia. Y lo que esta operación liga son justamente los aspectos metodológico y ontológico como dimensiones del problema bergsoniano. Pero, al parecer, el problema se encuentra aquí ya resuelto, o bien encaminado hacia su solución. Falta comprender por qué es necesario partir del método y pasar por la prueba de la diferencia. Por su parte, *El bergsonismo* comienza afirmando que Bergson, si bien contaba desde el principio con los medios necesarios, sólo adquirió certeza respecto a su método una vez que sus tres primeros libros estuvieron escritos³⁴⁶. Según lo dicho, el primer aspecto dado por la intuición es la duración de nuestra propia vida y su experiencia como variación pura; la forma vacía del tiempo comienza entonces a llenarse de tendencias. En cuanto al segundo, la intuición accede a una imagen de sí misma recuperándose, remontando la representación del instante espacializado. Los dos caracteres son, en cierto sentido,

³⁴⁴ ID: 32.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ B: 10.

extrafilosóficos pero, al reenviarse el uno al otro, constituyen el impulso mismo de la filosofía. Por eso decíamos que el problema de la intuición indica, para Deleuze, “el desarrollo y el progreso de la filosofía bergsoniana”³⁴⁷. No buscamos allí rastros de un error o una contradicción. Buscamos, por el contrario, esos momentos en los que el mismo Deleuze indica una dificultad en el pensamiento de Bergson, pues ellos pueden dar cuenta de las torsiones y operaciones de su decurso de lectura.

Es cierto que la intuición está después en relación con la duración o la memoria. Sin embargo, a pesar de que estas nociones designan por sí misma realidades y experiencias vividas, no por ello nos proporcionan medio alguno de *conocerlas* (con una precisión análoga a la de la ciencia).³⁴⁸

“La cuestión metodológica más general” será entonces la de conciliar el dato inmediato de la intuición con las mediaciones que todo método implica. De allí derivarán las reglas del método tal como nuestro autor las enumera a lo largo de *El bergsonismo*.

4.5.3 - Las condiciones de la experiencia real y lo inexpresable del *Ensayo*

Deleuze no cesa de repetirlo: Bergson evoluciona fuera del psicologismo. Sólo en este sentido el método se supera en una ontología. Pero, ¿cómo se instancia esta salida? Podríamos decir que el *Ensayo* erige el criterio de todo el bergsonismo: tiempo vivido *versus* espacio representado. Si bien se dirige al problema de la libertad, busca la piedra de toque de todos los problemas a través de la diferencia entre lo continuo y temporal, y lo discreto y espacial.

En un nivel “subjetivo”, al menos, la duración del tiempo vivido se distingue del espacio representado; pues tiempo y espacio presentan, ante todo, una diferencia irreductible en la multiplicidad que los puebla. La primera se traza sobre una variación incesante, cualitativa antes que cuantitativa; la segunda se despliega sobre una homogeneidad distribuida según unidades de repetición. Y la ilusión a la que nos inducen nuestros hábitos de pensamiento presenta el tiempo como algo en sí mismo homogéneo y divisible, características que sólo pertenecen al espacio. La vivencia de esta diferencia derivará entonces en la caracterización de un yo profundo y un yo de superficie, con apreciaciones distintas de la duración según ésta se presente o represente. A lo largo de su obra, Bergson afirmará la preponderancia del primero y denunciará su olvido tras las pretensiones del segundo. El *Ensayo* no se propone otra cosa: intenta despejar los problemas que advienen cuando nos obstinamos en

³⁴⁷ ID: 31.

³⁴⁸ B: 10.

yuxtaponer en el espacio fenómenos que no lo ocupan. Su trabajo con la experiencia se debe a que nuestras expresiones y pensamientos más comunes se expresan en términos espaciales y toman, por tanto, las distinciones y las discontinuidades que percibimos en los objetos materiales³⁴⁹. Se trata de un ajuste de cuentas con el lenguaje para extraer algo de él: la diferencia –en principio– irreductible entre la cantidad y la cualidad, confundidas en la noción de intensidad.

Todo método supone un criterio, y Bergson comienza el *Ensayo* haciendo notar que los estados de conciencia (“sensaciones, sentimientos, pasiones y esfuerzos”³⁵⁰) no se yuxtaponen en el espacio, sino que se penetran en el tiempo; que no cesan de variar y continuarse; que unos a otros se tiñen, dominan e interpenetran antes de yuxtaponerse en un espacio imaginario. En definitiva, que los estados de conciencia tienen un régimen propio. Cuando decimos que en nosotros un afecto aumenta o disminuye, solemos creer que ocupa un mayor o un menor espacio, o que lo que varía es su intensidad. Pero, ¿en qué sentido es una intensidad asimilable a un tamaño? La hipótesis que atribuye a las magnitudes intensivas causas externas es la primera en caer.

Es innegable que la sensación más intensa de luz es la que se ha obtenido o se obtendrá por medio de un número mayor de fuentes luminosas (...). Pero en la inmensa mayoría de los casos hablamos sobre la intensidad del efecto, sin conocer siquiera la naturaleza de la causa.³⁵¹

Retengamos la idea de que los afectos conllevan una intensidad propia, independiente de su causa, pues es el núcleo del argumento. Una segunda hipótesis, un tanto más sutil, adviene luego; ella hace descansar las diferencias cualitativas en “diferencias extensivas entre los cambios que se ejecutan tras de ellas”. Esta es la explicación mecanicista de la conciencia en su estado más puro, pues hace corresponder la intensidad de la cualidad con “una cierta conmoción de las moléculas y de los átomos de la substancia cerebral”³⁵². Sin embargo, para Bergson, es la conciencia la que nos da la sensación, no el esfuerzo que puede o no acompañarle. De allí que prosiga a distinguir la intensidad de un sentimiento y la de un esfuerzo. Allende sus innegables compromisos psicofísicos, una alegría o una tristeza profundas parecen bastarse a sí mismas; y si bien la sensación de esfuerzo está ligada a condiciones físicas, lo irreductible de las primeras, el carácter puro de su intensidad, se presenta como “una cierta cualidad o matiz de que se colora una masa más o menos considerable de estados físicos, o si se quiere mejor, al mayor o menor número de estados simples que penetran

³⁴⁹ Bergson, 1925: 7.

³⁵⁰ *Ibid.*: 9.

³⁵¹ *Ibid.*: 12.

³⁵² *Ibid.*: 13.

la emoción fundamental”³⁵³. El avance de un afecto tiene un poder contagioso; si su crecimiento viene a ocupar “un gran lugar en el alma”³⁵⁴, es a condición de teñir los otros afectos de su propio matiz, más que a condición de desplazarlos. Pero, ¿no estaremos cambiando un espacio extensivo por uno intensivo? ¿Podríamos decir que los afectos se reparten el espacio interior de la subjetividad; incomparable al espacio del mundo, pero espacio al fin? Será el tiempo quien venga a salvar, en el *Ensayo*, la irreductibilidad de lo cualitativo, pues la progresión de los afectos no se da según un aumento de su causa, sino mediante una “interpenetración” que, si abandonamos la argumentación, puede presentar resabios espaciales. Tras los ejemplos de la progresión de la alegría o la tristeza, Bergson presenta el caso de la emoción estética. En cualquier tipo de arte, una línea curva posee el don de la gracia cuando, sin dejar de variar, permite que nos anticipemos a sus movimientos. Una melodía bella le da a nuestras manos impacientes el ímpetu de adelantarse a las notas; así, la gracia estética es esa simpatía que se nos transmite como una sucesión temporal independiente de su expansión en el espacio. Por eso, es en razón de su perspectiva hacia el futuro o hacia el pasado que los estados presentes varían bajo la influencia de un afecto cuya fuerza crece desde la profundidad de nuestra conciencia. Son los mismos objetos los que ya no producen la misma sensación, una vez que el goce o la melancolía nos ha invadido. El cambio atañe a la cualidad de la conciencia en su dimensión temporal, en su retención del pasado y su inclinación al futuro, a su disposición para con otros afectos que habrán de sobrevenir o resucitar. Cuando el recuerdo de una persona bella suscita nuestro deseo, se despliega ante nosotros aquel mundo posible que, según Proust, se enrolla tras el rostro amado. Imaginamos entonces acciones futuras, por improbables que sean; erigimos escenarios posibles para que nuestro deseo no detenga su impulso. Y así, súbita o pausadamente, el recuerdo ha teñido nuestra relación con el tiempo.

Concedido el criterio de la duración como irreductible al espacio, hace falta explicar aquella tendencia por la que nos representamos el tiempo como una cantidad homogénea. Como su nombre indica, la representación es un acto de mediación. Pero la intuición contiene las herramientas para hacernos conocer lo que supone, pues el conocimiento que nos ofrece no se diferencia de la puesta en práctica del método. Es el criterio del tiempo como duración quien instancia las reglas del método para *plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio, denunciar los falsos problemas y encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza.*

³⁵³ *Ibid.*: 14.

³⁵⁴ *Ibid.*: 15.

Nos preguntamos si Bergson se da este tiempo vivido como punto de partida, o bien si lo construye (o descubre) a fuerza de pensamiento; pero cabría creer en la solidaridad de ambas tareas. La duración psicológica es un ejemplo privilegiado de la incesante heterogeneidad cualitativa de los momentos que el presente reúne, y es en el inmediato acceso a la duración del Yo que la inmanencia del Todo en principio se revela. Pero, de manera análoga a la de Kant, la ilusión que confunde tiempo y espacio surge de lo más profundo de la razón. “Hace falta que las cosas empiecen a perderse – dice Deleuze– para que nosotros acabemos perdiéndolas, hace falta que el olvido se funde en el ser”³⁵⁵. Por eso la lucha filosófica contra esta ilusión excede la crítica del error³⁵⁶. La primera tarea del método es entonces la de encontrar las “verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real”. A partir del *Ensayo*, podemos decir que las diferencias de naturaleza pertenecen al tiempo, mientras que las diferencias de grado pertenecen al espacio. El tiempo se revela irreductible al espacio, el espacio nos engaña al prestarnos su graduación para el tiempo. Pero si la experiencia intuitiva revela que el espacio no es fundamental, sino fuente de ilusiones para la conciencia, la necesidad de esta ilusión no se encuentra todavía probada. En este sentido, la puesta en marcha del criterio coincide con la crítica al realismo científico, dada su incapacidad de comprender “la relación entre la materia y la percepción”³⁵⁷. Por eso, para pasar de la intuición como método a la afirmación de la duración como dato inmediato, no sólo es necesario que la primera suponga la segunda, sino que nos provea los medios para descomponer la experiencia en sus condiciones. La intuición, lo repetimos, *es* la duración; pero es asimismo la capacidad de la duración de volverse sobre sí, de sopesarse y, experimentándose, variar. El desafío es entonces sobrepasar la experiencia hasta sus condiciones, “pero éstas no son, al modo kantiano, las condiciones de toda experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real”³⁵⁸.

El criterio temporal procede mediante la problematización de la experiencia para remontarse hasta sus condiciones, donde las diferencias de naturaleza pasan a mezclarse en diferencias de grado y constituyen el mixto de la percepción. La “determinación intrínseca de lo falso dentro de la expresión «falso problema»” se refiere a una confusión derivada del carácter mixto e impuro de los datos que constituyen la experiencia. Pero el criterio del tiempo vivido permite diferenciar los falsos problemas

³⁵⁵ ID: 33.

³⁵⁶ B: 17.

³⁵⁷ MV: 41.

³⁵⁸ B: 20.

de los verdaderos. Esta práctica constituye una determinación esencial de la vida: la de superar obstáculos, plantear y resolver problemas. Dando una clara pauta de su evolución respecto a la posición de Canguilhem, Deleuze dice en una nota que, “según Bergson, la categoría de *problema* tiene una importancia *biológica* mucho mayor que la categoría de *necesidad*”³⁵⁹. Problemas como el de la nada o el desorden toman “el más por el menos (...), como si el no-ser existiera antes que el ser, el desorden antes que el orden”³⁶⁰. Mientras que el ser y el orden son el punto de partida o “la verdad misma”, el efecto de una ilusión nos induce a creer que ellos pueden precederse a sí mismos y al “acto creador que los constituye, retroyectando una imagen de sí mismos en (...) un desorden, un no-ser supuestamente primordiales”³⁶¹. En palabras de Bergson: “Sería lo mismo que imaginar que hay más vino en la botella bebida a medias que en la botella llena, porque mientras ésta sólo contiene vino, en la otra hay vino además de vacío”³⁶². Esta confusión del más por el menos descansa en otra ilusión proveniente de los problemas mal planteados o “mixtos mal analizados”³⁶³. Aquí es donde el método crítico y problematizante alcanza los fundamentos de la realidad pues, de cualquier manera, pensar en términos de más y de menos es descuidar las “diferencias de naturaleza” que articulan los órdenes de lo real:

La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles (por ejemplo, el de la vida y el del mecanismo, estando uno presente cuando el otro no lo está), retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensar en correlación la idea de desorden. La idea de no-ser aparece cuando, en lugar de captar las realidades diferentes que se van dando paso unas a otras indefinidamente, las fundimos en la homogeneidad de un Ser en general, que no tiene más remedio que oponerse a la nada.³⁶⁴

Como señala el pasaje, estas ilusiones son análogas a aquella que nos hace medir un recorrido según lugares de un espacio divisible; el movimiento es tan poco pensable a partir del espacio como el ser a partir de la nada. En este sentido, una vez que la experiencia señala el atisbo de una diferencia irreductible –una diferencia de naturaleza– la intuición es capaz de prolongar esta tendencia más allá de la experiencia, según un procedimiento análogo al del cálculo infinitesimal. Todo el criterio para integrar estos puntos proviene entonces de la diferencia entre aquello que difiere en grado y aquello que difiere en naturaleza, aplicable ahora a todos los mixtos de la experiencia. Resumiendo, la intuición revela a Bergson las siguientes propiedades de la duración: es lo que cambia por naturaleza, es multiplicidad cualitativa, movimiento

³⁵⁹ *Ibid.*: 13.

³⁶⁰ *Ibid.*: 14.

³⁶¹ *Ibid.*: 15.

³⁶² MV: 33.

³⁶³ B: 15.

³⁶⁴ *Ibid.*: 16.

indivisible, substancial y absoluto. Pero, más profundamente, su riqueza metodológica proviene de la capacidad de salirse de la propia duración y servirse de ella para afirmar otras³⁶⁵. La experiencia ampliada por el método alcanza las condiciones trascendentales de la experiencia real; comprende, en la mezcla del espacio y la duración, cuál es el aporte de cada uno:

La duración pura nos presenta una sucesión puramente interna, sin exterioridad; el espacio, una exterioridad sin sucesión (en efecto, la memoria del pasado, el recuerdo de lo que ha pasado en el espacio implicaría ya un espíritu que dura). Entre ambos se produce una mezcla, en la que el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o de sus «cortes» homogéneos y discontinuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua. Somos entonces capaces de «conservar» los estados instantáneos y yuxtaponerlos en una especie de «espacio auxiliar»; pero también introducimos en nuestra duración distinciones extrínsecas, la descomponemos en partes exteriores y la alineamos en una especie de tiempo homogéneo. Este mixto (el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar) debe ser dividido.³⁶⁶

En *Materia y memoria*, Bergson continúa su lucha contra la ilusión a partir de la búsqueda de tendencias que difieren en naturaleza y dividen el mixto de la representación en presencias puras. El espacio y el tiempo no se muerden, dirá allí, pero la novedad ahora radica en buscar integrar algo del espacio en la duración, en “encontrar en la duración una razón suficiente de la extensión”³⁶⁷. Ya desde el *Ensayo* se cuenta con el criterio para elegir el lado bueno del mixto, el del tiempo; pero el lado malo no aparece más que como una desnaturalización del segundo. En última instancia, ello atentaría contra la unidad del método, pues el lado material nunca podrá ser inmediatamente alcanzado si carece de realidad. Mientras la inteligencia sea explicada – como en el *Ensayo* – a partir de necesidades prácticas, su propia necesidad no se encuentra probada. Más allá de esta explicación psicológica, dice Deleuze, hacen falta razones más profundas³⁶⁸; hace falta que la intuición suscite en la inteligencia una tendencia crítica que permita resolver la cuestión metodológica general y reunirse con lo inmediato inferior y superior a nosotros. Pero hasta que Bergson no se plantee el problema de un orden ontológico del espacio, su tarea sólo consiste en la de separar el mixto. Es por eso que, para la duración de las cosas exteriores, el *Ensayo* aduce, en dos ocasiones, a una razón incomprensible³⁶⁹. Hasta que la memoria no otorgue otro nombre y otras propiedades a la duración intuida, el “salto a la ontología” es imposible.

En el *Ensayo*, el movimiento estaba planteado como un hecho de conciencia; ello implica un sujeto consciente que dura y se confunde con la duración como

³⁶⁵ *Ibid.*: 31.

³⁶⁶ *Ibid.*: 35-36.

³⁶⁷ *Ibid.*: 90.

³⁶⁸ *Ibid.*: 32.

³⁶⁹ Cfr. *Ibid.*: 47.

experiencia psicológica. Lo propio de los estados de conciencia era su inclinación hacia el pasado o hacia el futuro, pero para que la ontología sea posible, es necesario aprehender este mismo movimiento como perteneciente a las cosas y a la conciencia; alcanzar la participación de las cosas en la duración. Hasta tanto, o bien la duración es sólo psicológica, o bien su existencia descansa en una razón inexpresable.

4.5.4 - Los movimientos de la memoria y la vida

El concepto de memoria señala aquello que permanece en el discurrir de la duración. Pero la duración es memoria en dos sentidos: el de la memoria-recuerdo, por el que un momento del tiempo contiene el recuerdo del momento precedente; y el de la memoria-contracción, por el que el momento evanescente y el naciente coexisten: uno no desaparece cuando el otro aparece³⁷⁰. Aplicados al mixto de la percepción, estas formas de la memoria permiten ahora reunir lo anteriormente separado. Al inicio de *Materia y memoria*, Bergson aplica el criterio para sostener que entre la materia cerebral y la materia ordinaria no puede haber más que una línea que difiere en grado. Pero el conjunto de la subjetividad se instancia en aspectos que pertenecen tanto a una línea objetiva como a una subjetiva. El cerebro y la necesidad orgánica constituyen aspectos objetivos, materiales; la afectividad es una zona intermedia; pero el recuerdo y la contracción pertenecen de derecho a la pura duración. No podemos detenernos en cómo se instancia este montaje. Lo importante, según creemos, es insistir en que los recuerdos no necesitan de una materia ajena para conservarse, aunque sí para actualizarse. Si antes era necesario separar las tendencias de derecho, ahora urge pensar su reunión.

La teoría de la memoria es para Deleuze uno de los aspectos más profundos del bergsonismo, pues nos entrega una ontología del tiempo que relanza todos sus problemas. Su apuesta radica en afirmar que los recuerdos se conservan en la duración; que la duración, como memoria, se conserva en sí. Erróneamente confundimos el ser con el presente, creyendo que el pasado ya no es. Pero insistiendo en la intuición de partida, debemos decir que, a cada instante, el presente fue; y que es el pasado el que eternamente es, pues se conserva y dura. Retengamos estas palabras (y su resonancia con las “dos interpretaciones” del vitalismo): el presente no es, pero actúa; el pasado no actúa, pero es³⁷¹. Tal es el planteo fundamental del tiempo por el que la diferencia entre duración y espacio adquiere ahora otra dimensión, la de la diferencia de naturaleza entre

³⁷⁰ *Ibid.*: 51.

³⁷¹ *Ibid.*: 55.

el presente y el pasado que, paradójicamente, coexisten sin sucederse: el presente que pasa es pasado al mismo tiempo que presente; el pasado es contemporáneo al presente que ha sido. Sin esta interpenetración, sólo tendríamos instantes separados en el espacio y duraciones indivisas en el tiempo. Pero la contemporaneidad del pasado y el presente, junto con su diferencia de naturaleza, subrayan el alcance extrapsicológico de la duración, por cuanto la memoria psicológica depende de esta concepción del tiempo, y no al revés. Todo el pasado coexiste con cada presente, cada presente tiene una relación variable con el todo del pasado. De allí la frase de Bergson que Deleuze suele repetir: nos instalamos *de golpe* en el pasado, su nebulosa acompaña sin cesar al presente, de modo que nuestro trabajo no es el de ir a buscar algo almacenado en los circuitos del cerebro, sino el de instalarse en una de esas regiones conservadas para actualizarla en relación al presente que la requiere. La reunión se da en el punto virtual del presente, “momento puntiforme” infinitamente contraído.

A partir de entonces, la duración extrapsicológica no se caracteriza tanto por la continuidad, sino por la coexistencia de duraciones. Pero esta coexistencia es virtual, mientras que la sucesión es real³⁷². Del dualismo metódico pasamos ahora a un monismo del tiempo, en el que la memoria-recuerdo y la memoria-contracción instancian sus dos movimientos esenciales: el primero de distensión, del presente a un pasado cada vez más general; el segundo de contracción, del pasado relajado al presente infinitamente comprimido. Ahora todos los problemas se relanzan, y la cuestión general se invierte. ¿Cómo adquiere existencia psicológica el pasado? ¿Cómo es que la contracción se inscribe en el recuerdo que solicita? Dijimos que evitaremos el detalle del complejo esquema bergsoniano, pero su núcleo, creemos, se encuentra en la afinidad del ser con el pasado, lo que nos permite instalarnos *de golpe* en una u otra región conservada, virtualmente coexistente con el presente. Tales son las condiciones que permiten el nacimiento de la conciencia psicológica³⁷³.

En *Materia y memoria*, entonces, el movimiento, con sus dos vertientes, provee el marco común para reunir aquello que antes permanecía irreductible; y esta evolución fuera del psicologismo será subrayada por Deleuze en todos sus textos sobre Bergson. Ahora bien, ello implica otro problema. Si el presente es el nivel más contraído del pasado, si el pasado es el nivel más distendido del presente, ¿cómo pueden diferir en naturaleza? ¿No se introducen las diferencias de grado, una vez que fueron denunciadas como una falsificación? ¿Hay, acaso, un dualismo entre las diferencias de naturaleza y

³⁷² *Ibid.*: 61.

³⁷³ *Ibid.*: 67.

las diferencias de grado? Deleuze ordena el progreso bergsoniano de la siguiente manera: Primero, la crítica esencial se dirige al pensamiento que sólo ve diferencias de grado y pierde las de naturaleza; se trata del momento dualista. Luego, el dualismo se neutraliza alrededor de la operación sobre la diferencia, pues una de las tendencias recoge todas las diferencias de naturaleza mientras que otra sólo las de grado; no hay diferencia entre las tendencias, sino diferencias de naturaleza por un lado, y diferencias de grado por el otro. En este sentido, la memoria-tiempo es la propia diferencia y la materia constituye su repetición. Nos acercamos al tercer momento, el del monismo, donde la duración funciona como naturaleza naturante y la materia como naturaleza naturada. La dualidad era válida para las tendencias actuales que conducen más allá de la experiencia. Pero la unidad sobreviene en un segundo giro, donde lo virtual permite la coexistencia de duraciones; donde todos los grados de la duración coexisten en un solo tiempo-naturaleza. La cualidad ya no es originaria pues, según sugiere Deleuze, debe entenderse como una cantidad contraída: una sensación es la contracción de trillones de vibraciones, y así nace la cualidad. El movimiento de la contracción supera la dualidad entre la cantidad homogénea y la cualidad heterogénea, nos hace pasar de una a otra de manera continua. Por su parte, la distensión o extensión sobrepasa la dualidad de lo inextenso y lo extenso³⁷⁴. La percepción es extensa y la sensación extensiva en la medida en que lo que contraen es algo precisamente distendido. De allí la importancia de *Materia y memoria*, que Deleuze nunca dejará de reivindicar: el movimiento se atribuye a las cosas mismas, las cosas materiales participan de la duración.

Luego de comprender que el punto de unificación de las tendencias es virtual, toda la operación se reorganiza alrededor de un último dualismo: el de lo actual y lo virtual³⁷⁵. Planteado este decurso, el concepto de impulso vital puede entrar en escena. La duración es el discurrir mismo, el ser, pero a cada instante se divide en elementos que difieren por naturaleza: el pasado, donde el ser se conserva, y el presente, donde el ser se consume y se arroja fuera de sí. La unidad de ambos sólo es posible para un todo abierto, un todo virtual que jamás agota sus posibilidades. El rol del concepto de vida será justamente el de instanciar este proceso de actualización, inseparable tanto de las restricciones materiales como de la incesante producción de novedad.

El impulso vital también podría llamarse impulso virtual, pues se trata del movimiento por el que la virtualidad que se actualiza. Aspecto final de la duración, su característica esencial es la dicotomía; por eso la vida es un movimiento de

³⁷⁴ *Ibid.*: 76.

³⁷⁵ *Ibid.*: 97.

diferenciación. Cada ramificación arrastra el todo virtual, lo actualiza desde una posición situada, respondiendo a determinados problemas y creando sus soluciones. La vida permite cerrar la correspondencia entre el dualismo metodológico que dividía el mixto y el dualismo ontológico que planteaba dos movimientos, pues el impulso vital se disocia, a cada momento, en una distensión que se hunde en la materia y en una contracción que se eleva hasta la duración. La vida es el movimiento anadiomeno³⁷⁶ que pliega una dirección sobre la otra; por eso su dualidad no es ya reflexiva, sino genética: nace de la diferenciación de un simple³⁷⁷. Si la virtualidad es impulso, es porque produce la diferencia en el interior de lo que anima, y la diferencia tiende a relacionarse. La actualización no tiene la semejanza como regla, dice Deleuze, sino la diferencia y la creación. Lo virtual debe crear sus líneas de actualización, partiendo de la diferencia irreductible entre la variación incesante y su relajación material. Para actualizarse, entonces, lo virtual debe dividirse y dividir su medio. La duración no es solamente lo indivisible, sino lo que, al dividirse, cambia de naturaleza; y cada diferencia inaugura una línea de actualización donde se miden las condiciones materiales para la encarnación de lo virtual, y las condiciones temporales que descienden de allí. Tal es el titubeo del tiempo: una génesis conjunta del espacio y el tiempo medible, pero que procede por diferenciación y problematización de sus propias condiciones. Es en este sentido que la evolución es actualización, y la actualización es creadora.

La concepción de la vida como una fuerza problematizante, que tensa la materia pero que también se aliena en ella, nos conduce a los aspectos más importantes del vitalismo bergsoniano, pues supone tres objeciones al carácter accidental de las variaciones vitales, tal como las plantea el evolucionismo (al menos en la época de Bergson). Si éstas sólo se debiesen al azar, “permanecerían exteriores e «indiferentes» unas respecto de otras”. Al ser exteriores, dice Deleuze, “sólo podrían entrar unas con otras en relaciones de asociación y de adición”. Pero al ser indiferentes unas de otras, “no habría razón alguna para que pequeñas variaciones sucesivas se encadenen y se adicionen en una misma dirección, ni tampoco para que variaciones bruscas y simultáneas se coordinen en un conjunto vivible”. Las diferencias que animan la evolución viviente no deben ser pensadas según una causalidad exterior, como “efectos

³⁷⁶ La “Venus anadiomena”, originalmente una pintura perdida del famoso pintor Apeles, es la representación de la diosa del amor surgiendo de entre las olas del mar. *Αναδυομένη* (*Anadioménē*) quiere decir: *saliendo*; de allí que lo anadiomeno nombre ahora el movimiento de la cadencia con la que las olas simultáneamente van y vienen sobre la superficie del mar.

³⁷⁷ *Ibid.*: 101.

pasivos, elementos abstractamente combinables o adicionables”³⁷⁸. Lo que el vitalismo bergsoniano busca entender, en una tarea que el propio Deleuze proseguirá, es cómo pueden las diferencias funcionar “«en bloque» para poder dominar o utilizar su causa”. Todo cambia cuando se corrige el error del evolucionismo y las variaciones vitales ya no son comprendidas como determinaciones actuales. En este sentido, citemos las “tres exigencias de una filosofía de la vida”:

1.º La diferencia vital sólo puede ser vivida y pensada como diferencia interna; únicamente en este sentido la «tendencia a cambiar» no es accidental y sus variaciones encuentran en dicha tendencia una causa interior. 2.º Estas variaciones no entran en relaciones de asociación ni de adición sino, por el contrario, de disociación o de división. 3.º Implican, por tanto, una virtualidad que se actualiza siguiendo líneas de divergencia, de tal modo que la evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie unilineal homogénea, sino de un virtual a los términos heterogéneos que lo actualizan a lo largo de una serie ramificada.³⁷⁹

La valoración del tiempo como duración continua y heterogénea busca devolver al propio tiempo una eficacia que tanto el mecanicismo como el finalismo hurtan, al concebir el pasado y el futuro como funciones calculables del presente. En este sentido, la vida como tendencia problematizante e inventiva debe distinguirse de otros usos ilegítimos que tienen a la “fuerza vital” como un principio misterioso. Para Bergson, el llamado a un principio vital no explica mucho, pero al menos nos recuerda nuestra ignorancia, mientras que el mecanicismo nos invita a ignorarla³⁸⁰. Además, el impulso vital no es, estrictamente hablando, exclusivo de los seres vivos, sino que es la actualización de las virtualidades contenidas en el ser.

El carácter dicotómico de la vida nos invita a pensar el organismo como una invención conveniente por la cual la vida se opone a sí misma para limitarse y reinventarse. La evolución es creativa; se caracteriza por un conflicto sin fin entre el flujo del devenir, que tiende a romper cualquier determinación estable, y su detención en la creación de especies y organismos.

Lejos de concebir la naturaleza como una guerra donde sólo el más apto sobrevive, el pensamiento bergsoniano presta herramientas para pensar una profunda solidaridad que descansa en la capacidad creativa del principio vital. Las formas que cada especie actualiza se reparten un potencial de vida divergiendo y especializándose. La idea de una autorregulación del todo parece sugerirse más claramente que la de la competencia individualista. Además, lo que permite la evolución no sólo es el impulso de la diferencia interna, sino el hecho de que éstas se arrastran en sus derivas; el hecho de que las tendencias pueden regenerarse y compensarse.

³⁷⁸ *Ibid.*: 104.

³⁷⁹ *Ibid.*: 104-105.

³⁸⁰ Cfr. Bergson, 2007: 60.

Aunque Bergson no niega las adquisiciones del darwinismo, su punto es eminentemente vitalista cuando señala que a aquél carece de una noción de actividad que dé cuenta de la variación vital. Bergson acepta los principios fundamentales de este modelo biológico: son las modificaciones accidentales del germen lo que es heredado de generación en generación, y es la selección natural la que elimina formas instintivas no aptas para sobrevivir. Pero los instintos no podrían haber evolucionado en complejidad por la simple acreción, pues cada elemento nuevo implica una reacomodación del todo, lo que el azar jamás podría lograr. En resumen, la complejidad de la evolución no puede ser resultado de un mecanismo exógeno, como la selección natural y la variación aleatoria³⁸¹. El vitalismo de Bergson no sólo otorga a los seres vivos –o, más bien, a la vida en ellos– un particular sentido de conciencia (memoria que se confunde con el ser) sino que también les concede la capacidad de problematizar las condiciones de su experiencia. Pero la fuerza que anima lo vivo no es distinta de la que anima la materia; por el contrario, la vida misma es la tensión necesaria entre ambos polos de esa fuerza.

4.6 - Spinoza: univocidad y vida

4.6.1 - El “vitalismo panteísta”

En el noveno párrafo de la Introducción a *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze vincula a Spinoza con “un vitalismo siempre próximo al panteísmo”. Debemos contextualizar esta afirmación para dotarla de sentido; después de todo, esta *eterna proximidad* con el panteísmo es una de las pocas características que utiliza Deleuze para nombrar el vitalismo en el pensamiento del filósofo holandés. El argumento en el que se encadena la citada afirmación alude a aquella lectura idealista que –apoyada en el recurso al entendimiento perceptor de la definición de *atributo*³⁸²– plantea de manera abstracta la relación entre la substancia, la atribución y el entendimiento. Deleuze contrapone un vitalismo spinoziano a estas concepciones que desatienden la función vinculante de la expresión:

No se reduce la expresión a una simple explicación del entendimiento sin caer en un contrasentido histórico. Porque explicar, lejos de señalar la operación de un entendimiento que permanece exterior a la cosa, señala de partida el desarrollo de la cosa en ella misma y en la vida.

³⁸¹ Ansell-Pearson, 1999: 45.

³⁸² Cfr. *Ética* I, definición IV.

La tradicional pareja *explicatio-complicatio* testimonia históricamente de un vitalismo siempre próximo al panteísmo.³⁸³

El “contrasentido histórico” que se denuncia resulta de olvidar el problema en que se encuentran tanto Spinoza como sus antecesores expresionistas. La idea de un histórico “problema de la expresión” que contextualizaría el pensamiento spinoziano es defendida desde la Introducción como una tesis original, y Deleuze la opone a la negligencia de los comentaristas pues, según sus palabras: “la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen a la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos”³⁸⁴. El libro de Deleuze construye esta explicación histórica de las fuentes de Spinoza al mismo tiempo que la utiliza como clave de lectura para interpretar su obra. En este sentido, gran parte de su desarrollo está dedicado a justificar historiográficamente esta posición. No obstante, el recurso polémico a la interpretación idealista del spinozismo alemán no es inherente al argumento, que tan sólo intenta señalar la necesidad de completar el par conceptual de la expresión. ¿De dónde viene, entonces, la “tradicional pareja” explicación y complicación?

Según explica Deleuze: “Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo”.

En el neoplatonismo sucede a menudo que la *complicación* designa a la vez la presencia de lo múltiple en el Uno y del Uno en lo múltiple. Dios, es la naturaleza «complicativa»; y esa naturaleza explica e implica a Dios, engloba y desarrolla a Dios. Dios «complica» toda cosa, pero toda cosa lo explica y lo engloba. Este encaje de nociones constituye la expresión; en este sentido caracteriza una de las formas esenciales del neo-platonismo cristiano y judío, tal como evoluciona durante la Edad Media y el Renacimiento.³⁸⁵

Al comienzo de la Introducción, nuestro autor indica que la idea de expresión no es objeto de definición ni demostración por parte de Spinoza, y que constituye –por lo tanto– el medio impensado que permite situar los movimientos de su pensamiento. Como se ha señalado, el sustantivo *expressio* no aparece en el texto de la *Ética*, sólo el verbo *exprimere*³⁸⁶. Además del infinitivo, la expresión se declina en aquél vínculo que liga la complicación y la explicación. En la *Ética*, son los correlativos del verbo los que “precisan y acompañan” la idea de expresión: “Esos correlativos son *explicare* e *involvere*”, señala Deleuze, procediendo a contextualizarlos en “una larga tradición filosófica, siempre acusada de panteísmo”. Al valerse de estos pares conceptuales, Spinoza daría cuenta de su pertenencia a esta tradición de origen neoplatónico.

³⁸³ SPE: 14.

³⁸⁴ *Ibid.*: 9.

³⁸⁵ *Ibid.*: 12-13.

³⁸⁶ Macherey, 1998b: 48.

El expresionismo, entonces, depende de este “encaje de nociones” que constituye la doctrina de la complicación. Pero, para arribar a un panteísmo partiendo de las emanaciones plotinianas, son necesarias no pocas mediaciones. Si la pregunta es por “cómo se inserta Spinoza en la tradición expresionista, en qué medida le es tributario y cómo la renueva”, Deleuze adelanta lo siguiente:

Queda que tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la de la emanación, incluso si ambos temas coexistían. También de la emanación diremos, pues, que no es apta para hacernos comprender la idea de expresión. Al contrario, es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente.³⁸⁷

Es necesario, entonces, preguntar por el vínculo entre la expresión y el panteísmo para comprender la mediación entre la causa emanativa y la inmanente. El carácter herético del panteísmo explicaría, quizás, lo ignorado y menor de la tradición en cuestión. Pero sería necesario evaluar las pretensiones historiográficas de nuestro autor para no confundir la idea de tradición con una continuidad homogénea de pensamiento. Para comprender aquél panteísmo en el que comulgan las diferencias, de Plotino a Spinoza, debemos ahora detenernos en el problema específicamente filosófico que permite concebir una continuidad alrededor de una ruptura, bajo el modo de la reelaboración de un mismo problema. El ámbito que explica la aplicación del adjetivo “vitalista” a Spinoza abarcaría este trayecto de la causa emanativa a la causa inmanente, a través de la historia conceptual del expresionismo en el medioevo y el Renacimiento. Pero, ¿qué es lo vitalista de este de panteísmo? ¿En qué medida tiene que ver con aquél viraje a la inmanencia? ¿Cuáles son aquellas dificultades que la expresión resume?

4.6.2 - La Santísima Trinidad

Los sucesivos capítulos de *Spinoza y el problema de la expresión* se organizan en tres partes antes de arribar a la Conclusión: Las tríadas de la substancia, Paralelismo e inmanencia y Teoría del modo finito. En el XIº capítulo, Deleuze aborda La inmanencia y los elementos históricos de la expresión. Si tenemos en cuenta que allí finaliza la segunda sección, y que estos elementos históricos forman parte del argumento general que viene desarrollándose desde la Introducción, podremos entonces decir que –antes de abordar la Teoría del modo finito– al menos dos tercios de la obra se dedican a situar históricamente el problema. Pero al preguntarse por los “vínculos

³⁸⁷ SPE: 15.

lógicos de la inmanencia y la expresión”, y al demandar el origen de ciertas tradiciones filosóficas que reclaman la idea de una “inmanencia expresiva”, Deleuze aclara lo siguiente: “No se excluye que esas tradiciones sean complejas y reúnan ellas mismas inspiraciones muy diversas”. Sólo un problema filosófico puede dar origen a cierta comunidad en el seno mismo de una heterogeneidad de planteos conceptuales. Así es que “todo comienza con el problema platónico de la participación”³⁸⁸. Respecto a él, queremos hacer notar una cuestión de forma y otra de contenido.

Atendamos al contenido de la historia, tal como la relata nuestro autor. El primer momento de este trayecto adviene con la reinterpretación neoplatónica del problema de la participación. Sucede que “en Platón, el principio de participación es ante todo buscado por el lado del participante”, y ello sugiere que la participación violenta al partícipe al forzarlo –mediante una especial fundación– a “dejarse participar por alguna cosa que repugna su naturaleza”. Con el neoplatonismo, por el contrario, el principio de la participación comienza a buscarse “desde el punto de vista del partícipe mismo”.

En verdad, no es el partícipe el que pasa al participante. El partícipe permanece en sí; es partícipe en cuanto produce, produce en cuanto entrega. Pero no tiene que salir de sí para dar o producir. (...) La participación (...) es emanativa. Emanación significa a la vez causa y don: causalidad por donación, pero también donación productiva.³⁸⁹

Encontramos aquí la primer mutación que conduce nuestra historia de transformaciones, pues es en el hecho de permanecer en sí que una causa emanativa y una inmanente pueden confundirse. No obstante, todavía es necesario atravesar una serie de mediadores distribuidos en dos momentos correspondientes, cada uno, a las dos primeras hipótesis del *Parménides*.

Si para nuestro autor “la primera hipótesis del *Parménides* domina todo el neoplatonismo”, ello se debe a que la participación depende de un principio él mismo imparticipable: un Uno superior al Ser y a sus dones, que da cuenta de la emanación pero se sustrae a una comunidad con sus productos.

Doble génesis, de lo dado y de lo que recibe: el efecto que recibe determina su existencia cuando posee plenamente lo que le es dado; pero no lo posee plenamente sino volviéndose hacia el dador. El dador es superior a sus dones como a sus productos, participable según lo que da, imparticipable en él mismo o según él mismo; y, por ello, fundando la participación.³⁹⁰

También en Spinoza hay una doble génesis de la substancia que da cuenta de la producción expresiva: “Dios se expresa por sí mismo «antes» de expresarse en sus efectos; Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada”. No obstante, no es en esta

³⁸⁸ *Ibid.*: 164.

³⁸⁹ *Ibid.*: 165.

³⁹⁰ *Ibid.*: 166.

característica donde encontraremos una comunidad formal de ambas reelaboraciones. La ida y la vuelta de lo increado a través de lo creado presenta todavía una diferencia fundamental, por cuanto la causa emanativa es inherentemente jerárquica y trascendente, mientras que la inmanente es horizontal e “implica por su cuenta una pura ontología, una teoría del Ser en la que el Uno no es sino propiedad de la substancia y de lo que es”. ¿Cómo se pasa, entonces, de un momento a otro? ¿Cómo se transforma esta relación entre Dios y las criaturas, de manera que ellas ya no se vuelven hacia Dios sin encontrarlo en el seno de su vida?

Es que, en el neoplatonismo, y bajo influencias estoicas, una causa verdaderamente inmanente se une de hecho a la causa emanativa. (...) [L]a primer emanación nos da la idea de una causa inmanente. Del Uno, emana la Inteligencia o el Ser; ahora no hay solamente inmanencia mutua del ser y de la inteligencia, sino que la inteligencia contiene todas las inteligencias y todos los inteligibles, como el ser contiene todos los seres y todos los géneros de ser. (...) Sin duda, de la inteligencia a su vez, emana una nueva hipótesis. Pero la inteligencia no actúa así como causa emanativa sino en la medida en que alcanza su punto de perfección; y lo alcanza solamente como causa inmanente. El ser y la inteligencia son aún el Uno, pero el Uno que es y que conoce, el Uno de la segunda hipótesis del Parménides (...). Ya en Plotino hay una igualdad del Ser que se conjuga con la sureminencia del Uno. Damascio lleva muy lejos la descripción de este estado del Ser, en el que lo múltiple es reunido, concentrado, comprendido en el Uno, pero también donde el Uno se explica en sus múltiplos.³⁹¹

Se atisba entonces, en la proximidad y extrema diferencia entre ambas causas, el punto vertiginoso a partir del cual el tablero ontológico puede ser subvertido. La inmanencia emerge como estado de perfección causal en el que la emanación hace participar a todo lo que hay. Según esta comunión del segundo momento neoplatónico, lo relevante radica en la co-presencia que “la Inteligencia o el Ser” implica entre el Creador y sus criaturas, más que en la eminencia que salvaguarda la irreductibilidad de sus esencias. El dador se vuelve hacia lo dado compartiendo una comunidad de forma. Si la producción es un movimiento, a partir de la inmanencia su dirección se vería invertida: la emanación ya no separándose de lo emanado, sino suspendida entre la producción y sus productos.

Si ahora nos preguntamos por una comunidad de forma a lo largo de sucesivas respuestas, de Platón a Spinoza, para un problema similar, puede que obtengamos una respuesta allí donde la igualdad de estructura no contradice la variedad de disposición. Tanto en su actualización neoplatónica como en su reelaboración spinozista, se trata de una estructura trídica la que viene a delimitar el ámbito de la comunidad ontológica. La participación, la emanación y la inmanencia presentan cada una sus propias tríadas, aunque cada una re-distribuye el vínculo de sus puntos singulares. Un pensamiento demasiado binarizado a menudo halla implanteables los problemas mismos que

³⁹¹ *Ibid.*: 169-170.

animaban al pensamiento de la expresión. Ya la emanación neoplatónica, al abordar el problema platónico, se presentaba “bajo la forma de una tríada: el donador, lo que es donado, lo que recibe”. Y a través de la distinción –y relación– entre lo expresante, lo expresado y la expresión, Deleuze concentrará su lectura de Spinoza en la “repartición” de los conceptos de substancia, atributo y modo.

Reencontraremos siempre la necesidad de distinguir tres términos: la substancia que se expresa, el atributo que la expresa, la esencia que es expresada. Es por los atributos que la esencia se distingue de la substancia, pero es por la esencia que la substancia misma se distingue de los atributos. La tríada es tal, que cada uno de sus términos, en tres silogismos, es apto para servir de medio en relación a los otros dos.³⁹²

Pero, ¿cómo es que este esquema trinitario concilia sus diferentes *personas* sin anular la particularidad de cada una? Si, como indicamos, la doctrina de la complicación es el dispositivo conceptual que vincularía a Spinoza, el panteísmo y la emanación neoplatónica, sólo en ese contexto obtendrá sentido la relación de las tríadas y los pares conceptuales reversibles. Debemos entonces volvernos hacia el funcionamiento de la expresión spinozista, una vez dicho que su golpe de gracia panteísta afirma la inmanencia radical³⁹³. Frente a la inherente jerarquía de la emanación, la causa inmanente se presente como radicalmente horizontal; lo que la emanación expulsa en cada hipóstasis, la inmanencia lo incorpora:

el efecto mismo es «inmanado» en la causa (...). El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretado como una degradación.³⁹⁴

Es aquí donde debemos plantear la comunidad y la diferencia entre los elementos históricos de la expresión. A partir de la producción *in situ*, es necesario volver inteligible la manera en que una causa trascendente, teológica y jerárquica puede reinterpretarse de manera inmanente, ontológica y horizontal. Deleuze señala cómo, bajo influencias estoicas, el neoplatonismo tendió cada vez más hacia la segunda tesis del *Parménides*, y una causa inmanente vino a realizar la perfección de la causa emanativa. Pero es sólo con el concepto de univocidad que la operación se completa.

4.6.3 - Univocidad y diferencia

En el primer capítulo de *Spinoza y el problema...*, Deleuze retoma la apertura de la *Ética*. Tal como ya la había comentado a propósito de Gueroult³⁹⁵, se trata de explicar

³⁹² *Ibid.*: 24.

³⁹³ Cfr. MS: 483-484.

³⁹⁴ SPE: 167.

³⁹⁵ Cfr. ID: 191.

la génesis del concepto spinozista de substancia. En el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, luego de la exposición de la “lógica de la diferencia según Aristóteles, y la confusión entre el concepto de la diferencia y la diferencia conceptual”, que derivaba en la crítica a la representación orgánica, el próximo apartado vincula univocidad y diferencia según una historia de tres momentos, en la que Spinoza ocupa el lugar intermedio, antes de Nietzsche y después de Duns Scoto. Ambos textos son casi contemporáneos, y no es difícil encontrar en ellos las mismas líneas argumentales, sobre todo en lo que concierne a la univocidad como proposición ontológica fundamental, necesaria para afirmar la inmanencia expresiva. Ahora bien, también es cierto que *Diferencia y repetición* esboza una sutil crítica que nos ocupará más adelante. ¿Por qué Spinoza debe ser superado por Nietzsche en la historia de la univocidad? ¿Hay algún reflejo de esta crítica en el propio desarrollo del libro sobre Spinoza? Dejemos estas preguntas en el horizonte para focalizar ahora en lo que ambos textos tienen en común.

Afirmada la causa inmanente, invertida la emanación, la proposición ontológica no puede sostener ninguna equivocidad jerarquizante, ninguna analogía de proporción ni de proporcionalidad. Al menos para el pensamiento, decir Ser es decir Todo, y decir Todo es decir inmanencia. De allí la polémica frase de Deleuze: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. (...) Una sola voz constituye el clamor del ser”³⁹⁶. Concedido este punto, cabe hacerse eco de la preocupación de Montebello: ¿Acaso no atenta la univocidad contra un pensamiento de la diferencia, si todas las diferencias pueden ser absorbidas por el Ser-Uno? La tarea consiste en dotar de una potencia de diferenciación al ser, una productividad interna que no depende de un principio superior. La alianza inmanente de lo uno y lo múltiple, ya sugerida en la noción bergsoniana de multiplicidad, se produce, para Montebello, a partir de la paradójica unión de la univocidad y el sentido³⁹⁷.

A través de la lectura de la diferencia en Bergson y la crítica a Aristóteles, Deleuze ha sugerido que lo propio de la diferencia es cambiar de naturaleza, relacionarse con sí misma antes de ser representada. La teoría del sentido viene a lograr esta articulación. Y el vínculo entre Spinoza y Duns Scoto se da a partir del uso de las distinciones, es decir, de las nociones que relacionan el ser con la diferencia³⁹⁸.

La expresión en su conjunto puede tomarse por una proposición ontológica que hace circular “el sentido, o lo expresado por la proposición; lo designado (lo que se

³⁹⁶ DR: 71.

³⁹⁷ Cfr. Montebello, 2008: 61.

³⁹⁸ DR: 78.

expresa en la proposición); los expresantes o designantes, que son modos numéricos, es decir, factores diferenciales que caracterizan los elementos provistos de sentido y de designación”³⁹⁹. Pero entre el sentido y el objeto designado no se trazan las mismas divisiones; un mismo objeto presenta diferentes sentidos, como en el célebre ejemplo del lucero de Frege; o en el que ya Spinoza proponía en la epístola IX donde de Vries, dudando sobre la naturaleza de la definición en general, preguntaba sobre la diferencia entre sus elementos, es decir, si existe una “diferencia verdadera, fuera de la nominal” entre definiciones y axiomas. El estatuto de las distinciones pone en juego el íntegro alcance de la demostración filosófica, pues se trata de saber qué vincula las distinciones reales (el que una cosa pueda ser concebida sin el auxilio de otra) con las divisiones substanciales. En particular, el problema apremia para la relación entre substancia y atributo, ya que “*aunque dos atributos se conciban como realmente distintos (es decir, el uno sin necesidad del otro), no constituyen por eso dos seres o dos substancias diferentes*”⁴⁰⁰. El problema concierne la unión articulada de los tres aspectos de la expresión. Ante la perplejidad de su corresponsal, Spinoza contesta: “Ustedes (...) quieren que yo explique cómo una sola y misma cosa puede ser designada con dos nombres”⁴⁰¹; y pasa luego a dar el ejemplo de Israel-Jacob. Descartes, por su parte, utilizaba la distinción real pero, vía el argumento ontológico, le hacía corresponder una distinción numérica. Ahora bien, es este problema el que inaugura la argumentación de la *Ética*: “A partir del comienzo de la *Ética* Spinoza pregunta cómo dos cosas, en el sentido más general de la palabra, pueden distinguirse; después, cómo dos substancias, en el sentido preciso de la palabra, deben distinguirse”⁴⁰². Las fuentes de la expresión son, en este sentido, tanto lógicas como ontológicas⁴⁰³.

Spinoza utiliza la noción cartesiana de distinción real pero, según Deleuze, importa las características de la distinción formal escotista. Para él, los atributos divinos son expresiones diferentes que designan una sola y misma cosa: la substancia infinita. Así, el ser como designado común “se dice a su vez *en un único y mismo sentido* de todos los designados o expresantes numéricamente distintos”⁴⁰⁴. Si las sustancias no pueden distinguirse por sus modos, pues los anteceden, ellas sólo pueden distinguirse por sus atributos; de donde la imposibilidad de distinguir dos substancias de igual

³⁹⁹ *Ibid.*: 71.

⁴⁰⁰ Spinoza, 2007: 43.

⁴⁰¹ *Ibid.*: 47.

⁴⁰² SPE: 24.

⁴⁰³ Cfr. *Ibid.*: 320.

⁴⁰⁴ DR: 72.

atributo⁴⁰⁵. En Descartes, el que las distinciones numéricas sean al mismo tiempo substanciales encierra a la noción de atributo en una dualidad problemática, pues el atributo “constituye la esencia de la substancia que califica, pero en no menor medida constituye también la esencia de los modos que refiere a las substancias de igual atributo”⁴⁰⁶. La operación de la *Ética* será la de afirmar que la distinción real no es numérica, ni la distinción numérica es substancial. Para Spinoza:

(...) ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de un triángulo no expresa otra cosa que la naturaleza de del triángulo, pero no un determinado número de triángulos.⁴⁰⁷

La distinción numérica implica tanto una igualdad de concepto (contamos n triángulos pues todos ellos son triángulos) como una causa exterior que determina su número (la causa de que existan veinte hombres no está contenida en la definición de la naturaleza humana). Si por substancia entendemos “aquello que es en sí y se concibe por sí”⁴⁰⁸, entonces la distinción numérica sólo se aplica a los modos. Si la substancia sólo es causa de sí misma, si no puede ser causada por otra cosa sin dejar de ser substancia, del que no haya varias substancias de igual atributo puede colegirse que sólo existe una única sustancia. Los atributos funcionan entonces como distinciones formales, pero la diferencia que introducen es cualitativa, no cuantitativa: “Hay una substancia por atributo desde el punto de vista de la *calidad*, pero sin embargo una sola substancia para todos los atributos desde el punto de vista de la *cantidad*”⁴⁰⁹. Deleuze insiste en el carácter genético –y no hipotético– de las primeras ocho proposiciones de la *Ética*. Pero en *Diferencia y repetición*, esta misma idea sirve para afirmar que “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”⁴¹⁰. El ser se dice en un solo sentido, pero aquello de lo que se dice difiere en todos los sentidos. Es la alianza del sentido y la univocidad la que permite que el Uno y lo múltiple se enlacen sin oponerse⁴¹¹.

Ahora bien, si los atributos son las formas comunes a Dios y a las criaturas, formas que permiten una comunidad ontológica sin confundir la diferencia de sus esencias, debemos decir que no nos hemos referido a la distinción modal mencionada.

⁴⁰⁵ *Ética* I, proposición V.

⁴⁰⁶ SPE: 26.

⁴⁰⁷ *Ética* I, proposición VIII, escolio II.

⁴⁰⁸ *Ética* I, definición III.

⁴⁰⁹ SPE: 33.

⁴¹⁰ DR: 72.

⁴¹¹ Cfr. Montebello, 2008: 71.

Este tema nos conduce hacia un aspecto importante, vinculado con el lugar de Spinoza en la historia de la univocidad. Por el momento, debemos considerar como fundamental la imposibilidad de distinguir ontológicamente el expresante y la expresión. “Lo expresado es como el sentido que no existe fuera de la expresión”⁴¹². Está lógica, dice Deleuze, “es el resultado de una larga tradición, estoica y medioeval” que Spinoza renovaría.

¿[Q]ué hacer si los nombres divinos tienen el mismo sentido, tal como son aplicados a Dios y tal como están implicados en las criaturas, es decir, en todos los empleos que de ellos se hace, a pesar que su distinción no puede ya fundarse sobre las cosas creadas, sino que debe ser fundada en ese Dios que designan? Es sabido que Duns Scoto, en la Edad Media, había planteado este problema y le había dado una solución profunda. Duns Scoto es sin duda quien más lejos llevó la empresa de una teología positiva. Denuncia a la vez la eminencia negativa de los neo-platónicos, la pseudo-afirmación de los tomistas. Les opone la univocidad del ser: el ser se dice en el mismo sentido de todo lo que es, infinito o finito, aunque no sea bajo la misma «modalidad». Pero precisamente, el ser no cambia de naturaleza al cambiar de modalidad, es decir, cuando su concepto es predicado del ser infinito y de los seres finitos (ya en Scoto, la univocidad no trae consigo pues ninguna confusión de esencias). [...]

Hay en la concepción spinozista de los atributos una especie de transposición de esa teoría del sentido. Cada atributo es un nombre o una expresión distinta; lo que expresa es como su sentido; pero si es verdad que lo expresado no existe fuera del atributo, no deja de estar relacionado a la substancia como al objeto designado por todos los atributos; así todos los sentidos expresados forman lo «expresable» o la esencia de la substancia.⁴¹³

En efecto, tras la univocidad del ser, el tesoro oculto que Deleuze rescata de la distinción formal escotista es la articulación de la diferencia; la comunidad formal que no atenta contra la distinción de las esencias de la substancia y el atributo. Pero Scoto sólo pensó la univocidad, pues hizo del ser un concepto neutro y abstracto; indiferente – aunque común– a lo finito y a lo infinito. Bastaría afirmarlo para ceder a la herejía de panteísmo, y tal es la operación propiamente spinoziana. “La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética*”⁴¹⁴. A diferencia de Scoto, en Spinoza:

el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un solo y mismo sentido de la substancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa. Con Spinoza, la univocidad se convierte en un objeto de afirmación pura.⁴¹⁵

Pero volvamos ahora a la distinción modal, la otra manera por la que “el ser unívoco se relaciona con la diferencia, en sí mismo, por sí mismo”⁴¹⁶. Si los atributos son cualidades de la sustancia, pues cada uno expresa una esencia determinada e infinita en su género de la esencia absolutamente infinita de la substancia, ella, por su parte, se comporta “como un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos”.

⁴¹² SPE: 55.

⁴¹³ *Ibid.*: 56.

⁴¹⁴ *Ibid.*: 53.

⁴¹⁵ *Ibid.*: 61.

⁴¹⁶ DR: 78.

Sin embargo, si Spinoza no tiene la última palabra en la historia de la univocidad, es porque, para Deleuze:

aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos.⁴¹⁷

Párrafos antes, preguntábamos si esta crítica se deja entrever en el libro sobre Spinoza. La cuestión es compleja, pues los textos no tienen el mismo propósito, aún si todos forman parte de la filosofía deleuziana. En principio, responderíamos que no, que *Spinoza y el problema...* no cuestiona la relación entre la sustancia y los modos, pero que ahonda en una solución por su cuenta. La alianza entre la univocidad y el sentido nos ha propuesto, al menos lógicamente, la posibilidad de articular uno y múltiple. Pero en una carta al traductor inglés del libro, Deleuze sugiere que lo que a él interesa son los modos, nada más que los modos; y que la esperanza de volver [*turn*] la sustancia hacia los modos finitos aparece ya en este libro⁴¹⁸.

4.6.4 - La vida de los modos y los modos de vida

Las dificultades lógicas y ontológicas solucionadas mediante la afirmación de la univocidad del ser nos conducen al absoluto. Allí donde reina lo infinito, no sólo las distinciones adquieren todo el alcance ontológico del que son capaces, sino que la propia definición de Dios clama otro estatuto. Contra Descartes, lo infinitamente perfecto pasa a ser una propiedad, mientras que lo absolutamente infinito se vuelve parte de la naturaleza divina. Así, su infinita potencia de existir ya no es una posibilidad; la causa de sí es también la causa eficiente de todo lo que Dios produce al comprenderse. Los atributos, que constituyen la esencia de la sustancia, son “las condiciones bajo las cuales se atribuye a la sustancia absoluta una potencia absolutamente infinita de existir y de actuar, idéntica a su esencia formal”⁴¹⁹. Ahora bien, lo que viene a cumplir esta doble potencia son los modos.

En primer lugar, la sustancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada modo expresa una modificación. Veremos que el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la sustancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas.⁴²⁰

⁴¹⁷ *Ibid.*: 79.

⁴¹⁸ Deleuze, 1990: 11.

⁴¹⁹ SPE: 84.

⁴²⁰ *Ibid.*: 10.

Pero la esencia de los seres finitos no basta para conservarlos, ellos necesitan de la potencia de un ser capaz de conservarse y existir por sí. De todas formas, no existir por sí no quiere decir no tener potencia, sino que, para los modos, “no hay potencia propia sino en cuanto es la parte de un todo”⁴²¹.

La unidad dinámica de este sistema es designada por Deleuze con el nombre de Vida: “Dios se expresa en los fundamentos del mundo, que forman su esencia, antes de expresarse en el mundo. Y la expresión no es manifestación sin ser constitución de Dios mismo. La Vida, es decir la expresividad, es llevada al absoluto”⁴²². “La expresión es, en Dios, la vida misma de Dios. Por lo tanto, no podrá decirse que Dios produce el mundo (...) *para expresarse*”⁴²³. Pero recordando la crítica de *Diferencia y repetición*, debemos dar cuenta del reverso naturado por el que los modos se constituyen.

Tan importante como el argumento que asocia la distinción real spinoziana con la distinción formal scotista, la cuestión de la distinción modal se presenta en el capítulo XIIº de *Spinoza y el problema...* como la manera de explicar la participación sin confundir las esencias de Dios y las criaturas. Si la distinción real nunca es numérica, la distinción numérica, por su parte, es siempre modal: solo afecta a los modos. Y la distinción modal está basada, para Deleuze, en la diferencia intensiva. Cada atributo es una cualidad infinita e indivisible, pero también es una cantidad infinita modalmente divisible, como en la historia medieval del muro blanco, cuya cualidad cromática es susceptible de infinitas graduaciones. De la diferencia entre partes extensivas y partes intensivas, Deleuze extraerá toda la singular realidad de las esencias de modo, afirmando su realidad física independientemente de la existencia del modo correspondiente. Las esencias de modos no existentes forman un sistema total, una conveniencia infinita y actual donde sólo pueden ser diferenciadas de un modo intrínseco⁴²⁴. Es decir, todavía inexistentes en la duración, su identidad proviene del grado de potencia divina que reciben bajo la cualidad de cada atributo: diferencia de intensidad o diferencia interna, dirá Deleuze, que las vuelve singulares pero inseparables; cada una comprendida en la producción de todas las demás; formando el vínculo solidario que, en el sistema de la complicación, nos lleva de lo infinito a lo finito. El grado de potencia que constituye la esencia de modo es un infinito comprendido entre límites; posee un máximo y un mínimo que, al pasar a la existencia,

⁴²¹ *Ibid.*: 85.

⁴²² *Ibid.*: 74.

⁴²³ *Ibid.*: 93.

⁴²⁴ Cfr. *Ibid.*: 184.

determina a una infinidad de partes extensivas a renovarse, pasando por una relación constitutiva que expresa tal grado.

La naturaleza naturada se expresa luego de la naturaleza naturante, pero sus tríadas no expresan menos la sustancia infinita. Nos vemos aquí frente al escollo que nos separa del siglo de la luz. En más de una ocasión, Deleuze repite la frase de Merleau-Ponty: el siglo XVII pensaba inocentemente en el infinito. Pero “la inocencia, es cierto, no excluye el trabajo del concepto”⁴²⁵. La concepción de un infinito en acto es imprescindible para comprender pensamientos clásicos como el de Leibniz o Spinoza, pero: ¿hasta qué punto es posible para nosotros revivir tal secreto? La cuestión de los modos nos pone directamente en este problema pues, siendo los atributos infinitos (en su género) e indivisibles, sus partes extensivas sólo se organizan en conjuntos infinitos cuyos límites están dados por la esencia como grado intensivo. ¿No hay acaso contradicción entre la idea de partes últimas y la división al infinito? Las partes extensivas no son átomos ni términos de una divisibilidad al infinito. Con suerte, su secreto sólo puede ser revelado entrenando al pensamiento en el desafío de la velocidad absoluta de la determinación. Tomemos la infinidad extensa, indiferente a lo grande y a lo pequeño. A cada momento, la extensión entera reacciona sobre sí, y la velocidad de la determinación es la misma hacia ambos extremos. Pero en el sentido de lo infinitamente pequeño, los conjuntos infinitos aparecen como esas formas que permiten la organización convergente de las partes extensas, sonsacando de ellas formas estables, sólo distinguibles por el movimiento y el reposo; así se constituyen las partes simples del nuevo modo. Cuando se depositan granos de arena sobre una placa de metal, y sobre ésta se pasa un arco de violín para hacer sonar una nota, es la intensidad de la nota la que organiza la arena, y no la forma o cantidad de granos que se agolpan. Los patrones de organización se modifican a medida que la nota sube o baja su frecuencia, pero la arena es la parte que siempre se está perdiendo y renovando. En cierto sentido, los granos nos revelan las fuerzas invisibles del sonido: puras relaciones de movimiento y reposo entre partículas cualquiera. Las inflexiones y los pliegues de tales figuras son las verdaderas “partes simples”, no los granos de arena en sí (que asimismo estarían compuestos al infinito, como todo modo actual).

No habría que confundir, advierte Deleuze, la esencia del modo y la relación que la expresa. Cada modo existente subsume partes simples que no existen una por una, sino que están obligadas a concordar en una determinada relación de movimiento y

⁴²⁵ *Ibid.*: 24.

reposo donde la esencia expresa su parte de potencia divina. Pero la esencia no es la causa del modo. Al pasar a la existencia, el modo depende de leyes mecánicas que han obligado a sus innumerables partes a entrar bajo esta determinada relación. En lo extenso, tales leyes son las de la comunicación del movimiento: leyes de composición y descomposición que determinan las condiciones bajo las que una relación es efectuada o deja de serlo⁴²⁶. El conjunto total del universo, modo infinito mediato de la extensión, permanece constante a medida que las relaciones se componen y descomponen según leyes propias. De hecho, desde el punto de vista de la naturaleza, no hay más que composiciones y recomposiciones, no hay muerte que no sea inmediatamente productiva. Pero mientras las esencias convienen totalmente, las relaciones no se componen de cualquier manera. La necesidad es la única modalidad, pero Deleuze distinguirá dos niveles de la necesidad: la que causa las esencias y la que causa los modos existentes. Ello conlleva dos variantes de la distinción modal: las esencias existen complicadas en el atributo que las contiene, pero los modos pasan a la existencia cuando adquieren partes extensivas, y duran mientras las partes permanecen en la relación. Lo complicado pasa a explicarse; lo explicado, al extinguir su duración, vuelve a complicarse. “La expresión modal entera está constituida por este doble movimiento de la complicación y de la explicación”⁴²⁷.

La primer tríada del modo finito es: esencia como grado de potencia, relación en la que se expresa, partes extensivas subsumidas. Pero prosiguiendo el desarrollo, Deleuze nos conduce a una segunda tríada que instancia estos niveles ontológicos en un plano propiamente ético: esencia como grado de potencia, poder de ser afectado en que ésta se expresa, afecciones que colman tal poder⁴²⁸. En la medida en que la relación emite y recibe partículas, su estructura es inseparable de un poder de ser afectado que se enmarca en los límites dispuestos por la esencia. Ahora bien, el paso propiamente ético se encuentra aquí: mientras que la potencia de ser afectado define al modo, no define la proporción en la que un modo puede ser, como Dios, causa de sí. La pregunta ética y metodológica es la que inquiere las afecciones activas y sus ideas adecuadas, es decir, las que tienen al modo mismo como causa. Tal pregunta es ya la situación de un modo concreto sujeto a variaciones existenciales. Además de la relación de proporción entre afecciones activas o pasivas, adecuadas o inadecuadas, se da una “elasticidad” del margen de poder donde puede variar la relación; elasticidad cuyo ejemplo más concreto

⁴²⁶ Cfr. *Ibid.*: 203.

⁴²⁷ *Ibid.*: 207.

⁴²⁸ Cfr. *Ibid.*: 208.

es quizás el de la edad de los seres vivos. Aun en la pura actualidad, la esencia que llena su potencia de afecciones, tan perfectas como le es posible, puede hacerlo de manera que su potencia tienda a aumentar o a decrecer, acercándose a su límite óptimo o pésimo. Aun en la pura actualidad, entre ambas variaciones se da nuestra compleja relación con la potencia que nos constituye. Su enunciación ha adquirido verdadera fama: *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. El mecanicismo teórico es superado por una dinámica del poder de ser afectado y una teoría de la esencia particular que se expresa en las variaciones de la potencia.

Pero, ¿no hemos dado aquí un paso incuestionado entre el modo viviente y el modo en general? Cuando decimos que un modo nace o muere, tan sólo queremos decir que adviene a la existencia o desaparece de la duración. Así, sin solución de continuidad, pasamos de la génesis de los modos en general a nuestra biografía concreta. Pero no hay ningún salto inválido: todo modo, de hecho, nace y muere, aún si no es un ser viviente. Una vez que adviene a la existencia, todo modo se esfuerza por perseverar en el ser, y es en este sentido muy general que “vive”. De modo que si preguntamos qué es lo vitalista del panteísmo spinoziano, no podemos aludir una irreductibilidad de lo vivo respecto de la materia sino, por el contrario, una ubicuidad de lo viviente coextensiva al universo.

Una vez que la distinción modal es instalada, la organización natural por género y especie cede su lugar a una clasificación por potencias de ser afectado, tal como ya hemos citado en relación al buey, al caballo de carrera y al de labranza. La tendencia a perseverar en el ser es tendencia de ir hacia el límite de la propia potencia. En esta distribución unívoca, el caballo, la garrapata y Dios sólo se diferencian por los afectos que son capaces de experimentar. Sin embargo, en otro sentido, sus tareas son bien diferentes. Pues si todo es composición en la naturaleza, las relaciones que se componen no necesariamente son las de los cuerpos que se encuentran. Deleuze insistirá en algo que Spinoza no explicita, pero que articula el mundo ético que nos propone: cada orden de la naturaleza corresponde a un grado de conocimiento. El orden de los encuentros, o primer género, es el de las conveniencias y inconveniencias parciales, el orden de las pasiones. El orden de las relaciones –o nociones comunes– es el de la composición según leyes, condiciones eternas bajo las que los modos pasan a la existencia y perseveran en ella. En tercer lugar, el de la ciencia intuitiva, el orden de las esencias es el de la total conveniencia: una no puede perecer sin arrastrar a todas las demás. El orden pasional sólo coincide con el de las relaciones desde una perspectiva total, pero

no en detalle; no para los modos particulares que se ven arrojados al azar de los encuentros, fluctuando entre sus líneas afectivas o modos de conocimiento; condenados a no poseer más que dichas pasivas, es decir, alegrías accidentales que inadecuadamente registran la composición de otro cuerpo con el nuestro⁴²⁹.

En este contexto, sólo una organización de los encuentros puede preparar el trabajo de la razón para pasar del primer género al segundo, formando nociones comunes que activen las dichas pasivas. Tal es el rol del Estado o la ciudad: organizar los encuentros, preparar la razón. Una vez que la eminencia del alma ha sido negada, al igual que su finalidad y trascendencia; una vez que la acción de la mente sobre el cuerpo es desmitificada por el paralelismo ontológico, la evaluación de la potencia de la mente se vuelve inseparable de las condiciones concretas de su objeto. Tomando el cuerpo como modelo, desvalorizando la conciencia en relación al pensamiento, Deleuze insiste en la oposición entre la visión ética y la visión moral del mundo. Es de lamentar que no podamos ahondar en la abundante discusión que rodea la concepción política de Spinoza, con su vasta vertiente de interpretaciones, con su historia concreta de lecturas, enraizada en diferentes experiencias políticas. Pero debemos decir que, si ella implica un contrato sin renuncia, un derecho natural inseparable de la potencia, cuya anomalía es la de articularse jurídicamente sin concesiones, lo que interesa a Deleuze es la prolongación del criterio ético sobre las distintas dimensiones de la comunidad. La diferencia ética no se refiere a los derechos o deberes de un *conatus*, sino al género de afecciones que lo determinan. Y sea para un caso individual o para uno colectivo, Deleuze no cesa de señalar cómo el criterio ético funciona por igual, buscando el pasaje de las pasiones tristes a las alegres, y de las pasiones alegres a las acciones. Con la ayuda de la ciudad, el estado de razón eleva el derecho natural y propicia la composición de potencias. Pero, en un principio, el móvil no es la razón, sino el miedo al estado de naturaleza o la esperanza de un bien mayor. En un principio, es necesario pasar por una renuncia para formar un todo que beneficie a la suma de los derechos; es entonces que la ciudad tiene la potencia de instituir relaciones indirectas y convencionales bajo las que puede forzar a los ciudadanos a convenir. Se funda aquí una oposición moral, pues el Estado distingue los justos y los injustos según la obediencia a sus leyes, quitando a los ciudadanos la posibilidad de juzgar lo bueno y lo malo. Pero la diferencia ética se mantiene en cuanto el soberano no es un tercero, beneficiario del contrato, sino una persona colectiva. Para mantenerse, la ciudad debe

⁴²⁹ Cfr. *Ibid.*: 230.

imitar a la razón, que no es otra cosa que la búsqueda de la propia utilidad. Si los ciudadanos comienzan a temer la ciudad, se reencuentran en el estado de naturaleza y la ciudad pierde su potencia⁴³⁰. El ciudadano se compromete a recibir afecciones comunes y colectivas, pero conserva siempre su derecho natural a perseverar y buscar su utilidad. Las afecciones de la razón no provienen entonces directamente de la ciudad; conocer, pensar y expresarse siguen siendo derechos inalienables que la ciudad no puede comprometer sin restablecer la violencia. En este sentido, la ciudad es el mejor medio para hacerse razonable, el mejor medio para el propio hombre razonable, y la democracia es el mejor modo de potenciarse colectivamente. Pero ello no implica que, en cada caso, el criterio ético sea pertinente para cuestionar el orden establecido. Como ha sabido decirse, en la política spinoziana siempre hay algo por hacer.

La transversalidad del criterio ético (hacer la ética en la política⁴³¹) encuentra su dominio en el hecho de que el spinozismo aplicado juzga sentimientos, conductas e intenciones relacionándolas a los modos de existencia que suponen. La única tarea ética es la de ir hasta el final de lo que se puede. En esto, Deleuze ubica a Spinoza, y se ubica a sí mismo, en una célebre tradición, inseparable del naturalismo como filosofía. Se trata de una corriente que ya Lucrecio expresaba al denunciar todas las mistificaciones y oponer la superstición a la naturaleza, al condenar cualquier tipo de tristeza y hacer de la dicha el objeto práctico de la filosofía. El naturalismo de Spinoza, por su parte, se define por la afirmación especulativa en la teoría de la substancia y por la dicha práctica en la concepción de los modos⁴³².

Pero, en definitiva, ¿qué medios nos propone el spinozismo para esta tarea? No es posible instalarse en Dios ni partir de él; nuestras condiciones de existencia son en concreto muy inadecuadas. Pero a partir de las dichas pasivas es posible producir afecciones activas, que sólo se distinguen de las anteriores por la causa: una vez que algo conviene con la razón, luego puede brotar de ella⁴³³. Tal es la función de la noción común, que indica las similitudes por medio de las cuales los modos pueden componerse. Al explicar la génesis de estas nociones, Deleuze hará hincapié en su carácter biológico, pues encuentra en ellas un ataque a la tradición aristotélica que se esforzaba por definir géneros y especies según “diferencias sensibles muy variables”⁴³⁴. La crítica a los universales y los géneros revela, tras su amplia abstracción, un carácter

⁴³⁰ Cfr. *Ibid.*: 260.

⁴³¹ Cfr. MS: 105.

⁴³² Cfr. *Ibid.*: 346.

⁴³³ Cfr. *Ibid.*: 268.

⁴³⁴ *Ibid.*: 271.

inadecuado. Según en qué propiedad nos hayamos fijado, definiremos al hombre como un animal capaz de razonar, reír o andar a pie⁴³⁵. Pero, para Deleuze, Spinoza considera las estructuras de los cuerpos, la *fabrica* y no las formas o funciones. La estructura es un sistema de relaciones entre las partes de un cuerpo; no entre órganos, sino entre elementos anatómicos de los órganos. Y lo que se inquiera son las variaciones de tales relaciones de un cuerpo a otro. La forma y función de un órgano, en un viviente determinado, dependen únicamente de las relaciones entre partes orgánicas, es decir, entre elementos anatómicos constantes; esto permite pensar a la naturaleza entera como un mismo animal. Y en cada una de sus instancias particulares, el examen de las diferencias sensibles se sustituye por un examen de similitudes inteligibles que puede hacer comprender, desde el interior, las semejanzas y diferencias entre cuerpos. Es por esto que las nociones comunes son ideas biológicas, ideas más o menos generales que subtienden las variantes estructurales de los cuerpos. Como unidades de composición, las nociones comunes “desempeñan realmente el papel de Ideas en una filosofía de la Naturaleza sin finalidad”⁴³⁶. Al indicar las leyes de composición, revelan una suerte de “geometría natural” cuyo interés especulativo es de suma importancia para el pensamiento de la vida. En efecto, debemos suponer que no hay razones para que los humanos sean los únicos capaces de formar nociones comunes. Pero sería necesario explicar, allende la conciencia, cómo se dan estas alianzas naturales y en qué manera modifican los modos que entran en relación.

¿En qué otro aspecto podemos asimilar el segundo género de conocimiento a la problemática animal tal como la hemos desarrollado en nuestros primeros capítulos? Las nociones comunes, generales pero no abstractas, son necesariamente adecuadas, pues son en nosotros tal como son en Dios. Al formar una idea común al cuerpo que me afecta y a mi cuerpo afectado, ella se explica formalmente por nuestra potencia de pensar y expresan materialmente la idea de Dios como causa eficiente. Formar una noción común es forjar la primer idea adecuada y comenzar a poseer formalmente nuestra potencia de obrar, segundo momento de la razón. Para explicar la formación de estas ideas, Deleuze recurrirá a un motivo que nos resulta interesante: el de lo innato y lo adquirido. Pues, de alguna manera, nuestra potencia es innata, pero aun así debemos adquirirla, arrancándola del azar de los encuentros.

Incluso si se las asimila a las ideas innatas, “la innatitud jamás ha dispensado de un esfuerzo de formación, de una *causa fiendi* necesaria para hacernos reencontrar lo

⁴³⁵ *Ética* II, proposición XL, escolio I.

⁴³⁶ *Ibid.*: 271.

que no está dado sino en derecho”. Las nociones comunes son en nosotros tal como son en Dios; si las formamos, “las *tenemos* tal como Dios las *tiene*”. Pero para aclarar este proceso de adquisición de nuestra potencia, Deleuze se ve llevado a invertir el orden tradicional de la *Ética*, que comienza por las nociones comunes más generales. Y es que “mientras permanezcamos en un punto de vista especulativo, ese problema permanece insoluble”⁴³⁷. El orden de la vida, dirá nuestro autor, es el opuesto; comenzamos por las nociones comunes más particulares, aquellas comunes a nuestro cuerpo y alguna otra circunstancia en la que hemos experimentado una dicha pasiva. Tal escenario nos induce a formar una noción común, mientras que en una experiencia de tristeza nada lo hace. Sucede como si estas dichas accidentales proveyesen una *causa ocasional* para despertar lo innato; es decir, aquello que activamente nos pertenece (ya que se explica por nuestra potencia de actuar y depende de nuestra esencia), pero que no llega a ser actual “a no ser que encuentre una ocasión favorable en las afecciones que vienen desde el exterior, afecciones pasivas”⁴³⁸. Así, el esfuerzo del segundo género radica en organizar los encuentros, maximizar las dichas, eliminar los impedimentos que la potencia encuentra para actualizarse y poseer lo innato, lo que efectivamente sucede al formar nociones comunes. Una vez dado este salto, la misma idea adecuada se revela como causa de las ideas que se derivan de ella. En la vía de la actividad, despunta el camino donde somos capaces de re-ordenar y concatenar nuestros afectos⁴³⁹.

Hemos dicho que los géneros de conocimiento implican modos de vida. El primero se rige por signos, el segundo por nociones comunes. Pero, según una terminología kantiana, existe una libre armonía entre la imaginación y el entendimiento que nos permite preparar y anticipar el paso de un estadio a otro. El gran esfuerzo de la sociedad es el de elegir los signos, cuya variabilidad llega a ser una ventaja y nos abre posibilidades que el entendimiento no tiene⁴⁴⁰. Según Deleuze, jamás hallaríamos la razón si su primer esfuerzo no se dibujara en el marco del primer género, utilizando los recursos de la imaginación. Las nociones comunes hallan en la imaginación las condiciones de su formación; por eso son, en cierto sentido, asimilables a imágenes. Pero, para nuestra vida afectiva, la diferencia estriba en que la imaginación que afirma la presencia de un objeto en seguida entra en flotación, por considerar causas que excluyen esta presencia. La noción común, por su parte, afirma propiedades siempre

⁴³⁷ *Ibid.*: 274.

⁴³⁸ *Ibid.*: 276.

⁴³⁹ Cfr. *Ética* V, proposición X.

⁴⁴⁰ Cfr. *Tratado Teológico-político*, capítulo II.

presentes. Ya que la ley de la razón consiste en considerar las cosas como necesarias, las nociones comunes nos hacen comprender la necesidad de las conveniencias y disconveniencias entre cuerpos. Si la imaginación no logra mantener la presencia de su objeto, ya que un sentimiento es tanto más fuerte cuando es provocado por un mayor número de causas, la noción común puede aplicarse a varias cosas a la vez y disminuir la intensidad del sentimiento de la imaginación, determinando al espíritu a considerar varios objetos que se unen en la noción y favoreciendo el sentimiento de la razón que deriva de ésta⁴⁴¹. Necesidad, presencia y frecuencia son los caracteres de las nociones comunes, dice Deleuze, señalando la manera como se insertan en la imaginación.

Pero la noción común no nos entrega todavía la idea de una cosa singular. La idea de Dios no es una noción común, ni puede ser imaginada. En tanto adecuadas y expresivas de su esencia, las nociones comunes nos guían hacia la idea de Dios. El segundo género es causa motriz del tercero, pero el paso sólo puede explicarse mediante esta idea. Ello se debe a que, en primer lugar, lo que la noción expresa es el atributo divino como aquello en lo que formalmente convienen los modos. De modo ascendente, el atributo es la esencia singular de la substancia divina. Pero, luego, de modo descendente y vía la idea de Dios, el atributo es comprendido como lo que contiene las esencias particulares de los modos.

(...) la idea de Dios, que se agrega a todas las nociones comunes o las «acompaña», nos inspira una nueva apreciación de los atributos y de los modos. Allí aún, vale para la *Ética* lo que para el *Tratado de la reforma*: la idea de Dios nos introduce en el dominio de los «seres reales» y de su concatenación. El atributo ya no sólo será comprendido como una *propiedad común* a todos los *modos existentes* que le corresponden, sino como lo que constituye la *esencia singular* de la substancia divina y como lo que contiene todas las *esencias particulares* de modos. El tercer género de conocimiento se encuentra así definido: se extiende «de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas». El atributo es aún una forma común pero, lo que ha cambiado es el sentido de la palabra «común». Común ya no significa general, es decir, aplicable a varios modos existentes o a todos los modos existentes de un cierto género. Común significa unívoco: el atributo es unívoco, o común a Dios del que constituye la esencia singular y a los modos de los que contiene las esencias particulares.⁴⁴²

Vamos entonces de lo general a lo singular. Debemos conocer las relaciones para conocer la esencia, no al revés. Comenzamos por formar nociones comunes que expresan la esencia de Dios, y solamente entonces podemos comprender a Dios como expresándose él mismo en las esencias. El segundo género nos muestra que todas las cosas que existen dependen de Dios, pero sólo el tercero nos hace comprender la dependencia de tal esencia en particular. Ya que todas convienen, la mente no conoce, *sub specie aeternitatis*, una esencia sin ser determinada a conocer y desear conocer más

⁴⁴¹ SPE: 290.

⁴⁴² *Ibid.*: 295.

cosas. No hay afecciones de una esencia que no se expliquen formalmente por la esencia misma, que no se acompañen de la idea de sí como causa formal. En este sentido, la idea de mi propia esencia representa mi potencia de actuar, pero mi potencia de actuar no es sino la potencia de Dios mismo en tanto ella se explica por mi esencia⁴⁴³. No hay dicha del tercer género que no se acompañe de la idea de Dios como causa material. A las dichas activas del segundo género les falta un matiz cualitativo individual, dirá Deleuze, que corresponde al grado de potencia o de intensidad de nuestra propia esencia. La idea adecuada del segundo género no es aún la idea de nuestra esencia. De allí que el problema del conocimiento sea el siguiente: no tenemos de inmediato la idea adecuada de nosotros mismos; ella no está en Dios sino en tanto es afectado por las ideas de afecciones inadecuadas y, en principio, sólo nos conocemos por ellas. Deleuze define las dichas activas como innatas, pero diferencia dos dimensiones de lo innato: la de las nociones comunes que debemos formar con ocasión de las dichas pasivas, apropiándonos de lo adventicio; y la de las ideas del tercer género, donde por fin coincidimos con lo que de derecho somos, cuando llegamos a donde ya estábamos, y nos reencontramos tal como somos inmediata y eternamente en Dios. Las dichas del tercer género ya no aumentan nuestra potencia; no hay meta que alcanzar una vez que experimentamos la beatitud en vida.

De las propiedades comunes pasamos a la dependencia productiva de las esencias. Mientras la idea de Dios se relaciona a las nociones comunes, representa un ser soberano que no experimenta amor ni dicha. Pero las dichas del tercer género son las que Dios experimenta. No hay contradicción entre los dos amores de Dios descritos en *Ética V*. La beatitud no es sólo poseer la dicha activa tal cual es en Dios, sino poseer también el amor activo por el que Dios se ama a través nuestro. La forma final de la expresión, dice Deleuze, es la identidad del ser y de la dicha, de la sustancia y la dicha, de Dios y la dicha⁴⁴⁴. La dicha manifiesta el desarrollo de la sustancia misma, su explicación en los modos y la conciencia de esa explicación.

En virtud de su causa, la esencia es eterna. Al comprender esto, la mente sobrevuela la duración, expresando por igual la existencia actual del cuerpo y la realidad eterna de la esencia. La dicha que experimenta, podríamos decir, se encuentra en el vértice de esta diferencia de naturaleza entre duración y eternidad; diferencia que permite a la mente entenderse como coexistencia de realidades (*plura simul*). La tarea ética entiende entonces la existencia como una prueba donde se juega la proporción

⁴⁴³ *Ibid.*: 300.

⁴⁴⁴ Cfr. *Ibid.*: 305.

entre afectos activos y pasivos, y cuyo fin es hacer de la parte intensiva el elemento más importante de nosotros mismos, de modo que expresemos en mayor medida nuestra innata y eterna realidad.

4.6.5 - De la Vida de Dios

En el panteísmo spinoziano, *vitalismo* sólo tiene sentido en un marco anterior al vitalismo histórico de Montpellier. Si puede hablarse en tales términos, es porque el concepto de vida adquiere un rol preponderante, sinónimo de la fuerza con la que Dios es el mundo que crea. En este sentido, el viraje a la causa inmanente es crucial, pues la vida se identifica con la permanencia de la causa en lo causado, pudiendo diferenciar, sin embargo, causa y efecto. La noción de expresión permite articular las dificultades que supone mantener unida y separada una tríada de términos. Pero hacer de Spinoza un vitalista es una maniobra problemática. Como vimos, pertenece a un siglo que no tenía todavía razones para sustraer a los seres vivos de la mecánica universal. Por otra parte, la recurrencia del vitalismo descansa en la imposibilidad de descartar las explicaciones teleológicas del dominio viviente; y no hay mayor ataque contra las causas finales que el que Spinoza lleva a cabo en el apéndice de *Ética* I. De cualquier manera, más que el de vitalista, a Spinoza le convendría el título de animista universal, pues según él todas las cosas están animadas en grados diferentes⁴⁴⁵. Pero, allende las escasas sugerencias de Deleuze, ¿qué lugar ocupa la noción de vida en la filosofía de Spinoza?

S. Zac ha argumentado que, a pesar de ser un estricto determinista y rechazar las ideas de finalidad y contingencia, Spinoza no acepta el mecanicismo puro. A partir de ello, este autor cree poder recoger todos los temas spinozistas alrededor de la idea de vida. Dios es la vida; la extensión, atributo divino, es un dinamismo viviente; todas las cosas (incluso las que vulgarmente, con Aristóteles, se consideran inanimadas) viven en Dios, siendo la naturaleza ella misma un viviente y los seres vivos incomparables con las máquinas. En el hombre, la razón es la “verdadera vida del espíritu” en tanto conciencia de sí, del mundo y de Dios. La sociedad política, por su parte, es ella misma una “naturaleza viviente” y, como sabemos, la eternidad es una “eternidad de vida”, así como la sabiduría no es una meditación sobre la muerte⁴⁴⁶.

El capítulo VI de la segunda parte de los *Pensamientos metafísicos* es, en este sentido, un texto capital para toda recapitulación de las ontologías de la vida. Bajo el

⁴⁴⁵ *Ética* II, proposición XIII, escolio.

⁴⁴⁶ Zac, 1963.

título: De la vida de Dios, Spinoza se dedicará a explicar *qué suelen entender los filósofos por vida, a qué cosas se puede atribuir la vida, y qué es la vida y qué es la vida en Dios*. Este último apartado expone su propia concepción, pero el *detour* por las concepciones peripatéticas y vulgares de la vida constituye un interesante trayecto teórico. El texto comienza con la definición que Aristóteles vierte en el *De respiratione*: la vida como persistencia del *anima* nutritiva mediante el calor. Dado que el dominio de esta vida abarca aquellos seres a los que se les ha atribuido alguna de las tres *animas*, Spinoza, no sin ironía, argumenta: “Más no por eso se atrevían a afirmar que las mentes (*mens*) y Dios careciesen de vida. Quizás temían caer en lo contrario a la vida, es decir, que si estos carecían de vida, hubiesen muerto”. Siendo la muerte una falta de ser, ello vuelve necesaria otra definición, aplicable sólo a las mentes. Así, el libro 12 de *Metafísica* entiende por vida “la operación del entendimiento”⁴⁴⁷.

Luego de señalar las dos definiciones –una fisiológica y la otra metafísica– Spinoza deja atrás la cuestión. Haciendo profesión de fe mecanicista, declara que las almas son ficciones, y que en la materia no hay más que estructuras y operaciones mecánicas. Sin embargo, detengámonos en el argumento subyacente a la crítica, pues será repetido en el apartado siguiente. La cuestión descansa en la atribución de la condición vital. En un sentido específico, sólo los vivientes poseen vida, pero, en otro sentido, todo debe poseer (o ser) vida para tener un mínimo de ser. Si la vida abarca la totalidad del ser, no subsiste un resto que califique aquello que efectivamente está vivo. Si todo está vivo, tampoco hay razones para que la vida se oponga a la muerte y se asocie a determinadas características fisiológicas. En palabras de Spinoza:

Hay que señalar que, si la vida ha de atribuirse también a las cosas corpóreas, no habrá nada carente de vida; si, en cambio, sólo ha de atribuirse a aquellas en las que el alma (*anima*) está unida al cuerpo, sólo habrá que otorgar la vida a los hombres y quizá a los brutos, pero no a las almas (*mens*) ni a Dios. No obstante, como el término «vida» tiene habitualmente un sentido más amplio, no cabe duda que hay que atribuirlo también a las cosas corpóreas, a las almas (*mens*) unidas al cuerpo y a las almas separadas de éste.⁴⁴⁸

Esto demuestra que, ya en su época, el filósofo problematizaba la cuestión de la atribución de la vida. Su estrategia de criticar la multiplicación de sentidos parece apuntar a una definición unívoca que se opone a la equivocidad aristotélica. Luego de la crítica a Aristóteles, Spinoza pasa a ilustrar *a qué cosas se puede atribuir la vida*. Menciona primero su sentido vulgar: la vida como metáfora de las “costumbres de algún hombre” o, en otras palabras, su forma de vida. Aunque este sentido sea dejado de lado, no será extraño encontrarlo a lo largo de la *Ética*. Las referencias a la “verdadera

⁴⁴⁷ Spinoza, 2006: 274.

⁴⁴⁸ *Ibid.*: 275

vida del espíritu”⁴⁴⁹ recorren aquél camino cuyas herramientas prácticas son las “normas correctas de vida”. Bajo ellas, subyace un sentido fundamental: vida equivale a obrar, y obrar equivale a perseverar el ser⁴⁵⁰. Pero la mayoría de las apariciones del término se valen de aquella pre-comprensión vulgar, en la que la vida es la complacencia de cada quién con su naturaleza. Es en este sentido que la doctrina ética es “de suma utilidad para la vida”, y en especial para la vida social. La *Ética* también menciona la vida doméstica, la vida en soledad, la vida agreste e inculta, la vida según la razón, etc. En definitiva, vida es siempre vida calificada; pero el esfuerzo de salvación depende de comprender el sentido que subyace a todas las calificaciones. Así, incluso el uso más vago del término refleja un problema filosófico, pues conlleva un sentido unívoco que reemplaza (y anima) al ser, pero también un sentido equívoco que sólo emerge calificado. Es como si la univocidad más radical atravesase transversalmente la dispersión de sus sentidos, pero sin unificarlos en detrimento de su heterogeneidad. A pesar de inclinarse por el sentido más amplio, según el cual todo está vivo, el último apartado del capítulo no rechaza la articulación de sentidos. Spinoza sostiene que la vida es “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida”⁴⁵¹. Esta razón, al menos, puede persuadirnos de un vitalismo spinoziano, pues el vitalismo necesita distinguir (bien substancial, bien heurísticamente) la fuerza vital del viviente que ella anima. En Dios, sin embargo, la fuerza no se distingue de su esencia; de ahí que Dios sea Vida, y que los judíos juren *por Dios viviente*, y no *por la vida de Dios*. La imposibilidad de desarticular la relación entre univocidad y equivocidad es entonces un elemento problemático del spinozismo como matriz vitalista.

La mayor parte de la argumentación de Zac descansa en el carácter activo, productivo y dinámico de la expresión de lo naturante en lo naturado. Esto es sin dudas una característica spinozista. Sin embargo, al nuclear en la vida todo el despliegue de la potencia, ella aparece como la solución a todos los problemas; como una suerte de tautología presupuesta que anima la íntegra ontología de Spinoza. Podemos acordar con Zac cuando dice que “hay en Dios una potencia de producir los cuerpos que, en razón de la homogeneidad de la causa y el efecto, es material, pero el fondo originario de la materia es incomparable a la materia vulgar y a la materia física”⁴⁵². No obstante, la

⁴⁴⁹ *Tratado político*, LXXIII.

⁴⁵⁰ *Ética* IV, proposición LXVII.

⁴⁵¹ *Pensamientos metafísicos*. II, VI. (Spinoza, 2006: 275)

⁴⁵² Zac, 1963: 77.

búsqueda de la causa radical de este exceso productivo, que vale para todos los atributos, lo llevará a afirmar un cierto agnosticismo que no podemos seguir, pues implica la imposibilidad de dar cuenta de la relación entre lo uno y lo múltiple a partir de la vida. Cuando recordamos que los modos viven en Dios por no poseer en sí mismos la fuerza para perseverar en el ser, la idea de *conatus* como una vida que quiere vivir comienza a mostrarse problemática, pues tiende a igualar vida e inercia (es decir, lo contrario a lo animado). Por parecer tautológica, esta concepción del *conatus* como una especie de reserva energética en el corazón de cada modo no facilita, según creemos, la comprensión de la diferencia entre la fuerza vital y la cosa que la posee. ¿Puede la vida ser el término eminente de una ontología de la univocidad?

W. Klever ha puesto de manifiesto hasta qué punto la crítica de Spinoza a la inercia cartesiana ha sido pasada por alto en los estudios spinozistas. La idea según la cual las cosas poseen una inherente tendencia a permanecer en su estado hasta el ocaso con otro cuerpo sería, para Spinoza, una errónea abstracción de la que habría liberado a los cartesianos⁴⁵³. Por eso, no ha de pensarse en la vida como una fuerza que “empuja por detrás”. Si nada, excepto Dios, se mueve por sí mismo, el movimiento es entonces lo otro: el signo mismo de la alteridad en el núcleo de la identidad del modo. Todo ocurre compelido desde fuera. La esencia es un grado de potencia divina, pero las cosas no la poseen sin ser, más bien, poseídas por ella. Es así que podría decirse que Dios, o la Vida, no se encuentra dentro de los cuerpos, sino más bien en sus intersticios; en la transmisión de un impulso que nunca termina de ser propiedad exclusiva de nadie, y mucho menos de un organismo, pues éste es el resultado de la compleja trama del Todo, cuya infinitud no permite concebirlo a imagen de ningún ser vivo tal como lo conocemos.

Cerca del final de su vida, Spinoza afirma que, “a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, es decir, como una masa en reposo, no sólo es difícil demostrar la existencia de los cuerpos (...), sino absolutamente imposible”⁴⁵⁴. Es en este sentido que Deleuze habla de una “reacción anticartesiana” en Leibniz y Spinoza; pues, conservando las adquisiciones del mecanicismo, ellos restauran los derechos de una Naturaleza dotada de fuerza y potencia. Pero, ¿qué sería una *vis viva* spinoziana? Spinoza no se ajusta a la canónica caracterización del vitalismo: su crítica al mecanicismo implica una radicalización del determinismo; la postulación de una “fuerza vital” no implica un “imperio dentro de otro imperio”; y el rechazo al *anima*

⁴⁵³ Klever, 2000.

⁴⁵⁴ Ep. LXXXI. (Spinoza, 2007: 290).

supone una concepción original de la identidad entre la mente y el cuerpo. Spinoza presenta aspectos vitalistas y aspectos mecanicistas, pero separados del contexto epistémico que dio origen al vitalismo.

4.7 - Las tres singularidades del vitalismo deleuziano

El caso de Deleuze es similar al de Spinoza. Su vitalismo panteísta hunde sus raíces en la antigua tradición de la *complicatio*, donde la Vida expresa la concreta inmanencia de las tríadas. Pero la baja ocurrencia de este término en los textos analizados podría persuadirnos de que éste todavía reviste un carácter infra-filosófico; como un recurso al que se tiende mediante un término cuyo sentido es inmediato y, por tanto, incuestionado.

Luego de la caracterización negativa, en contraste con Canguilhem, señalemos dos postulados centrales del vitalismo de Deleuze. Primero, la ubicuidad de la vida, su identidad con el ser. En segundo lugar, una subjetividad molecular que atestigua la coextensividad entre materia y conciencia. Ambos marcan una distancia respecto al vitalismo histórico del siglo XVIII, para el que vida y materia se encontraban en pugna. Si la polémica animaba el propio concepto de materia, no es de extrañar que, modificada nuestra imagen de la materia, la polémica también se desfigure.

Llamar a estos aspectos singularidades implica decir que, en algún punto, ellos nunca se cumplen; que son excepciones aproximativas. La coextensividad de la materia y la conciencia, en primer lugar, será objeto de un análisis crítico que ocupará a Deleuze hasta el comienzo de su texto final. La ubicuidad de la vida, por su parte, no carece de ambigüedad pues, si identificamos Vida y fuerza, materia y movimiento de diferenciación, también es necesario decir que la vida en la tierra es sólo *uno* de los modos en los que tal fuerza se sintetiza: modo orgánico basado en el elemento carbono. La articulación entre univocidad y equivocidad es, como vemos, inextirpable de la definición de vida; incluso nuestro planeta puede sospechar el peligro de concebir la vida a su imagen. Si la vida en tanto ser no es reductible a lo orgánico, también es cierto que la materia es, para Deleuze, más compleja que la vida.

Pensamos que la vida sería, más bien, una simplificación de la materia; se puede creer que los ritmos vitales no encuentran su unificación en una fuerza espiritual, sino al contrario en los acoplamientos moleculares.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Deleuze, 1978.

Si la identificación de la Vida con el principio ontológico fundamental todavía deja impensadas algunas de sus dimensiones, existe un tercer elemento singular que quizás nos permita articular su problematización: la noción de alma. Ella conlleva una carga sospechosa para toda lectura materialista de Deleuze. Sin duda puede decirse que su utilización es un gesto provocativo. Sin embargo, hay otro sentido en el que ella encuentra toda su importancia, siempre que se atienda a su caracterización deleuziana. Nos encontramos entonces frente a dos puntos sensibles. Luego de la articulación del sistema de la expresión, la lectura conjunta de *Spinoza y el problema...* y *Diferencia y repetición* nos presentó una inversión metodológica que propone partir del modo y no de la sustancia. Pero, ¿qué es la singularidad del modo, una vez que se lo descuelga de la sustancia, haciéndola girar sobre él? *Una vida...* dirá Deleuze. Pero, ¿qué significa? ¿Qué es *un* campo trascendental? Lo trascendental determina lo intensivo, que a su vez determina lo actual. Pero, ¿qué determina lo trascendental? *Una vida* es, al mismo tiempo, una vida y todas las vidas: univocidad y dispersión. Pero, a fuerza de permanecer en la paradoja, ya no podemos diferenciarlas. En lo que sigue, intentaremos sugerir otras fuentes para pensar esta articulación.

4.8 - Individuación e intensidad en Simondon y Deleuze

Cuando Simondon propuso conocer el individuo a través de la individuación, y no al revés⁴⁵⁶, dio inicio a una revolución conceptual que excede por mucho el campo de la filosofía. Para Deleuze, que desde sus primeros escritos ha perseguido una lógica de la relación independiente a sus términos⁴⁵⁷, la idea de que las relaciones son en sí mismas factores ontogénicos se presenta como una herramienta inestimable. Más aún, la propuesta de un dominio preindividual, donde ni la individuación ni la relacionalidad pueden ser dadas de antemano, representa un marco de sumo valor para un renovado pensamiento de lo trascendental, opuesto a la lógica de la predicación. En este sentido, seguimos a A. Toscano cuando sostiene que la comprensión de la génesis del individuo, sobre la base de una realidad que no puede ella misma ser descompuesta en individuos, se vuelve una tarea inseparable de aquella que se propone pensar la constitución de la relacionalidad en sí misma⁴⁵⁸. Pero, ¿cuáles son las condiciones de esta génesis?

⁴⁵⁶ ID: 115.

⁴⁵⁷ ES: 67.

⁴⁵⁸ Toscano, 2006: 138.

“La condición previa de la individuación, según Simondon, es la existencia de un sistema metaestable”. Antes de la individuación, el ser se encuentra poblado de tensiones divergentes y potenciales incompatibles que lo afectan de una inconsistencia primordial.

Pero lo que define esencialmente un sistema metaestable es la existencia de una «disparidad» [*disparation*] entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. Implica, por tanto, una *diferencia* fundamental, como un estado de disimetría.⁴⁵⁹

Debido a que la diferencia se da en este sistema como diferencia de potencial, la concepción de Simondon aparece a Deleuze como “próxima a una teoría de las cantidades intensivas”⁴⁶⁰. Ya en su libro sobre Bergson, Deleuze afirmaba que la crítica a la noción de intensidad era “dudosa”, quizás porque presentía la utilidad que tal noción tomaría en su sistema. En *Diferencia y repetición*, afirma que la “duración sólo existe si está determinada por un acento tónico, regida por intensidades”⁴⁶¹, lo que implica afirmar la intensidad como el suelo desde donde la propia duración emerge. Lo intenso es justamente este campo poblado de dimensiones heterogéneas. Basta recordar que las magnitudes extensivas se componen de unidades numerables, mientras que las intensivas sólo se componen de diferencias: 100 centímetros de extensión forman 1 metro, pero si se divide en 100 partes una porción de agua próxima al punto de ebullición, no se obtienen porciones de 1 grado cada una. Los valores intensivos valen por “su diferencia en una serie de la cual forman parte, y por su diferencia de diferencia, de una serie a otra”⁴⁶². Antes de la individuación, las intensidades se agitan en un exceso primario que las pone en situación de no-relación. Pero la individuación:

establece una comunicación interactiva entre órdenes de magnitud o de realidad dispersos, que actualiza la energía potencial o que integra las singularidades, que *resuelve el problema* que plantea lo disperso, organizando una nueva dimensión en la que se forma un conjunto único de grado superior.⁴⁶³

A partir de lo dispar, la puesta en relación de las series heterogéneas procede a la individuación como integración de la diferencia; así se crea un sistema relacional que mantiene junto parte de lo incompatible. La singularidad de esta posición radica en que la forma generada por la resolución de la disparidad no es, como para la *Gestalttheorie*, una totalidad virtual que espera ser actualizada, ni el resultado mecánico de una composición iterativa de unidades. Se trata, como ya Deleuze ha resaltado a propósito

⁴⁵⁹ ID: 116.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ DR: 49.

⁴⁶² *Ibid.*: 184.

⁴⁶³ ID: 117.

de Bergson, de una resolución creativa⁴⁶⁴, pues la actualización está comandada por la individuación, que a su vez procede conectando regímenes de diferencia, seleccionando trayectos en la medida de su potencia resolutive⁴⁶⁵. Deleuze describe la resolución de dos maneras complementarias: acoplamiento y comunicación de las series heterogéneas, resonancia interna e información. Acoplado a sí mismo, el ser produce fases sin agotar su potencial metaestable. Por ello, para Deleuze, Simondon identifica la individuación y el devenir del ser. Asimismo, lo individuado no agota la potencia metaestable; está asociado a ella, permitiendo siempre nuevas comunicaciones entre regímenes diversos, lo que Simondon llamará transducción.

En *Diferencia y repetición*, no obstante, la explicación de la individuación requiere de tres y no dos momentos. El movimiento es el mismo, pero parecería necesario aislar el “diferenciante de la diferencia” por el que se ponen en comunicación las series; tal es el rol del “precursor oscuro”. Una nota advierte: “Pero G. Simondon mantiene como condición [de la resonancia entre series inconexas] una exigencia de semejanza entre series, o de pequeñez de las diferencias puestas en juego”⁴⁶⁶. Este punto paradójico por el que la diferencia se relaciona con sí misma (ausente, hasta donde sabemos, en Simondon) es de extrema importancia para nuestra reconstrucción, pues permite explicar la función individuante de la diferencia, sin mediación de lo idéntico.

Y es preciso aún que, dado que la intensidad es diferencia, las diferencias de intensidad entren en comunicación. Hace falta una suerte de «diferenciante» de la diferencia, que relacione lo diferente con lo diferente. Este papel lo desempeña lo que llamamos «el precursor oscuro». El rayo surge entre dos intensidades diferentes, pero le precede un *precursor oscuro*, invisible, insensible, que determina de antemano su camino inverso y cruzado, puesto que es ante todo el agente de la comunicación de series diferentes. Si todo sistema es un campo intensivo de individuación construido por series limítrofes heterogéneas o dispares, la comunicación de las series, bajo la acción del precursor oscuro, produce fenómenos de *acoplamiento* entre las series, de *resonancia interna* en el sistema, de *movimiento forzado* al modo de una amplitud que desborda las propias series básicas.⁴⁶⁷

¿Cuál es la necesidad de esta instancia? Sus características son las mismas que *Lógica del sentido* otorga al acontecimiento: faltar a su identidad⁴⁶⁸, desocupar su propio lugar. Este libro, casi paralelo a *Diferencia y repetición*, despliega el acontecimiento en su dimensión virtual, insistiendo en su incorporeidad. Del otro lado, el acto del precursor oscuro es como un tartamudeo material del acontecimiento que se avecina. Sombra cristalina, la cara actualizante del devenir refleja la impasibilidad –la univocidad– del evento en tanto evento. Pero a fuerza de desnaturalizar el modo en que

⁴⁶⁴ DR: 367.

⁴⁶⁵ Hughes, 2009: 40.

⁴⁶⁶ ID: 187.

⁴⁶⁷ *Ibid.*: 131.

⁴⁶⁸ DR: 160.

lo actual orilla lo virtual, la puesta en paréntesis de lo virtual produce una perplejidad que quizás haya valido la crítica de Badiou. ¿Es lo virtual es un asilo para la ignorancia?⁴⁶⁹ Si un punto inmaterial es necesario para dar cuenta de la actividad de la materia, ¿caemos en el dualismo?

Por el momento, no podemos más que integrar fragmentos del complicado sistema deleuziano. La perplejación, la implicación y la explicación son los movimientos anadiómenos del devenir. Las ideas están perplejadas en sí mismas, problemáticas y virtuales; la intensidad es la implicación de las relaciones diferenciales; las partes actuales son su explicación, contemporánea a la creación de su espacio⁴⁷⁰. Del otro lado del espejo, la realidad de lo virtual es lo que permite, como en Bergson, la coexistencia de muchos órdenes de diferencia. La potencia metaestable o trascendental se organiza según el modelo del cálculo: singularidades y relaciones diferenciales. Pero lejos de hipostasiar la dimensión virtual, el modelo se propone como el espacio abstracto donde las líneas de actualización concretas trazan sus curvas en la cercanía de las singularidades. El objeto de *Diferencia y repetición* es el concepto complejo de *different/ciation*: lo diferenciado (*différentié*) en lo virtual (la Idea) y la diferenciación actual, el individuo diferenciado (*différencié*) en partes y especie. Si la individuación es devenir, lo virtual es el ser del devenir, verdadero concepto de diferencia. Ahora bien, ¿cómo es que la diferencia pura necesita, para relacionarse, de un concepto como el de lo incorpóreo? Volvamos al esquema de la intensidad, pues este concepto es el que actúa como mediación entre lo actual y lo virtual.

Hemos ya indicado que la crítica a la representación no sólo busca derribar sus supuestos filosóficos, sino también a mostrar las veladas condiciones que permiten su propia existencia. Para Deleuze, la posibilidad de la representación se funda en las cualidades y las extensiones, y éstas siempre surgen de la anulación de la diferencia a la que la propia intensidad tiende. La cualidad específica y la partición organiza, de allí que “las partes son la cantidad de la especie, como la especie es la cualidad de las partes”⁴⁷¹. Estos dos aspectos correlativos, especie y partes, “constituyen las condiciones de la representación de las cosas en general”. Pero:

Aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, hemos de concebir, justamente como condición de la experiencia, unas intensidades puras implicadas en profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión. (...) Un campo de estas características constituye un entorno de individuación. (...) No basta con descubrir una diferencia de naturaleza entre la individuación,

⁴⁶⁹ Cfr. Badiou, 2002.

⁴⁷⁰ DR: 376.

⁴⁷¹ ID: 129.

por una parte, y la especificación o la partición por otro. Porque, además, la individuación es la condición previa para que la especificación y la partición o composición operen en un sistema.⁴⁷²

La intensidad no es la virtualidad. Las Ideas son virtuales, en tanto se componen de singularidades y relaciones diferenciales. Pero la intensidad se compone de elementos asimétricos que se envuelven y se distancian. Una génesis estática actualiza lo virtual, una génesis dinámica conduce de la intensidad sensible a la Idea pensable. La pregunta candente es entonces la de la relación entre ambas síntesis, si es que tal cosa es posible. ¿Cómo influye lo actual en lo virtual, cómo determina lo virtual a lo actual? Las últimas palabras de Deleuze son: “Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que los actualizan y los convierten en algo trascendente”⁴⁷³. ¿Cómo comprenderlas?

Entre ambas instancia, la dramatización funciona como la versión deleuziana del esquema kantiano. Así, una suficiencia de lo virtual presenta el riesgo de desnaturalizar esta relación; pero una explicación materialista, o puramente “actualista”, también corre el riesgo de destituir la eficacia propia de la mitad virtual de lo real. Es justamente la dramatización aquel acto por el que los dinamismos espaciotemporales actualizan las ideas. Hay un campo de individuación *donde* se da una dramatización espaciotemporal: donde un individuo larvario y pluripotente emerge como sujeto/objeto *del* campo. Señalemos la doble articulación de esta cascada: *differentiation* virtual, individuación intensiva, dramatización espaciotemporal, *differenciation* en especies y partes. Para Simondon, no hay individuación sin una cierta configuración topológica y cronológica, es decir, espaciotemporal; única condición necesaria para distinguir estratos naturales. Para Deleuze, el “método de dramatización” se propone encontrar, tras la *differenciation*, los “dinamismos espacio-temporales, es decir, agitaciones espaciales, cavidades temporales, puras síntesis de velocidades, de dirección y de ritmos”⁴⁷⁴. Como dice Montebello, a diferencia del esquematismo kantiano, la determinación espaciotemporal que la individuación produce está completamente desubjetivada y puesta del lado del devenir inventivo del sistema. Aun el cristal o el viviente más rudimentario esquematizan, y la naturaleza no es más que la serie de dinamismos espaciotemporales que actualizan la Idea problemática de un sistema, estableciendo así distintos campos de individuación: químico, orgánico, psíquico⁴⁷⁵. La importancia de la individuación simondoniana se instancia, para Deleuze, en el hecho de presentar un

⁴⁷² *Ibid.*: 130.

⁴⁷³ En Giorgi & Rodríguez, 2007: 40.

⁴⁷⁴ *ID*: 137.

⁴⁷⁵ Montebello, 2008: 149.

modelo teórico susceptible de enunciar “las categorías de todo sistema en general”⁴⁷⁶; y es en este marco que debemos presentar las concepciones relativas a la naturaleza de lo viviente.

Sucede que, insistiendo en la individuación, la conciencia resulta derivada; insistiendo en la conciencia, la individuación depende de un punto inmaterial donde se pliega su contenido. Es paradójico que, siendo los dinamismos agentes materiales de la distinción y complementariedad de las especies y las partes, una de sus consecuencias sea la emergencia de una conciencia elemental. Esta característica es quizás el punto más enigmático de la influencia simondoniana en Deleuze⁴⁷⁷. De derecho coextensiva a la materia, la conciencia sólo emerge de hecho como punto crítico de la actualización.

la Idea-problema es, por naturaleza, inconsciente: es extra-proposicional, sub-representativa, y no se asemeja a las proposiciones que representan las afirmaciones generadas por ella. (...) [E]l inconsciente vive de problemas y diferencias.⁴⁷⁸

La actualización se cumple según tres series, en el espacio, en el tiempo, pero también en una conciencia. Todo dinamismo espacio-temporal es la emergencia de una conciencia elemental que traza ella misma direcciones, dobla los movimientos y migraciones, y nace en el umbral de las singularidades condensadas en relación con el cuerpo o el objeto del que es conciencia.⁴⁷⁹

Este carácter derivado de la conciencia nos pone frente a un renovado concepto de sujeto, cuya inherente interioridad no es prerrogativa de lo viviente. Las singularidades virtuales son pre-personales y determinan el espacio topológico de la individuación. Pero, para vincularlas, parece necesario postular un precursor oscuro como punto inmaterial de la inflexión dramatizada.

En vistas a ilustrar la problemática general de la individuación, Deleuze recurre, en varias ocasiones, a la embriología: “el mundo entero es, a este respecto, un huevo”⁴⁸⁰; el mundo es un campo intensivo recorrido por dinamismos espaciotemporales que lo pliegan y despliegan. Por centrarnos en los orígenes del vitalismo francés, nuestra pequeña historia del vitalismo ha debido relegar la discusión relativa a la embriogénesis. Desde Wolff, pasando por Blumenbach y su *Bildungstrieb* (fuerza formadora), hacia von Baer, Driesch, von Uexküll y Canguilhem, la embriología representa un terreno fértil para el vitalismo, pues la formación progresiva del embrión sugiere la idea de una causa final como guía del proceso. Pero Deleuze, quien toma la idea tanto de Dalcq como de Simondon, se interesa más bien en el hecho de que el embrión es la personificación de los dinamismos espaciotemporales.

⁴⁷⁶ ID: 132.

⁴⁷⁷ Montebello, 2008: 156.

⁴⁷⁸ DR: 396-397.

⁴⁷⁹ *Ibid.*: 331.

⁴⁸⁰ ID: 130.

Los dinamismos no carecen absolutamente de sujeto. Aunque no pueden tener como sujeto más que bosquejos, y no aún cualidades ni compuestos, y aunque sean más pacientes que agentes, son los únicos que pueden soportar la presión de una resonancia interna o la amplitud de un movimiento forzado. Un adulto compuesto y cualificado perecería ante ellos. La verdad de la embriología es que hay movimientos que sólo el embrión puede soportar: no hay aquí más que un sujeto larvado.⁴⁸¹

Relaciones y singularidades pueblan el mundo virtual de la *différentiation*. La *différenciation*, por su parte, “expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación”⁴⁸². Pero si entre ambos hay correspondencia sin parecido (lo trascendental no debe calcarse de lo empírico, advierte una y otra vez Deleuze), parece necesario que un tercero:

determine la actualización de la Idea y su encarnación. Hemos intentado mostrar –dice Deleuze– que los campos de individuación –con los precursores que inducen su actividad, con los sujetos larvado que se constituyen alrededor de sus singularidades, con los dinamismos que llenan el sistema– desempeñaban efectivamente este papel.⁴⁸³

Es en este rol del “tercero” que no dejamos de detenernos. Para Deleuze, “lo que dramatiza es el inconsciente”. Pero, ¿qué debemos atribuir a la conciencia derivada? Afirmemos, en principio, que el modelo de la individuación no diferencia lo natural de lo artificial: “Tanto en lo artificial como en los sistemas de la naturaleza hay organizaciones intensivas, precursores, sujetos esbozados, toda una especie de vitalidad, un carácter vital, aunque sea de otro modo...”. Ante esta afirmación, P.-M Schuhl nota un carácter “muy nervaliano”, lo que es confirmado por Deleuze⁴⁸⁴. En efecto, la vitalidad que se nos presenta puede ser ilustrada con las palabras que Nerval atribuye a Pitágoras: ¡Todo es sensible! Lo que equivale a decir que la vida es, en principio, inorgánica; que lo inorgánico también siente. *Diferencia y repetición* está poblada de referencias al alma: “Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito”⁴⁸⁵. ¿Cómo conciliar este recurso con lo que E. Dereclenne ha llamado el “materialismo reconsiderado” de Simondon?

Simondon se opone al biologismo “parmenideo” de Goldstein⁴⁸⁶ y, por ende, a la descripción de la vida que Merleau-Ponty, siguiendo a aquél, propone. Goldstein subraya el carácter totalitario del organismo; es decir, el hecho de que implique una suerte de significado primordial, un para-sí necesario en toda actividad homeostática.

⁴⁸¹ *Ibid.*: 131.

⁴⁸² *Ibid.*: 137.

⁴⁸³ *Ibid.*: 137.

⁴⁸⁴ *Ibid.*: 138.

⁴⁸⁵ DR: 124.

⁴⁸⁶ Cfr. Dereclenne, 2016.

Recordemos aquello que habíamos mencionado respecto al tropismo, aquella tendencia a restablecer los equilibrios fisiológicos. La tradición del antifisicalismo francés que, a mediados del siglo XX, se propone aprehender la especificidad de la vida, encuentra en los tropismos el objeto propio de las ciencias de la vida, pues tales comportamientos sólo pueden explicarse mediante el recurso a la significación biológica que tienen para el organismo. Pero, desde una perspectiva simondoniana, no es posible contentarse con el comportamiento individuado sin conocer su génesis. Frente a una actitud como la de Merleau-Ponty, que parte de lo vivido (*vécu*) por la experiencia perceptiva de una conciencia, que toma el cuerpo propio y el organismo como unidad ideal e inhiere en la significación inmanente al ser físico, Simondon partirá de una reflexión sobre la materia para darse los medios conceptuales que permitan pensar el carácter genético de la vida. Así:

L'ontologie du préindividuel pourrait bien être un moyen, pour Simondon, de poser les fondements de ce que Canguilhem a toujours refusé, à savoir une biologie de philosophe qui rende compte, au-delà du dynamisme préconstitué et à la place du biologiste, des soubassements ontologiques de la normativité vitale.⁴⁸⁷

Mencionamos ya cómo, a finales del s. XVIII, una mutación epistemológica (en el sentido de Foucault) dividía los dominios de lo vivo y lo inerte según el criterio de la organización. Es en nombre de tal criterio que el vitalismo emerge, rechazando toda explicación fisicalista y proponiendo, en su lugar, una causalidad externa: la fuerza vital. Pero, entrados ya en el siglo XX, esta posición resulta injustificada. Para hablar con propiedad, Simondon no se identifica ni con el materialismo ni con el vitalismo, pues entiende que el primero es reduccionista y el segundo finalista.

(...) la costumbre lleva a pensar que los seres vivos no pueden provenir de los seres físicos, porque son superiores a estos últimos gracias a su organización. Sin embargo, esta actitud misma es la consecuencia de un postulado inicial, según el cual la naturaleza inerte no puede contener una organización elevada. Si se planteara, por el contrario, que el mundo físico está ya desde el inicio altamente organizado, este primitivo error proveniente de una devaluación de la materia inerte no podría ser cometido. (...) Quizás haga falta suponer que la organización se conserva pero se transforma en el pasaje de la materia a la vida.⁴⁸⁸

Frente a una biología parmenídea, la ontología heraclítea del devenir simondoniano se postula como continuista, pero sin atentar contra la especificidad vital. Si la potencia vital se encuentra en el ámbito preindividual, común a todos los regímenes de individuación, la vida, en sí misma, no es orgánica. Lo propiamente vital, sin embargo, se encontraría en la definición de la individualidad que esta vida produce *en* el estrato orgánico. Si la integración es la interiorización de un orden exterior,

⁴⁸⁷ Dereclenne, 2016: 9.

⁴⁸⁸ Simondon, 2009: 232.

estructural y energético, por medio de la reorganización de las estructuras internas de un sistema, y la diferenciación es la toma de forma activa del sistema que se reorganiza como estructura operatoria; lo propiamente vital no se encuentra en el proceso de estructuración, sino en la relación de sus momentos. La individuación física ocurre de una sola vez en un borde que avanza. La biológica ocurre según “ondas sucesivas de singularidad” que disparan cambios cualitativos en el medio interno del organismo⁴⁸⁹, pues lo viviente porta en sí una metaestabilidad que lo inerte agota al individualizarse; de allí que enriquezca los problemas más que anularlos. En la vida, toda nueva integración se acompaña de una nueva potenciación. Lejos de ser un nivel superior, lo vital sería lo físico en suspenso, pues retiene y dilata la fase más precoz de la individuación física, cuando lo preindividual todavía está acoplado al sistema. Y lo psíquico, por su parte, también “interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente”⁴⁹⁰. Así, la transducción es, en el viviente, indirecta, jerarquizada y mediada. Y, separándose de Simondon, la autonomía de la transducción será reservada por DyG al estrato orgánico⁴⁹¹. El problema de la vida es entonces el de la individuación orgánica, pero el individuo producido no es más que el vínculo emergente entre los relevos de la integración y la diferenciación: “Lo que caracteriza la vida es el equilibrio entre la integración y la diferenciación”⁴⁹². Las condiciones de la vida serían las de la recurrencia de la causalidad entre ambos procesos, lo que postula la afectividad como zona intermedia entre aquellas actividades complementarias⁴⁹³. En este sentido, el individuo mismo, que es sólo una parte del proceso (y no la más interesante), se encuentra prendido entre dos funciones necesarias para la transducción vital. El criterio de la individualidad real es el de la “posibilidad de vida separada”⁴⁹⁴. Es la muerte lo que define la individualidad, a condición de entenderla como un relevo necesario entre dos dominios más amplios: el de la vida supra-individual de la “colonia” y el de la vida infra-individual del proceso de reproducción. No podemos detenernos en estos aspectos, pero tampoco podemos obviar que, para ilustrarlos, Simondon recurre a los conceptos de instinto y tendencia, revelando aún más la importancia de la escena biofilosófica francesa a mediados de siglo pasado. Para Simondon, los efectos instintivos conciernen

⁴⁸⁹ Protrevi, 2012.

⁴⁹⁰ Simondon, 2009: 241.

⁴⁹¹ MM: 68.

⁴⁹² Simondon, 2009: 235.

⁴⁹³ *Ibid.*: 237.

⁴⁹⁴ *Ibid.*: 247.

al individuo, mientras que los de las necesidades se integran en comunidad; son las dos direcciones en las que se expande el devenir vital.

En este marco, las bocanadas de vida y novedad provienen, no de una complejización creciente del individuo (lo que es posible, aunque no necesario) sino, por el contrario, de una inmersión en lo preindividual. Ello no sólo permite al individuo re-distribuir las tareas heredadas de lo *supra* y lo *infra*, sino que también habilita la reorganización de estos mismos dominios en una nueva individuación, cuya asociación de potenciales es capaz de transformar lo dado. Del legado simondoniano, insistiremos en el hecho de que la variación de estructuras vitales se da mediante una desdiferenciación, una vuelta a lo indiferenciado como fuente de posibilidades vitales, en lugar de una adición de caracteres. Tal es el sentido de la *involución*. Hasta el final de su obra, Deleuze se mantiene fiel a la tesis sobre la neotenia como fuente de variabilidad y adaptación, pues la neotenia es el proceso heterocrónico por el cual persisten caracteres larvarios en la madurez de un viviente. Según Gould, “por medio del retraso en el desarrollo de las estructuras somáticas, la neotenia posibilita que el organismo escape de sus formas adultas altamente especializadas y regrese a la labilidad del joven, preparándose para nuevas direcciones evolutivas”⁴⁹⁵. El movimiento que el sentido común atribuye a la evolución es invertido en la involución. En las condiciones inmanentes de la individuación, la agencia implica un retorno genético más que una complejización aditiva. ¿Se trata, acaso, de la repetición de la filogénesis en la morfogénesis? Se trataría, más bien, de los posibles saltos que la individuación puede dar alrededor de las clasificaciones.

4.9 - Butler: la fe de un grano de trigo

Al relevar los pasajes de I&I, hemos citado a S. Butler a propósito de una indistinción entre lo natural y lo artificial. Esta idea reaparece en *El Anti-Edipo* para transformar la relación entre el mecanicismo y el vitalismo. Citemos *in extenso* estos pasajes:

Una máquina funciona según las ligazones previas de su estructura y el orden de posición de sus piezas, pero no se coloca a sí misma como tampoco se forma o produce. Eso es lo que anima la polémica común entre vitalismo y mecanicismo: la aptitud de la máquina para dar cuenta de los funcionamientos del organismo, pero su inaptitud fundamental para dar cuenta de sus formaciones. El mecanicismo abstrae de las máquinas una *unidad estructural* según la cual explica el funcionamiento del organismo. El vitalismo invoca una *unidad individual y específica* de lo vivo, que toda máquina supone en tanto que se subordina a la persistencia orgánica y

⁴⁹⁵ Gould, 1977.

prolonga en el exterior sus formaciones autónomas. Pero se observará que, de un modo u otro, la máquina y el deseo permanecen así en una relación extrínseca, ya porque el deseo aparezca con un efecto determinado por un sistema de causas mecánicas, ya porque la propia máquina sea un sistema de medios en función de los fines del deseo. La vinculación entre ambos permanece secundaria o indirecta, tanto en los nuevos medios que el deseo se apropia como en los deseos derivados que suscitan máquinas. Un profundo texto de Samuel Butler, *El libro de las máquinas*, permite, sin embargo, sobrepasar estos puntos de vista.⁴⁹⁶

DyG se refieren aquí a los capítulos finales de *Erewhon* (1872), novela en la que Butler describe la organización social de un pueblo desconocido, satirizando las costumbres victorianas de su tiempo. Difícil es decir si se trata de una utopía o una distopía, pues lo más extraño resulta lo más cercano. En efecto, en el país de Erewhon, las enfermedades están penadas como delitos y los delitos tratados como enfermedades, los embriones son responsabilizados por su nacimiento y, lo más importante, todo progreso tecnológico se encuentra prohibido. La imagen invertida que esta sátira ofrece sirve para reflexionar sobre las arbitrariedades de nuestras propias sociedades, tal como Butler hacía con los Rothschild.

Por una parte, Butler no se contenta con decir que las máquinas prolongan al organismo, sino que son realmente miembros y órganos yaciendo sobre el cuerpo sin órganos de la sociedad, que los hombres se apropian según su poder y su riqueza, y de los que la pobreza les priva como si fuesen organismos mutilados. Por otra parte, no se contenta con decir que los organismos son máquinas, sino que contienen tal abundancia de partes que deben ser comparadas a piezas muy diferentes de distintas máquinas que remiten unas a otras, maquinadas sobre otras. Ahí radica lo esencial, un doble paso al límite efectuado por Butler. *Hace estallar la tesis vitalista al poner en tela de juicio la unidad específica o personal del organismo, y más aún la tesis mecanicista, al poner en tela de juicio la unidad estructural de la máquina.*⁴⁹⁷

De lado de la máquina, su formación se vuelve inseparable de una serie de condiciones tan técnicas como sociales; se dirá incluso que a cada tipo de sociedad le corresponde una forma de máquina, y viceversa. Del lado del organismo, se señala la importancia de la comunicación entre especies como garantía de la reproducción. Las máquinas se reproducen por mediación del hombre, pero también el trébol se reproduce mediante la acción del abeja. No hay nada que nuestra infatuada raza desee más que ver la fértil unión de dos locomotoras⁴⁹⁸. Para DyG:

Una vez deshecha la unidad estructural de la máquina, una vez depuesta la unidad personal y específica de lo vivo, un vínculo directo aparece entre la máquina y el deseo, la máquina pasa al corazón del deseo, la máquina es deseante y el deseo maquinado.⁴⁹⁹

Para nuestros autores, la máquina se define por un sistema de flujos y cortes. Ella corta un flujo que recibe de otra, pero su producto pasa a ser flujo para la siguiente máquina. Así, toda máquina es máquina de máquina, y la operación de corte y flujo no

⁴⁹⁶ AE: 293-294.

⁴⁹⁷ AE: 294.

⁴⁹⁸ Butler, 1863.

⁴⁹⁹ AE: 295.

se oponen sino que forma un solo sistema “maquinado”⁵⁰⁰. El seno produce leche y la boca se le acopla, pero cada máquina puede también vacilar y alterar sus flujos. La naturaleza como proceso de producción deseante derriba la distinción hombre-naturaleza⁵⁰¹; aquí otro vínculo directo con I&I emerge a propósito de Marx, en relación a la identidad de la naturaleza y la producción (o *vida genérica*).

En relación a Proust, vimos que el carácter procesual del deseo se vuelve un arma contra las concepciones idealistas que lo asocian a la carencia. Como afirma Zourabichvili, el que la máquina sea ya máquina de máquina supone una regresividad procesual. Pero:

La regresividad adopta en Deleuze un valor positivo porque es el corolario de la tesis immanentista paradójica según la cual la relación está primera, y el origen es acoplamiento: convertida en objeto de afirmación, ofrece una garantía metodológica contra el retorno de la ilusión de fundamento (...). En efecto, no hay *dado* que no sea *producto*, lo dado es siempre la diferencia de intensidad surgida de un acoplamiento llamado *dispars*.⁵⁰²

El sistema maquina del corte-flujo retoma la noción de síntesis pasiva de *Diferencia y repetición*. Equivalente a la de hábito, esta noción también proviene de Butler. Ella nos permite aproximar la ubicuidad de la vida con coextensividad de la materia y la conciencia, pues el acoplamiento supone el punto paradójico que contrae en hábitos las discontinuidades de la materia. Para comprender mejor qué se encuentra “más allá del mecanicismo y el vitalismo”, volvamos un momento a la explicación de la síntesis pasiva.

Una vez producida la conciencia del sujeto larvario por los dinamismos espaciotemporales que dramatizan la Idea virtual, una serie de síntesis permitirán analizar la individuación según otras dimensiones, más cercanas a lo temporal y orgánico. En efecto, Deleuze hace corresponder el acoplamiento, la resonancia y el movimiento forzado a tres síntesis temporales, de las cuales sólo podemos detenernos en la primera. Al acoplarse las intensidades, la materia permite la facultad de lo sensible (la intensidad *da* lo sensible). Pero su correlato es una materia evanescente cuya expresión psíquica es la intensidad como excitación. Objeto, materia y repetición en-sí son nombres que el segundo capítulo de *Diferencia y repetición* propone para esta primera instancia. Luego de la sensibilidad, un relevo de facultades viene a conformar el sistema trascendental de nuestro autor: imaginación, memoria y pensamiento. La repetición sensible nos da una materia discontinua: “La regla de discontinuidad o de instantaneidad en la repetición se formula en los siguientes términos: el uno no aparece

⁵⁰⁰ *Ibid.*: 42.

⁵⁰¹ *Ibid.*: 13-14.

⁵⁰² Zourabichvili, 2007: 27.

sin que el otro haya desaparecido. Así, el estado de la materia como *mens momentanea*⁵⁰³. Y es la imaginación quien produce la primer síntesis de los instantes discontinuos. La repetición arrastra una modificación, pero ésta sólo atañe al “espíritu que la contempla”. Sólo entonces es posible ordenar los casos repetidos.

¿En qué consiste ese cambio? Hume explica que los casos idénticos o semejantes pero independientes se funden en la imaginación. La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cualitativa interna de un cierto peso.⁵⁰⁴

Pero esta imaginación contemplativa no cae del cielo sino que es constituyente; es presente viviente, pero en tanto no actúa: “El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo. La síntesis pasiva, o contracción, es esencialmente asimétrica: va del pasado al futuro en el presente”⁵⁰⁵. No hay sujeto perceptivo antes de la serie de percepciones, ni sujeto viviente previo a las contracciones metabólicas; estas síntesis no están fundadas, son fundantes. Somos agua antes de ser sed, aunque la sed exceda al agua. La experiencia de cualidades más o menos generales remite a la contracción de excitaciones evanescentes que fulguran en un sistema en proceso de individuación. Cada contracción constituye un signo (lo que Simondon llamaba una señal, es decir, el comienzo de la comunicación entre series heterogéneas) que sólo podrá ser desplegado por las subsiguientes síntesis activas.

Los signos frente a los cuales el animal «siente» la presencia del agua no se parecen a los elementos de los que carece su organismo sediento. La manera en que la sensación, la percepción, pero también la necesidad y la herencia, el aprendizaje y el instinto, la inteligencia y la memoria participan de la repetición se mide en cada caso por la combinación de formas de repetición, por los niveles en que se elaboran esas combinaciones, por la puesta en relación de esos niveles, por la interferencia de las síntesis activas con las síntesis pasivas.⁵⁰⁶

Sucede que la herencia es como una retención orgánica. Y la fe en el momento siguiente es como una expectación: tendencia a repetirse y a esperar que ello se repita, sensibilidad vital primaria en la que un presente viviente se abalanza hacia atrás o hacia adelante. En el nivel fundamental de las síntesis pasivas emerge una característica central del vitalismo deleuziano: la continuidad materia-vida y la atribución de una conciencia elemental:

las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de

⁵⁰³ DR: 119.

⁵⁰⁴ DR: 119-120.

⁵⁰⁵ *Ibid.*: 120.

⁵⁰⁶ *Ibid.*: 123.

retenciones y de esperas. En el nivel de esta sensibilidad vital primaria, el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro.⁵⁰⁷

Según una extraña lectura materialista de Plotino, la identidad del hábito, la contemplación y la contracción gesta el concepto de alma. La contemplación espiritual es la de una contracción material; ésta, a su vez, requiere de un punto de composición inmaterial. Lejos de representar una “hipótesis mística o bárbara”, el alma es el punto paradójico donde las excitaciones materiales se compenetran para fundirse entre sí antes de desaparecer, formando una duración sobre su propia superficie vibrátil.

La planta contempla contrayendo los elementos de los que procede, la luz, el carbono y las sales, y se llena ella misma de colores y de olores que califican cada vez su variedad, su composición: es sensación en sí. Como si las flores se sintieran a sí mismas sintiendo lo que las compone, intentos de visión o de olfato primeros, antes de ser percibidos o incluso sentidos por un agente nervioso y cerebrado.⁵⁰⁸

Para comprender esto, “nadie mejor que Samuel Butler”⁵⁰⁹. En *Vida y hábito*, Butler parte de una comprobación simple cuyas consecuencias alterarán la imagen de la vida y la evolución. Se trata, para él, de entender la conciencia como una tensión entre dos extremos solidarios: el del conocimiento total y la ignorancia completa, ninguno de los cuales es en sí mismo consciente. Como en el referido caso del músico que no puede ser consciente de cada nota que toca sin perjudicar la fluidez de su ejecución, la conciencia es vinculada con un estado de suspenso, que a su vez proviene de la duda, la incertidumbre y, en última instancia, la ignorancia. El salto por sobre esta paradójica continuidad es lo que forma el hábito. Tal como en la frase de Leriche (la salud es la vida en el silencio de los órganos), sólo la perturbación de un orden hace emerger la conciencia, que pasa entonces a vincularse con lo problemático. Llevando esta idea hasta sus últimas consecuencias, Butler se pregunta por la manera en la que la experiencia puede sobrevivir al sujeto; pues sólo de esta manera es posible explicar el perfecto conocimiento con el que, por ejemplo, un embrión desarrolla su propio cuerpo. Se dirá, hoy en día, que él es *guiado* por un programa genético, pero ¿con qué derecho separamos tal programa de su cuerpo?

Para Butler, el término “instinto hereditario” sólo sirve para esconder nuestra ignorancia respecto a la manera en que un viviente ha contraído un hábito y transmitido su aprendizaje a las generaciones venideras⁵¹⁰. A partir de la suposición de una continuidad entre la vida de un individuo, sus progenitores y sus descendientes, Butler presenta un escenario sorprendente. En cada experiencia, un tumulto interno presenta el

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ QF: 214.

⁵⁰⁹ DR: 125.

⁵¹⁰ Butler, 2013: 51.

balbuceo con el que los antepasados nos sugieren tendencias divergentes. Cuanto más antiguo es el hábito, como el de la circulación o la digestión, “que pertenecieron incluso a nuestra ascendencia invertebrada”, más inconsciente e incontrolable es su ejercicio. Tragar y respirar, por su parte, son un poco más recientes; pero no tanto como el habla o la ciencia, “adquisiciones características de la raza humana, siempre adquiridas después del nacimiento”⁵¹¹. Claro que estamos en 1874, la barrera weismanniana todavía no ha bajado sobre el carril de la evolución. Lo importante, por el momento, es que, según Butler, la precisión con la que el cuerpo vivo realiza sus tareas no puede ser atribuida a azarosas “carambolas” y que, por ello, la confrontación con Darwin se impone.

Un pollo, por ejemplo, nunca está tan lleno de conciencia, actividad, facultad de razonamiento y volición, como cuando es un embrión en el cascarón haciendo huesos, y carne, y plumas, y ojos, y garras, con ninguna otra cosa para hacerlas que un poco de calor y clara.⁵¹²

El pollo sólo puede hacerse a sí mismo a condición de que sea siempre el mismo pollo; de donde la continuidad propuesta entre la identidad, la vida y la memoria. Ella excede por mucho la identidad personal, que no puede ser definida con precisión, y cuyo ejercicio supone el continuo consciente de la vida. Es aquí donde se postula la idea de la “superstición” como base de toda actividad orgánica, una presunción anterior a toda actividad individuada, correlativa a la imposibilidad de definir la identidad personal. A este respecto, Deleuze cita, en *Diferencia y repetición*, parte de uno de los más bellos pasajes de *Vida y hábito*:

(...) tales bases supersticiosas son los cimientos sobre los cuales se construye y se vuelve posible toda acción, sea de hombre, bestia o planta; pues incluso los granos en los campos crecen sobre una base supersticiosa en lo que respecta a su propia existencia, y sólo convierten la tierra y la humedad en trigo mediante la presunción de su habilidad para hacerlo, fe sin la cual serían impotentes; y el líquen sólo crece sobre la piedra de granito diciéndose primero «Creo que puedo hacerlo».⁵¹³

La razón del alma se encuentra en este cruce –tan inglés– entre neoplatonismo y empirismo; allí donde las almas reaccionan en cada inflexión de la materia, aún si el organismo del que dependen ha sido seccionado. La presunción, la creencia, es el dato *a priori* de toda conciencia, no es uno de sus productos. La conciencia emerge *a* la presunción, sin que la presunción sea presunción de nada más que del punto que se sustrae y la marca. Bajo la unidad personal, entonces, Butler concibe la vida como un solo ser⁵¹⁴. Sin embargo, la pregunta sigue siendo aquella que inquiere por los transportes de la experiencia bajo y sobre el momento individuado del organismo. La

⁵¹¹ *Ibid.*: 53.

⁵¹² *Ibid.*: 60.

⁵¹³ *Ibid.*: 76.

⁵¹⁴ *Ibid.*: 111.

afirmación de una herencia de los caracteres adquiridos raya hoy la herejía biológica; y aunque Butler indica hasta qué punto la tesis de Lamarck es, ya en sus días, insostenible, no oculta que es hacia esa tendencia que lleva su reflexión. Es que la fe y el deseo son, para él, los únicos motores posibles de la evolución. Además de proponer una conciencia de derecho y opacar la conciencia de hecho, este autor propone que las costumbres y las máquinas son instintos y órganos en proceso de desarrollo⁵¹⁵. Tales son las verdaderas fuentes de la variación (“las máquinas son la manera en la que el hombre está variando en este momento”⁵¹⁶) que no quitan nada a la selección natural, siempre y cuando la antecedan. No se trata de volver a la hipótesis de Lamarck tal como ha sido ridiculizada: sabemos que el hijo del herrero no nace con un brazo reforzado. Se trata de postular una agencia vital para todo viviente, una capacidad de contraer hábitos y esbozar tendencias que dirigen parte del devenir evolutivo. En toda instancia, la afirmación del hábito es un triunfo del hecho sobre el derecho; una creación ética que reproduce lo que selecciona.

Se trata entonces de mitigar la sobreestimación de la selección natural, sin jamás anularla: “El punto débil de la teoría de Mr. Darwin parecería ser una deficiencia, por así decirlo, de la fuerza motriz para originar y dirigir las variaciones que el tiempo ha de acumular”⁵¹⁷. En definitiva, las tesis de *Vida y hábito* son tres: la necesidad de atribuir una “pequeña dosis de juicio y razón” a todas las criaturas, la continuidad *infra* y *supra* individual de la personalidad, así como también la de la memoria. Sólo afirmándolas se puede hacer frente a los escollos del darwinismo; es decir, a la aparente insuficiencia temporal que una variación ciega requeriría para forjar la complejidad viviente⁵¹⁸. Asimismo, Butler aduce una crítica que será también la de Nietzsche: el individuo que diverge del grupo tiende a ser anulado. Pero con la guía de la inteligencia, la evolución se acelera y se focaliza en su tarea inmanente de vivir. En definitiva, la vida es para Butler memoria: “La vida es la propiedad de la materia por medio de la cual puede recordar. La materia que puede recordar está viva; la materia que no puede recordar está muerta”⁵¹⁹. La involución es el aprendizaje invertido, memorizado.

Para Deleuze, la relación positiva entre la necesidad y el deseo, así como la capacidad de contraer hábitos, forman el presente viviente de todo ser. Sin embargo, debemos aclarar que el gesto vitalista es aquí poco más que una impugnación al

⁵¹⁵ *Ibid.*: 166.

⁵¹⁶ *Ibid.*: 209.

⁵¹⁷ *Ibid.*: 214.

⁵¹⁸ Ver nota nº 235.

⁵¹⁹ *Ibid.*: 243.

mecanicismo, pues la manera en que el hábito se hereda sigue siendo una hipótesis. Al final de *Aspectos del vitalismo*, Canguilhem afirmaba que:

Una teoría como la de Samuel Butler que –en una perspectiva lamarckiana– coloca la conciencia en el principio de la vida (Cf. *La Vie et l'Habitude*) no tiene, *a priori*, nada de lo cual el materialismo dialéctico no podría eventualmente acomodarse. Pero todavía no hemos leído nada parecido en Francia.⁵²⁰

En el caso de DyG, ¿se trata de una tentativa butleriana próxima al materialismo, o bien un punto de ruptura? Ambas direcciones parecen plausibles. Pero volvamos al detalle de *El Anti-Edipo*. Luego de la referencia a Butler, y continuando su particular combinación de maquinismo y pansiquismo, DyG extienden el dominio de la subjetividad a la química. Tal es la extensión de la diferencia molar/molecular, donde convergen el inconsciente y la física. Las fuerzas moleculares son elementales y es a través suyo que el inconsciente se produce; pero debido a la acumulación y la estadística, forman conjuntos molares que reaccionan sobre ellas mismas. La distinción entre “dos estados de la máquina”, que son también dos estados de lo vivo, reemplaza, por ello, a la de la máquina y lo vivo⁵²¹. Lo importante es que, en el dominio microfísico, el régimen molecular permite un particular “discernimiento” químico⁵²². Se trata de distinguir dos niveles, así como una dimensión de interacción que los define recíprocamente, según operaciones no lineares que comprometen una duración: el *punto de dispersión* nos abre un movimiento que abarca a las partes y al todo. El conflicto vitalismo-mecanicismo es molar, pero lo molecular puede ahora ser pensado como otro nombre de lo trascendental. Lo molar va hacia la organización, pero lo molecular va hacia la composición, donde función y formación son inseparables. Estamos cerca del núcleo de *El Anti-Edipo*, en el cuerpo sin órganos donde producción y producto son inseparables.

Pero, ¿cómo interpretar esta subjetividad molecular? Tenemos ciertos elementos para abordar ahora, pero de manera más extensa, uno de nuestros principales pasajes. Hacia la conclusión de *¿Qué es la filosofía?* puede leerse que:

Las rocas y las plantas carecen por supuesto de sistema nervioso. Pero si las conexiones nerviosas y las integraciones cerebrales suponen una fuerza-cerebro como facultad de sentir coexistente a los tejidos, resulta verosímil suponer también una facultad de sentir que coexiste con los tejidos embrionarios, y que se presenta en la Especie como cerebro colectivo; o con los tejidos vegetales en las «especies menores». Y las propias afinidades químicas y causalidades físicas remiten a unas fuerzas primarias capaces de conservar sus largas cadenas contrayendo sus elementos y haciéndolos resonar: la más mínima causalidad permanece ininteligible sin esta instancia subjetiva. Todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero hay en

⁵²⁰ Canguilhem, 1976: 115.

⁵²¹ AE: 295.

⁵²² Cada vez que este tema aparece en la pluma de Deleuze, la referencia principal es Monod, 1971, Jacob, 1999, y Ruyer.

todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas. (...) El vitalismo siempre ha tenido dos interpretaciones posibles: la de una Idea que actúa; pero que no es, que por lo tanto sólo actúa desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es pero que no actúa, que por lo tanto es un mero Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Si nos parece que la segunda interpretación es la que se impone, es porque la contracción que conserva siempre está descolgada con respecto a la acción o incluso al movimiento, y se presenta como una mera contemplación sin conocimiento (...).⁵²³

Esta es la tesis especulativa más concreta y, por lo tanto, más arriesgada de todo el vitalismo deleuziano. Proponemos acercar esta vida inorgánica como facultad de sentir a aquella “inteligencia de la especie” por la que I&I ya se preguntaba, con casi cuarenta años de diferencia. Pues la sensación abre el campo de la subjetividad e inaugura la imaginación; pero ella sólo conserva y contempla, es pura pasión; tal es el sentido del alma o la fuerza. Y el hecho de atribuirle a los tejidos embrionarios expone la neotenia como tesis concreta del vitalismo de Deleuze. No es que el organismo pueda transmitir sus hábitos a la descendencia; es el embrión quien es capaz de modificarse y adaptarse a las circunstancias de una manera más sabia que la del organismo formado; y es el mundo el que es un embrión. Lo que deseamos remarcar es que la contracción del Sentir depende de un punto paradójico, el punto virtual, que se sustrae a la efectuación material pero que también comunica las series heterogéneas en la vecindad del acontecimiento. Hemos dicho ya que Canguilhem pertenece al primer sentido del vitalismo. Debemos ahora decir que Butler (pero también Bergson) pertenecen al segundo. De la misma manera que en Bergson el tiempo era escindido en pasado ontológico y presente inmaterial, la contracción constituye esta asimetría. Así, si el alma es el agente de la vida, es porque permite que la línea del tiempo atraviese el presente.

4.10 - Bateson: esquizofrénicos y langostas

Fuente explícita de inspiración para la filosofía de la naturaleza de DyG, G. Bateson se reclama heredero de Butler. Tanto para uno como para otro, el hábito es una de las más importantes economías del pensamiento consciente⁵²⁴; y aunque el primero no acordará en oponer azar y sagacidad, dedicará toda su propia inteligencia a comprender los mecanismos de la adaptación y la invención, insistiendo en el problema donde se aloja la posibilidad del vitalismo, es decir, la relación entre herencia y memoria. La filosofía científica suele desentenderse de su carácter normativo, pero Bateson comprende la propia historia de la teoría evolutiva como un metálogo entre la

⁵²³ QF: 214-215.

⁵²⁴ Bateson, 1998: 110.

humanidad y la naturaleza, donde la creación e interacción de ideas ejemplifica el propio proceso evolutivo. Es por eso que se reclama de otra tradición, compuesta por:

Heráclito, los alquimistas, William Blake, Lamarck y Samuel Butler. Para éstos, el motivo de la indagación científica era el deseo de construir una visión global del universo que mostrara qué es el hombre y cómo está relacionado con el resto del universo. La visión que estos hombres trataban de armar era ética y estética.⁵²⁵

Si Bateson se entiende místico es porque, como Blake, ve el mundo en un grano de arena; es decir, ve relaciones en lugar de términos. En un gesto cercano al de Bergson, insiste en la imposibilidad de aislar los contextos que sirven a fines explicativos. En su lugar, el mundo es un “un regreso infinito de contextos, eslabonados unos con otros en una compleja red de metarrelaciones”⁵²⁶. En esta regresividad, la única distinción que subsiste es la de los tipos lógicos en los que se ordenan inmanentemente los contextos. Tal será el principal aporte batesoniano: la posibilidad de una mente inmanente a la naturaleza que no es otra cosa que una tipificación triádica de niveles lógicos, libremente inspirada en la teoría de Russell y Whitehead, así como en Peirce. Habría términos, relaciones y clases de relaciones. Pero dado que la relacionalidad precede los términos, la tríada funciona como un aparato de mediación diferenciadora. Toda relación proviene, para Bateson, de una descripción doble; no hay diferencia que afecte a un solo término. El ejemplo recurrente es el mismo que en Simondon: la visión binocular como puesta en relación de campos dispares (la visión de cada ojo) cuya diferencia es articulada en una nueva dimensión, la de la profundidad. La información provista por cada ojo es bidimensional, pero su unión, producto de la superposición de las diferencias entre cada plano, provee un tipo de información diferente⁵²⁷. Al igual que Simondon y Hjelmslev, Bateson es una inspiración directa para la teoría de la doble articulación propuesta por DyG en *Mil Mesetas*. En el dominio de la psicopatología, por ejemplo, la esquizofrenia surge de una situación de doble vínculo en la que un individuo recibe mensajes contradictorios, cuyo error depende de una deficiente tipificación lógica. Tal es, en *El Anti-Edipo*, la situación edípica: se nos hace nacer con un deseo prohibido.

La propuesta de Bateson es la de una ecología de la mente, donde la comunicación de los procesos estocásticos –aquellos que son en parte aleatorios y en parte selectivos– es el motor fundamental de la evolución. Si, para él, Butler fue el crítico más idóneo de Darwin, es porque, en cierto sentido, él mismo continúa su

⁵²⁵ *Ibid.*: 188.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*: 21.

protesta: “el rechazo del espíritu [*mind*] como principio explicativo era [para Butler] intolerable”⁵²⁸. Sin embargo, se trata de forjar una nueva concepción de espíritu o mente que no se introduzca como una entidad trascendente. Butler “supuso, sin pruebas, que esta habitualización o proceso de absorción podía hacerse tan profunda, que llegara a integrar ese cuerpo de recuerdos que nosotros llamaríamos el genotipo y que determina las características de la generación siguiente”⁵²⁹. Pero entonces, ¿cómo replantear la comunicación a través de la barrera weismanniana?

En la década del ‘50, Bateson ejercía la docencia con dos grupos de alumnos heterogéneos: médicos psiquiatras y *beatniks*. Según relata al comienzo de *Espíritu y naturaleza*, ofrecía a ambos el mismo desafío: definir “sacramento” y “entropía”. Nada interesante surgía de sus respuestas, dice el autor. Pero los *beatniks*, sin embargo, eran más sensibles a la extrañeza de esta distancia, a la diferencia que los vincula, también llamada la “pauta que conecta”. Estamos entonces en California. El profesor Bateson entra a clase; la atmósfera es escéptica y hostil en lo que concierne a la epistemología, pero él va preparado: lleva en la mano dos bolsas de papel y las deposita en el escritorio. De una de ellas saca “un cangrejo recién cocinado” y les dice:

Quiero que me den argumentos que me convenzan de que este objeto es el resto de una cosa viviente. Si quieren pueden imaginar que son marcianos y que en Marte están habituados a ver cosas vivientes, siendo ustedes mismos seres vivos; pero, desde luego, nunca han visto cangrejos o langostas.⁵³⁰

¿Cómo arribar a esta conclusión? Será incluso necesario buscar en uno mismo para arribar a estas “distinciones y diferencias” por las que Bateson se pregunta. En definitiva, lo que se señala es la distinción jungiana entre *creatura* y *pleroma*; la ancestral diferenciación entre lo animado y lo in-animado. Ahora bien, la pregunta por la especificidad de lo viviente conlleva siempre el supuesto que busca: si hay vivientes es porque se los diferencia de lo no-viviente, y quien hace esa diferencia es, justamente, un viviente con criterio. Pero la pregunta puede transformarse y ser dirigida a la posibilidad misma de preguntar; dirigida tras lo que excede al individuo pero reúne a los vivientes. Bateson así lo cree, como también cree que sus alumnos son “sensibles a la pauta que conecta”, y por eso los incita a pensar: “¿Cómo se relacionan ustedes con este ser? ¿Qué pauta los conecta a él?”. Los alumnos, como marcianos, mirando el cangrejo... El profesor les dice: “Ustedes tienen los patrones, los criterios con los que pueden contemplar al cangrejo para hallar que también él lleva consigo los mismos

⁵²⁸ Bateson, 2006: 30.

⁵²⁹ Bateson, 1998: 180.

⁵³⁰ Bateson, 2006: 17.

patrones”. Sustraída de un cuerpo que permanece, no obstante, como su registro, la singularidad de la vida ofrece un difícil resplandor al pensamiento.

¿Qué pauta conecta al cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso, y a los cuatro conmigo? ¿Y a mí contigo? ¿Y a nosotros seis con la ameba, en una dirección, y con el esquizofrénico retardado, en otra? [...] ¿Cuál es la pauta que conecta todas las criaturas vivientes?⁵³¹

El dominio de la “pauta que conecta” será, para Bateson, el aspecto mental de la *creatura*. No un mundo separado del material, sino un mundo donde la información deviene relevante y el conocimiento de la materia-energía deviene posible⁵³². Comienzan entonces las respuestas. En la clase, una primer observación señala la simetría como criterio pertinente para distinguir lo viviente, aunque después se objetará que una de las tenazas del cangrejo es mayor que la otra. A continuación, alguien dice:

“Sí, una tenaza es más grande que la otra, pero ambas están formadas por las mismas partes”. [...] ¡Ah, qué notable y hermoso pensamiento! ¡Cómo arrojó ese estudiante al tacho de la basura, con toda cortesía, la idea de que el *tamaño* podría tener una importancia primordial o profunda, y fue en cambio tras *la pauta que conecta*! Descartó una simetría en el tamaño en favor de una simetría más honda en las relaciones formales. [...] Sí, así es, las dos tenazas del cangrejo se caracterizan (fea palabra) por encarnar *relaciones similares entre las partes*. Nunca cantidades: siempre figuras, formas y relaciones. Esto era, en verdad, algo que caracterizaba al cangrejo como miembro de la *creatura*, de la cosa viviente.⁵³³

Las homologías comienzan entonces a proliferar: de las tenazas hacia la relación entre las tenazas y las patas, de similar articulación. De esa relación a la del cangrejo y la langosta, análoga –por ejemplo– a la relación entre nuestras manos y pies y las patas delanteras y traseras del caballo. Estas ideas hacen de la anatomía algo modulado, repetitivo y rítmico. ¿Pero a qué lógica responde? Bateson ejemplifica sus tres órdenes lógicos: la simetría bilateral del hombre o el cangrejo (sus miembros espejados), la homología seriada, que ritma la diferenciación de sus apéndices (haciendo de una pierna algo distinto de un brazo), y la homología filogenética de la semejanza formal entre nuestros apéndices y los del caballo, y los del cangrejo y la langosta. Vemos que el término (apéndice) sólo emerge en relación, pero que esta relación alcanza distintos niveles de abstracción. Ahora bien, ¿de qué es ejemplo la tenaza del cangrejo o de la langosta? El estudiante había ido tras la pauta, el profesor tras la metapauta. En ese momento entra en escena la segunda bolsa de papel, donde guardaba “la grande y hermosa concha vacía de un molusco. ¿En virtud de qué, les pregunté, podían ellos saber que esa concha espiralada había sido parte de una cosa viviente?” El contraste entre la homología de simetría bilateral y la ausencia de simetría (y de partes) en la

⁵³¹ *Ibid.*: 18.

⁵³² Hui, Cashman & Deacon, 2008: 88.

⁵³³ Bateson, 2006: 19.

espiral constituye de por sí un gesto que indica, tras toda simetría, un proceso más abstracto donde se organizan las homologías: el dominio de la mente. Y Bateson entiende que cada uno de estos “pasos” de la ecología espiritual constituyen en sí mismos procesos estocásticos interconectados, lo que puede generar comunicaciones transversales e influencias en varios sentidos. “La historia de la evolución del aprendizaje parece ser un lento desplazamiento impuesto al determinismo genético para llevarlo a niveles de un tipo lógico superior”⁵³⁴. Pero, ¿cómo se da el aprendizaje somático en la estocástica como ontología de lo abierto?

La mente impersonal de Bateson es parecida al atributo pensamiento de Spinoza: sólo contiene ideas, y las ideas no son cosas. Reales pero inmateriales, “las ideas son lo único inmanente, corporizado en sus ejemplos”⁵³⁵. En este sentido, no hay mente separada de un cuerpo; la mente es el proceso, es decir, lo que ocurre entre las entidades que el proceso mismo vincula. Las ideas son ante todo relaciones diferenciales y suponen la diferencia entre términos antes que los términos mismos. Las relaciones entre ideas forman el dominio de la mente como percepción, cuando la diferencia entre dos entidades (reales o imaginarias) es inmanente a su mutua relación; allí es cuando la información surge, “vale decir, noticias acerca de una diferencia”. Cuando las noticias acerca de la diferencia pueden representarse como inherentes a “cierta entidad procesadora de información, como un cerebro o, tal vez, una computadora”⁵³⁶ entonces estamos ante una mente. Todo proceso de producción es mental: la auto-curación de un cuerpo, el crecimiento de una población o el contagio de una patología son procesos ordenados según un pensamiento no-consciente. Así, la mente es el proceso de interacción informacional entre componentes materiales. Su campo se limita al de la *creatura*, pues se requiere de una complejidad mínima para que un proceso sea mental. En esto, Bateson no sigue a Butler, quien atribuía conciencia hasta a los átomos; pero notemos cómo ambos conciben el mundo como un conjunto de procesos mentales anidados unos dentro de otros. En nuestro cuerpo viven millones de almas independientes con las que hacemos comunidad (un 10% de nuestro peso corresponde a bacterias). Y más allá del cuerpo, nuestros afectos y sus consecuencias son influenciados por grupos superiores: relaciones, familias, comunidades. Lo inconsciente o subconsciente es aquello que supera la mente consciente⁵³⁷. De allí que el

⁵³⁴ Bateson, 1998: 216.

⁵³⁵ Bateson, 2006: 146.

⁵³⁶ *Ibid.*: 81.

⁵³⁷ Cfr. Charlton, 2008: 36.

conocimiento de los tipos lógicos (discernimiento imprescindible para el aprendizaje y la evolución) no requiera conciencia. De allí que la conciencia no sea más que una lábil pantalla, como ya Deleuze señalaba a propósito de Nietzsche y Spinoza. Desvalorizada en relación al pensamiento, conciencia no es más que la propiedad física de las ideas⁵³⁸.

En este pansiquismo, los límites adquieren otro sentido. En los bordes de un bosque o un pantano, las interfaces surgen como las zonas de mayor biodiversidad; allí se encuentra la acción, pues allí es donde la diferencia deviene relevante. Es sobre todo esta insistencia monista en la productividad de los bordes lo que opone a Bateson a la dominante tradición reduccionista, que no vería allí más que limitación. En todas las escalas, las mentes dependen unas de otras según su dinámica interconexión. Quizás sea por eso que, para Bateson, la epistemología y la ontología se confunden⁵³⁹.

El dominio de lo vivo incluye entonces todos los sistemas que ponderan la diferencia. Allí donde la diferencia puede ser una causa, la mente emerge. El *pleroma* es el mundo inanimado de la física material, donde los eventos dependen de fuerzas y choques. Este mundo es necesario para que el de la *creatura* exista, pero el conocimiento del *pleroma* sólo puede existir en el mundo vivo. El mundo mental lidia con diferencias materiales; pero las diferencias no son en sí mismas *cosas* materiales, pues no tienen locación. Lejos de cualquier espiritualismo, Bateson nos lleva a pensar lo mental como el dominio de la organización inmanente, donde las determinaciones físicas saltan un umbral de complejidad para volverse recursivas, sistémicas y circulares; es la emergencia del tiempo como factor de una complicación causal impensable para la lógica clásica, pero abordable desde la cibernética. Seis criterios bastan entonces para distinguir un proceso mental. Tal proceso: 1) está hecho de partes no mentales; la mente es inmanente a ciertos tipos de organización entre partes; 2) las partes son desencadenadas [*triggered*] por sucesos en el tiempo; 3) requiere de energía colateral, pues todo estímulo es una diferencia, pero la diferencia no provee energía; 4) forman cadenas circulares de causa y efecto; 5) generan mensajes codificados y 6) dependen de una tipificación lógica⁵⁴⁰. Estos criterios amplían lo que ha de entenderse por apercepción [*awareness*]. En tanto capacidad de registrar y responder a la información, la apercepción es común a todos los sistemas mentales; su estado consciente no es imprescindible. La conciencia no es una muestra representativa de los contenidos de la mente, sino una selección sistemática cuyas reglas nos son, en gran

⁵³⁸ SFP: 72.

⁵³⁹ Charlton, 2008: 43.

⁵⁴⁰ Bateson, 2006: 104-104.

medida, desconocidas. Bateson las vincula al “propósito” y la “atención” pero, de cualquier manera, sus límites contrastan con la vasta naturaleza interconectada donde vivimos. El problema de la consciencia radica en que nos oculta esta interconexión y, en ese sentido, distorsiona el proceso adaptativo⁵⁴¹. El pensamiento y la biología son dos sistemas auto-correctivos pero, al menos en la práctica, todavía no comprendemos sus relaciones.

Respecto a la evolución, el supuesto general de *Espíritu y naturaleza* es que el cambio genético y el cambio somático (incluido el aprendizaje) son procesos estocásticos cuya interacción está regida por los criterios de la tipificación lógica: una patología pueden sobrevenir de una contradicción entre niveles (como en el *double-bind* esquizo, o en el caso de que una variación tenga “valor de supervivencia” para un individuo pero sea letal para la población⁵⁴²). La introducción del concepto de mente continúa un gesto como el de Butler; sin embargo, “enmendaríamos a los pensadores decimonónicos –dice Bateson–, no agregando un espíritu no estocástico al proceso evolutivo, sino proponiendo que también el pensamiento y la evolución comparten este carácter estocástico”⁵⁴³. En este marco se asume la teoría genética ortodoxa: no hay herencia de caracteres adquiridos, pero se insiste en la diferencia de nivel en la que operan el cambio somático y el genético. Si bien resalta el error de Lamarck, Bateson apunta que, de los tres argumentos habituales contra el naturalista, sólo el último es concluyente. El primero aduce la falta de sustento empírico para la herencia lamarckiana. El segundo es el de Weismann: si el *soma* es una ramificación del plasma germinal, no puede haber comunicación retroactiva; sin embargo, dice Bateson, no hay razones para afirmar que cambios químicos somáticos no puedan transcribirse al plasma; puede ser difícil, pero no unimaginable. El único argumento concluyente es el siguiente: “si la herencia lamarckiana fuera la regla (...), todo el sistema de procesos estocásticos entrelazados se interrumpiría”. “En unas pocas generaciones, los seres animados perderían toda libertad de ajuste somático”; “la sustitución del control somático por el genético (...) siempre reducirá la flexibilidad del individuo”⁵⁴⁴. Pero, de hecho, hay veces que la sustitución del cambio somático por el genético es provechoso, y “nadie puede negar que, a primera vista, el panorama biológico se presenta *como si* los efectos del uso y el desuso se transmitieran de generación en generación”⁵⁴⁵.

⁵⁴¹ Charlton, 2008: 33.

⁵⁴² Bateson, 2006: 262.

⁵⁴³ *Ibid.*: 163.

⁵⁴⁴ *Ibid.*: 165.

⁵⁴⁵ *Ibid.*: 167.

El cambio somático es flexible y adaptativo, forma parte de la potencia de un cuerpo vivo, de sus “modos de andar” fisiológicos. Si nos mudamos a la cima de una alta montaña, sufriremos cambios en nuestros patrones respiratorios y circulatorios. Pero si, al cabo de un tiempo volvemos al nivel del mar, puede que nuestro cuerpo ya se haya aclimatado, y que lo que era normal se vuelva incómodo. “La adaptación a circunstancias variables y reversibles se consigue mucho mejor mediante el cambio somático”⁵⁴⁶. El cambio genético, por mutación o reordenamiento de genes, “altera los niveles de tolerancia para valores superiores y/o inferiores de la variable” (en nuestro ejemplo, la variable es la concentración de oxígeno en sangre). Para Bateson, “el ADN no hace referencia a otra cosa que a relaciones. Si preguntamos al ADN cuántos dedos tendrá un embrión humano, la respuesta ha de ser: Cuatro relaciones de pares entre (dedos)”⁵⁴⁷. La evolución requiere distinguir estos dos niveles, que sólo se reforzarán si coinciden en un beneficio estable para ambos. En este sentido, hay una agencia propia del cambio somático que, sin cruzar la barrera weismanniana, puede “determinar en parte los caminos de la evolución”, al modo de una tendencia al límite que contextualiza el valor del cambio genético aleatorio. Por sancionar la utilidad de un cambio genético, es la población la que “se comporta como una unidad lamarckiana”⁵⁴⁸; pero sólo la *coevolución* entre sistemas de distintos órdenes hace marchar el mecanismo evolutivo. Lo interesante es que el cambio no se aloja en ningún estrato en particular. “Ni el organismo ni el ambiente –dice Bateson– contienen información acerca de lo que el otro hará a continuación”⁵⁴⁹, pero su interacción se independiza y se vuelve selectiva en la medida en que los cambios somáticos inducidos por el hábito y el ambiente son en sí mismos selectivos. “El objeto de la selección pasa a ser la *capacidad potencial* para el cambio somático”⁵⁵⁰. La genética fija los límites, pero el cuerpo empuja los límites de la genética. En apariencia, esto no es una gran revolución biológica. Desde que entendemos cómo la cibernética informa las propuestas de Bateson, la apelación al concepto de mente parece más una provocación que un cambio epistémico. Sin embargo, intentaremos demostrar que sus consecuencias prácticas infunden el vitalismo de Deleuze. La langosta de Bateson es, para DyG, la imagen de la “doble articulación”. Por eso su imagen ilustra la meseta denominada Geología de la moral, en la que ahora nos habremos de detener.

⁵⁴⁶ *Ibid.*: 168.

⁵⁴⁷ *Ibid.*: 172.

⁵⁴⁸ *Ibid.*: 175.

⁵⁴⁹ *Ibid.*: 194.

⁵⁵⁰ *Ibid.*: 196.

Hemos dicho que lo molecular era uno de los nuevos nombres de lo trascendental. Lo molecular es el ámbito donde las intensidades reaccionan sobre sí, antes de constituir estadísticamente lo molar y su vuelta represiva sobre lo molecular que lo subtiende. Ahora bien, el ámbito molecular se forma con lo que los autores llamarán una “materia inestable”, en un plano donde todavía nada es vital, químico o técnico. Y un proceso de estratificación procederá a formar materias, sistemas de resonancia y redes; todo lo que densifica aquel “cuerpo sin órganos” intenso, que en este capítulo se identifica con nuestro planeta Tierra. Los estratos proceden por doble articulación; además de la doble descripción de Bateson, y su insistencia en las pautas tras las homologías, DyG recurren a Hjemlev para tomar de él una tabla de doble entrada entre forma y sustancia, contenido y expresión. De allí resultan cuatro términos: forma de contenido, sustancia de contenido, forma de expresión y sustancia de expresión, cuyos vínculos forman la doble articulación. Es por esta combinación que cada estrato va de dos en dos, es decir, sirve de sustrato para otro estrato, y es también un interestrato entre aquél y la inmanencia de la materia inestable. Cada estrato tiene, por lo tanto, múltiples capas; siendo su unidad de composición lo que lo identifica. DyG distinguirán tres estratos principales: físico-químico, orgánico-vital y antro-po-técnico. Pero la diferencia entre ellos no es de complejidad, sino de unidad de composición, lo que depende de la relación entre contenido y expresión, términos que se distinguen realmente, mientras que la diferencia entre forma y sustancia sólo es modal⁵⁵¹.

DyG insisten en que no hay evolucionismo de un estrato a otro, pero el problema que anima el paisaje de la Geología de la moral es el de las sucesivas emergencias: la vida, la respiración, la conquista de la tierra, de la herramienta, del lenguaje. Para el estrato físico-químico, la primera de las articulaciones (contenido) va hacia la molécula; la segunda (expresión), de la molécula hacia sus estructuras funcionales. Por sedimentación, un “orden estadístico de uniones y sucesiones” se impone a las primeras uniones moleculares⁵⁵². Pero a otro nivel, las secuencias reaccionan sobre sí. Por eso hay doble articulación tanto para el contenido como para la expresión. Primero, unas materias formadas son una forma-orden “escogida” como sustancia por la estadística de la sedimentación. Luego, en su propia acumulación, esas formas crean compuestos; su organización (forma de expresión) actualiza otro nivel, el de los compuestos como sustancias de expresión. Así, hay estructuras funcionales, como el pliegue, que proporcionan una dimensión donde la expresión tuerce al expresante.

⁵⁵¹ MM: 51.

⁵⁵² *Ibid.*: 48.

En el estrato orgánico, la relación entre proteínas y ácidos nucleicos se da en una progresión compleja de la linealidad a la secuencia, de la secuencia al pliegue, del pliegue a la macroestructura, y de allí al modelo catalítico y “normativo” de la estereoespecificidad proteica, zona del discernimiento químico. En el orden molecular y en la organización molar reinan las relaciones binarias, pero entre ambos se dan “relaciones biunívocas complejas”. El contenido y la expresión son las variables de la estratificación; que se distinguen realmente, siendo como las dimensiones de un “isomorfismo con presuposición recíproca”, permite que los términos no preexistentes se formen como al fragor de la intensidad. Ida y vuelta fraccionadas en otros tantos estados intermedios. Las características atribuidas a la vida, como dijimos, son propias de lo molecular. Sin embargo, es en el desarrollo de la segunda articulación, la del pliegue, que lo vivo en tanto orgánico comienza a tomar forma.

Ya que la diferencia entre lo molar y lo molecular es sólo de tamaño, su distinción no es “real”. Pero en el estrato orgánico, el contenido y la expresión se separan en dos líneas moleculares realmente independientes: bases nucleicas de expresión y proteínas de contenido, siendo sus relaciones biunívocas el problema que nos concierne. No creemos estar seguros de porqué DyG llaman expresión al material genético, cuando el sentido común los entiende como el contenido de un código (también él biunívoco: AC – GT) que cada tres unidades se expresa en un aminoácido. Quizás porque, como ya lo decía *Diferencia y repetición*, los genes expresan “relaciones ideales no localizables”, constituyendo especies según sus propias relaciones diferenciales.

El núcleo y los genes designan solamente la materia diferenciada, es decir, las relaciones diferenciales que constituyen el campo preindividual por actualizar; pero su actualización no está determinada sino por el citoplasma con sus gradientes y sus campos de individuación.⁵⁵³

El vitalismo deleuziano es también una microbiología⁵⁵⁴ que empuja el mecanicismo a fuerza de asombro. Deleuze no cesa de hacerlo notar, las cadenas de ADN forman bucles, son metros de secuencias infinitesimalmente envueltas en un núcleo celular, como esos resortes que al enrollarse generan series y series de pliegues anidados. Pero los giros y pliegues de la embriogénesis no se parecen a la red virtual de relaciones entre el ADN. En un momento, todo el material genético al que no se le encontraba una transcripción directa era llamado “ADN basura”, una categoría valorativa que claramente veda nuestra ignorancia respecto a su función. Cabe concebir

⁵⁵³ DR: 374.

⁵⁵⁴ Cherniavsky, 2014: 13.

que todos esos infinitos dominios donde las cadenas se pliegan y despliegan, hasta constituir la hélice que es el cromosoma, contienen una dinámica cuya complejidad excede nuestros modelos del código y la lengua. Por eso el cuerpo intenso del embrión es como un cuerpo *invertido*, se diferencia hacia lo que será, pero de una manera que para el cuerpo adulto resulta imposible. ¿En qué es una semilla una máquina, la más increíble que conocemos? No en que posea una reserva energética. Por el contrario, se trata, para ella, de extraer el pulso de una diferencia de potencial (gravitatoria, por ejemplo); de utilizarla para expandirse, para desplegar su memoria, alterarse y envolverse de nuevo. La vida podría definirse así como electropositividad o aumento de valencia; y la biología como el trabajo por acomodar las moléculas en un orden fractal, según una distribución de carga no destructiva⁵⁵⁵.

Ahora bien, antes de entrar en el funcionalismo genético, DyG se detienen en la embriología para caracterizar la unidad de composición biológica. Las polémicas embriológicas del siglo XIX enfrentaban grados de desarrollo con tipos de formas (o pliegues). Pero, salvo para G. Saint-Hilaire y su “noción común” anatómica y diferencial, las familias de organismos aparecían como irreductibles. Sólo con el neodarwinismo –dicen DyG– la biología progresa hacia una teoría de las multiplicidades, pues entonces los grados de desarrollo se vuelven relaciones diferenciales (como tasas de crecimiento y velocidades de propagación) y los tipos de formas devienen inseparables de poblaciones que las reparten en un medio⁵⁵⁶. Si ello implica una “nueva interacción individuo-medios” es porque conlleva un sentido genético de la relación. Pero mientras Bateson subraya que el proceso embriológico es tautológico, por no permitir el ingreso de nueva información⁵⁵⁷, DyG lo toman como modelo de aquello que no está determinado por un plano suplementario o teleológico. La embriogénesis se rige por una causalidad no-métrica, espacio topológico donde lo riguroso no se opone a lo anexacto. Como vimos, lo intenso genera cualidades y extensiones; el cuerpo sin órganos del embrión produce estructuraciones espaciales (partes) y diferencia tipos de células (cualidades). En ambos casos, se dice que no hay un control genético directo; las tasas de división o muerte celular responden a un *feedback* no lineal donde el proceso y el medio están en constante comunicación. Las migraciones celulares y las invaginaciones forman los pliegues que diferencian los límites externos e internos del organismo en formación. Las células, antes de especificarse, son pluripotentes, es decir,

⁵⁵⁵ Winter, 2011: 52.

⁵⁵⁶ MM: 55.

⁵⁵⁷ Bateson, 2006: 58-59.

tienen la potencia de especializarse en numerosos tipos (célula nerviosa, muscular, etc.). En ambos casos, es la involución la que es creadora, pues la fuente de novedad se encuentra, como ya dijimos, en una desdiferenciación, como en el caso de la teratología y la neotenia. A medida que el proceso se vuelve métrico y extensivo, como en una cascada de simetrías quebradas⁵⁵⁸, se pierde la posibilidad de desplegar nuevas formas y relaciones: “progresamos y adquirimos velocidad por pérdida”⁵⁵⁹. Si la individuación se despliega, alcanzarla es como una inmersión en su causa inmanente.

La caracterización del nivel orgánico prosigue mediante una proliferación de las relaciones. Cada doble articulación suponía una “superficie de estratificación” como plano de composición más compacto entre los estratos que formaba. A través suyo, cada estrato puede ser un substrato potencial; una fuente de materiales para formar compuestos. Incluso el medio exterior pertenece *al* estrato, pues el interior y el exterior permanecen relativos a sus intercambios. Ya *Lógica del sentido* citaba a Simondon respecto al vínculo entre la vida y las membranas⁵⁶⁰. Pero es evidente que la membrana tiene también un rol central en la cristalización, ejemplo de individuación físico-química. El caldo prebiótico de los sustratos y el carácter catalizador de ciertas moléculas orgánicas funciona de manera similar al germen cristalino en una solución sobresaturada. En ambos, las membranas animan una relación periferia-centro que produce otros estratos intermedios y aporta variaciones a las numerosas relaciones diferenciales que los sostienen. Como dijimos, la individuación vital procede por ondas; pero es necesario que guarde un potencial propio, y es al nivel de la membrana que el estrato orgánico puede acceder a un nuevo vínculo con el medio. Los “medios asociados” son fuentes de energía “distintas a los materiales nutritivos” y su captación implica “una extensión de los materiales transformables en elementos y compuestos”. Se trata del advenimiento de la respiración, luego del “holocausto del oxígeno”⁵⁶¹. Al nivel molecular, DyG han afirmado procesos de discernimiento y percepción. “Pero el propio desarrollo de los medios asociados (...) conduce a los mundos animales”. Es aquí que la relación entre los materiales externos y las sustancias internas se instancia en unos rasgos formales: “los medios asociados están en estrecha relación con las formas

⁵⁵⁸ DeLanda, 2002: 18.

⁵⁵⁹ MM: 55.

⁵⁶⁰ Simondon, citado por Deleuze, afirma que: “Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite... La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana; es en ese lugar donde la vida existe de manera esencial, como un aspecto de una topología dinámica que mantiene, ella misma, la metaestabilidad por la cual existe...” LS: 119.

⁵⁶¹ Margulis & Sagan: 1995.

orgánicas”. No es que el medio determine la forma, pero mantiene una relación compleja y “decisiva”.

En la medida en que la forma depende de un código autónomo sólo puede constituirse en un medio asociado que entrelaza de manera compleja los caracteres energéticos, perceptivos y activos conforme a las exigencias del propio código; sólo puede desarrollarse a través de los medios intermediarios que regulan las velocidades y las tasas (...); sólo puede concebirse en el medio de exterioridad que mide las ventajas comparadas de los medios asociados y las relaciones diferenciales, de igual modo que los medios intermediarios se lo reparten en función de tasas o grados para una misma forma.⁵⁶²

La forma en que el medio asociado se reparte el medio de exterioridad implica epistratos como intermedios y paraestratos como “formas irreductibles”. Planteada toda esta terminología, llegamos a un punto crucial:

los paraestratos englobaban los códigos de los que dependían las formas, y que necesariamente tenían que ver con poblaciones. (...) y los efectos (...) de un cambio en el código se evaluaban al nivel de una población más o menos molar, en virtud de su capacidad para propagarse en el medio, o para crear un nuevo medio asociado (...). Pero, ¿qué significaba un cambio en un código, (...) variación de paraestrato, de dónde provenían eventualmente nuevas formas y nuevos medios asociados?⁵⁶³

Antes que traducción entre códigos, la variabilidad proviene del “margen de descodificación” inherente a todo código: suplementos capaces de variar libremente, transferencias y “plusvalías de código”. El mecanismo de mutación sería un mero error aleatorio si no fuese porque existen múltiples formas de alterar el código: no sólo supresiones sino duplicaciones, inversiones, sustituciones y translocaciones animan el complejo teatro de la transcripción genética. Tal es nuestro indicio: las mutaciones no importan tanto por el error que producen, sino por las variaciones que permiten; y éstas inaugurarán una legalidad propia. Es a través de las nociones de código y territorio que la forma y el grado de desarrollo comunican. La forma depende de la (des)codificación en el paraestrato, la sustancia de la (des)territorialización en el epistrato; cada uno implica un doble movimiento que, alterando la relación entre el medio exterior y el interior, orienta las modificaciones del medio asociado: allí donde los signos organizan las zonas de un territorio, pero se oponen al medio de exterioridad mediante la huida y la resistencia. Como cada célula lleva un hipermar en su citoplasma⁵⁶⁴, así el pez se reterritorializa en su medio interno para acceder a un medio externo, la tierra, deterritorializada en relación al agua.

DyG siguen a Monod y a Jacob: la traducción biológica es irreversible. Sin embargo, su gesto vitalista se encuentra al complejizar el modelo causal que orienta la evolución, además de proponer un marco ontológico que subvierte la dirección de

⁵⁶² MM: 58.

⁵⁶³ *Ibid.*: 59.

⁵⁶⁴ Margulis, 2002: 129.

muchas categorías epistémicas (como en el caso de la evolución vs. involución). Así, toda la plasticidad vital descansa en la independencia de la expresión (ácidos nucleicos) respecto al contenido (proteínas). La posibilidad de sus relaciones biunívocas se aumenta debido a que la linealidad unidimensional le da al código un grado superior de independencia y, con ello, un comportamiento flexibilizado para nuevas relaciones. Pero lo biunívoco no es la última palabra; sólo es condición para la emergencia de relaciones más complejas, susceptibles de independizarse, como en el caso de las simbiosis coevolutivas o “bloque de devenir”, como el que se da entre la avispa y la orquídea, o el trébol y el abejorro.

En definitiva, no es posible hacerse una imagen mecanicista de la embriogénesis, como si fuese una línea de montaje. Ya Bergson decía que las mutaciones deberían concurrir en diferentes partes al unísono para que la nueva entidad sea viable. En su lugar, el embrión es un espacio abierto a la evolución dentro de los amplios límites de su cambio somático. Las homologías siempre han servido de base a la clasificación, pero sin el proceso que las despliega ellas solo silencian lo virtual de la vida. Los géneros deberían ser reemplazados por un diagrama estructurado según singularidades⁵⁶⁵ que comunican de una manera propia. Por ejemplo, para la extremidad de los tetrápodos, es el contexto quien define si desarrollará dígitos o pezuña. En una multiplicidad que se individúa, las partes se definen localmente en un campo de relaciones de velocidad y lentitud donde cada alteración produce nuevas proximidades, nuevas velocidades, etc. Tal es la prioridad de la individuación a la *diferenciación*. Las propiedades extensivas y las cualidades diferenciadas fundan esquemas de clasificaciones, pero esas substancias individuadas provienen de “procesos morfogenéticos intensivos” que siguen las estructuras inherentes a multiplicidades (o Ideas) virtuales⁵⁶⁶. En *Diferencia y repetición*, la apuesta darwiniana de explicar las especies por los individuos es considerada una revolución⁵⁶⁷. Individuación y dramatización, campo y proceso, son fundantes respecto a la diferenciación en partes y especies, por eso éstas pueden ser “saltadas” por el individuo mismo, al menos desde su aspecto intensivo.

Tanto en la embriogénesis como en la ecología, se trata de procesos paralelos que se acoplan según aceleraciones relativas; la simbiosis induce y selecciona nuevas capacidades metabólicas y líneas co-evolutivas; la neotenia y la mutación permiten la

⁵⁶⁵ DeLanda, 2012: 221.

⁵⁶⁶ Protrevi, 2012: 242.

⁵⁶⁷ DR: 370.

exploración de nuevos planes. Pero en tanto estas posibilidades estén ya contenidas en la herencia, no se trataría de una verdadera involución más que al nivel de las partes, pues su redistribución requiere complejos programas y limitaciones somáticas. No obstante, si el embrión va de lo particular a lo general, su singularidad apunta más acá de las clases y géneros; por eso no hay dos semillas idénticas. Para Deleuze, la especie es una ilusión necesaria, pues no sólo depende del individuo, sino de la individuación. Y aún sin memoria, la individuación sigue a lo virtual y su mundo de singularidades pre-individuales. Contra la trascendente identidad de un programa genético, Deleuze, en un gesto vitalista, afirma una red diferencial de factores genéticos y epigenéticos que controlan el desarrollo⁵⁶⁸.

En el estrato físico, sólo una diferencia de tamaño separaba lo molecular y lo molar, de allí que su distinción fuese real pero formal. En el orgánico, la autonomía de la expresión forma una distinción real/real, pues se trata de dos tipos diferentes de moléculas. Pero he aquí que interviene un tercer estrato, el aloplástico, cuando se conquista la capacidad de modificar el medio exterior. No podremos abundar en su detalle, pero baste decir que allí se nos dan más ejemplos de relaciones heterogéneas que instancian lo que buscamos: la posibilidad de alteración orgánica. Siguiendo los análisis de Leroi-Gourhan, DyG postulan, del lado del contenido, un conjunto de actos provenientes de la relación mano-herramienta y, del lado de la expresión, el “conjunto rostro-lenguaje”. No se trata, en cada polo, de un órgano y sus productos, sino de una red de eventos. Verdadero agente codificante, la mano atraviesa umbrales: “pata anterior desterritorializada”, mano prensil/locomotriz, mano libre, que también depende de unos medios asociados cada vez más desterritorializados (por ejemplo: el paso del bosque a la estepa). Ello produce “desterritorializaciones sinérgicas de otros órganos”, así como “reterritorializaciones complementarias” (por ejemplo: en relación al pie y las modificaciones que la mutación manual le acarrea). Aun si no hemos definido todavía el territorio y sus movimientos, lo importante es que podamos contemplar el paisaje trascendental donde la diferencia tiende puentes y túneles entre toda identidad orgánica, arrastrando los términos según un movimiento que no se concibe a su imagen y semejanza. En definitiva, DyG proponen esquemas de especiación que no pasan por el error genético y por eso los consideramos vitalistas.

⁵⁶⁸ *Ibid.*: 244.

4.11 - Guattari: o(r)n(i)tología del devenir

Volvamos a nuestro pájaro imaginario pues, desde tiempos inmemoriales, las aves sirven de ejemplo. ¿Ejemplo de qué? El Corán dice: “Y Salomón era el heredero de David. Y dijo, ¡Oh humanidad! ¡Alabado! Nos ha sido enseñado el lenguaje de las aves y nos ha sido dada la abundancia en todo”. Y Sigfredo, al vencer al dragón, comprende de inmediato el lenguaje de las aves, tornándose inmortal. R. Guénon sugiere comprender esta recurrencia ornitológico-mítica considerando la cercanía de las ideas de ritmo, vibración y recitación⁵⁶⁹. En: Del ritornelo, DyG se valen de la ornitología para ilustrar la cadencia conceptual que caracteriza la tríada del agenciamiento: caos, territorio, desterritorialización... Este capítulo –como todos– se compone con heterogéneos datos interdisciplinarios, lo que ilustra, según creemos, aquello que A. Sauvanargues ha llamado un “vitalismo de la cultura”, es decir, una zona de indiscernibilidad entre lo natural y lo artificial; allí donde los problemas vitales son reenviados entre la filosofía, el arte y la ciencia⁵⁷⁰. La tríada del ritornelo se presenta como una opción a los pares conceptuales, demasiado expuestos al peligro de una polarización. Es un tema recurrente de *Mil Mesetas* el acentuar cómo los pares conceptuales (rizoma-árbol, plano-estrato, etc.) se encuentran integrados, de modo que hay puntas arborescentes en lo rizomático, viceversa y etc. Estos dualismos constituyen “el mueble que constantemente hay que desplazar” para arribar a la “fórmula mágica: PLURALISMO=MONISMO”⁵⁷¹. No obstante esto, la idea de una preeminencia entre niveles es también recurrente: el plano de organización se deriva del plano de inmanencia; las condiciones que la organización impone a la inmanencia, se constituyen a su vez inmanentemente. Ello nos conduce de vuelta al problema del “dualismo” en las últimas palabras de Deleuze: acontecimientos virtuales y formas actuales.

Pero quizás Deleuze evitó oponer acontecimientos y formas por su fidelidad a mostrar lo virtual en acto. El despliegue intensivo que media lo actual y lo virtual niega cualquier tipo de causalidad real entre ellas. ¿Qué, entonces, de su interacción? Creemos que la pregunta por las posibilidades de agencia dentro de la zona de indiscernibilidad entre polos ontológicos persiste como un imperativo ético de nuestro tiempo. Ético: por lo tanto etológico y filosófico a la vez. Pues pensar las condiciones concretas de las experiencias afectivas: ¿acaso no tiende casi inevitablemente hacia ese quiasma

⁵⁶⁹ Guénon, 1992: 39-42.

⁵⁷⁰ Cfr. Sauvanargues, 2006.

⁵⁷¹ MM: 25.

ontológico donde lo subjetivo y lo objetivo se alternan y modifican, revelando la evanescente realidad de sus consistencias? Como señalamos, el giro hacia la inmanencia desfonda la primacía del sujeto. Pero es también verdad que surgen otros paradójicos centros de agencia: almas, fuerzas, conciencias elementales. Desde su comienzo, la filosofía de Deleuze se preocupa por los fundamentes de la experiencia y del ser, tendiendo hacia una completa liberación de la experiencia respecto a las formas del sujeto consciente. Hacia su final, propone una proto-subjetividad del afecto, del concepto y del percepto, tal que sobreviven a sus encarnaciones⁵⁷². Los pájaros son, justamente, ejemplo de esta emotividad liberada. No tienen cerebro, sostiene Huxley, tan sólo tienen alma. No imaginan, vuelan. “Las aves son, en general, muy estúpidas, en el sentido de que son muy poco capaces de resolver casos imprevistos, pero sus vidas son a menudo emocionales y sus emociones expresadas con riqueza y finura”⁵⁷³. La independencia que despliegan sus rituales afectivos se basa en la vibración como elemento constitutivo, teñido de disfraces lumínicos o sonoros; materiales naturales que ya Kant señalaba como idóneos para un arte natural. En este giro estético, es la liberación de la sensación respecto al sujeto lo que DyG buscan aprender de los pájaros.

Al respecto, es posible que el secreto del vitalismo deleuziano se encuentre en su compañero Guattari, cuyos textos reflejan preocupaciones etológicas muy cercanas a las del temprano Deleuze, ofreciendo no obstante una perspectiva singular. En un texto como *La jerarquía de comportamientos en el hombre y el animal*, Guattari se preocupa por relativizar la jerarquía de los comportamientos instintivos que Tinbergen había dispuesto alrededor de los centros nerviosos. Denuncia, en este sentido, un “malentendido etológico” que “reina sobre un acoplamiento mecanicista entre inhibición y mecanismos innatos disparadores”⁵⁷⁴. En *La semiótica de la brizna de hierba*, expone un modelo que permite comprender el entramado que atraviesa la herencia, el aprendizaje, la experimentación y la improvisación⁵⁷⁵. En *La pequeña frase de la sonata de Vinteuil*, afirma que la expansión de la biología sobre fundamentos físico-químicos debería ser sucedida por una alianza con la etología para lograr comprender comportamientos más complejos⁵⁷⁶. Todas estas ideas se encuentran también en *Del ritornelo*, que analizaremos ahora como caso concreto de un modelo de especiación que podría llamarse vitalismo estético.

⁵⁷² Este tema recorre todo QF.

⁵⁷³ Huxley, 1949: 123.

⁵⁷⁴ Guattari, 2013: 258.

⁵⁷⁵ *Ibid.*: 271.

⁵⁷⁶ *Ibid.*: 295.

Si “el concepto de un pájaro no reside en su género o en su especie, sino en la composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos”⁵⁷⁷, la “o(r)n(i)tología” sería tanto una ontología del ritornelo como una etología de las aves como personajes conceptuales. Si el concepto de agenciamiento es la marca distintiva de *Mil Mesetas* respecto de *El Anti-Edipo*, el concepto de ritornelo bien podría resumir las diversas dimensiones del agenciamiento, pues ilustra el paso del infra-agenciamiento al intra-agenciamiento y, luego, al inter-agenciamiento. El primero se compone de movimientos direccionales propios del caos. En el segundo, los movimientos adquieren un estado “dimensional” y, en el tercero, un movimiento de fuga nos presenta una variable cósmica. Refiriéndose a lo expuesto en Geología de la moral, DyG dicen:

Ya hemos visto, en otra ocasión, cómo todo tipo de medios se deslizaban los unos con relación a los otros, los unos sobre los otros, cada uno definido por una componente. Cada medio es vibratorio, es decir, un bloque de espacio-tiempo constituido por la repetición periódica de la componente. Así, lo viviente tiene un medio exterior que remite a los materiales; un medio interior que remite a los elementos componentes y sustancias compuestas; un medio intermediario que remite a las membranas y límites; un medio anexionado que remite a las fuentes de energía y a las percepciones-acciones. Cada medio está codificado, y un código se define por la repetición periódica; pero cada código está en perpetuo estado de transcodificación o de transducción. La transcodificación o la transducción es la manera en que un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro, se disipa o se constituye en el otro. Ahora bien, la noción de medio no es unitaria: no sólo lo viviente pasa constantemente de un medio a otro, también los medios pasan el uno al otro, son esencialmente comunicantes. Los medios están abiertos en el caos, que los amenaza de agotamiento o de intrusión. Pero la respuesta de los medios al caos es el ritmo.⁵⁷⁸

La causalidad propia de los ritmos genera acciones, pero sobre todo genera nuevos planos para nuevas acciones. La transcodificación de los medios es la precondición para la emergencia del territorio, pues: “El territorio es el producto de una territorialización de los medios y los ritmos”⁵⁷⁹. Es por demás interesante comprobar que la definición del territorio recurre a los mismos elementos que la de lo viviente.

[El territorio] está constituido con aspectos o porciones de medio. Incluye en sí mismo un medio exterior, un medio interior, un medio intermediario y un medio anexionado. Hay una zona interior de domicilio o de abrigo, una zona exterior de dominio, límites o membranas más o menos retráctiles, zonas intermediarias o incluso neutralizadas, reservas o anexo energéticos. (...) Precisamente, hay territorio desde el momento en que las componentes de los medios dejan de ser direccionales para devenir dimensionales, cuando, dejan de ser funcionales para devenir expresivas. Hay territorio desde el momento en que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio.⁵⁸⁰

Dijimos vitalismo estético, pues la emergencia de las cualidades expresivas (música, colores, poses) aporta un ritmo propio que se diferencia de las reacciones asociadas a una función (como cuando un pez se colorea momentáneamente).

⁵⁷⁷ QF: 26.

⁵⁷⁸ MM: 319-320.

⁵⁷⁹ *Ibid.*: 321.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

¿Qué *hace* una materia como materia de expresión? En primer lugar es cartel o pancarta, pero no se queda ahí, simplemente pasa por ahí. La firma va a devenir estilo. En efecto, *las cualidades expresivas o materias de expresión entran, las unas con las otras, en relaciones móviles que van a "expresar" la relación del territorio que ellas trazan, con el medio interior de los impulsos, y con el medio exterior de las circunstancias.* Pues bien, expresar no es depender, hay una autonomía de la expresión.⁵⁸¹

Las cualidades expresivas forman entonces motivos territoriales y personajes rítmicos. Los primeros expresan las relaciones internas entre los impulsos animales; los segundos, la relación con el medio externo. A su manera, “los motivos y los contrapuntos exploran las potencialidades del medio, interior o exterior”⁵⁸². Entrando en relaciones variables, las materias de expresión crean una dimensión que reúne los medios y crea el territorio. Ello permite asegurar y regular la coexistencia de los miembros de una misma especie, separándolos; y también posibilita la coexistencia de un máximo de especies en un mismo medio, especializándolas. A partir de la territorialización de los medios merced de la expresividad, las funciones animales pueden reorganizarse: la sexualidad, la alimentación, la nidificación, todos estos procesos se tiñen de nuevas relaciones una vez que emerge el territorio.

Lo esencial radica en el desfase que se constata entre el código y el territorio. El territorio surge en un margen de libertad del código, no indeterminado, sino determinado de otra forma. Y si bien es verdad que cada medio tiene un código, y que hay constantemente una transcodificación entre los medios, parece, por el contrario, que el territorio se forma al nivel de una cierta descodificación. Los biólogos han señalado la importancia de esos márgenes determinados, pero que no se confunden con mutaciones, es decir, con cambios internos al código: se trata ahora de genes desdoblados o de cromosomas supernumerarios, que no están incluidos en el código genético, que son funcionalmente libres y ofrecen una materia libre a la variación. Pero que esa materia pueda crear nuevas especies independientemente de las mutaciones sigue siendo muy improbable, si no se le suman acontecimientos de otro tipo capaces de multiplicar las interacciones del organismo con sus medios. Pues bien, la territorialización es precisamente ese factor que se establece en los márgenes del código de una misma especie, y que da a los representantes aislados de esa especie la posibilidad de diferenciarse. Al estar la territorialidad desfasada con relación al código de la especie, puede indirectamente inducir nuevas especies.⁵⁸³

Los biólogos suelen distinguir dos factores de transformación: “unos, del tipo mutaciones, otros, procesos de aislamiento o separación; (...) la territorialidad sería un factor de segundo tipo”⁵⁸⁴. Del caos a la Tierra, del medio al territorio, de los ritmos funcionales al devenir expresivo del ritmo, de la transcodificación a la descodificación, de las funciones de medio a las territorializadas, son las cualidades estéticas las que funcionan como pasos que devienen independientes y apropiativos, por cuanto alteran aquello que relacionan. El territorio es el lugar de este paso y, al condensar estos tres niveles, puede decirse que es el primer agenciamiento. El agenciamiento se comprende a partir de dos ejes, que sólo el ritornelo territorial explica dinámicamente. Según un eje

⁵⁸¹ *Ibid.*: 323.

⁵⁸² *Ibid.*: 324.

⁵⁸³ *Ibid.*: 328.

⁵⁸⁴ *Ibid.*: 335, nota nº 17.

horizontal, un agenciamiento posee un segmento de contenido y otro de expresión: agenciamiento maquínico de cuerpos, por un lado, y agenciamiento colectivo de enunciación, es decir: “transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos”, por el otro. Según un eje vertical, el agenciamiento tiene, por un lado, “aspectos territoriales o reterritorializados que lo estabilizan y, por el otro *puntas de desterritorialización* que lo arrastran”⁵⁸⁵.

El ritornelo nos plantea dos cuestiones relativas al agenciamiento: su apertura hacia otros agenciamientos y la consistencia que puede resultar de las nuevas relaciones entre medios y componentes. En cuanto al primer tema, se trata de señalar la posibilidad de que una función territorializada se autonomice y salga del agenciamiento territorial. Tal es la “semiótica de la brizna de hierba”: un componente de la nidificación, la brizna que cierto pájaro sostiene en su pico frente a una hembra, funciona como componente del agenciamiento de seducción, pero sólo a condición de haberse desprendido de su contexto nidificante. La nidificación se ha territorializado, pero una componente expresiva puede “ponerse a brotar” y funcionar como umbral de un nuevo agenciamiento para salir del territorio. En este sentido es que la brizna de hierba es un elemento desterritorializado que mantiene juntos fragmentos heterogéneos. Si no se trata de un arcaísmo es porque el elemento desterritorializado señala el paso de la nidificación a la seducción; porque un elemento del intra-agenciamiento es capaz de modificar los inter-agenciamientos. En este sentido, la desterritorialización local modifica la relación entre territorio y sexualidad. Los ritornelos de canto de pájaro también pueden ponerse a brotar y funcionar como componentes conyugales. Por eso, según Guattari, la desterritorialización del comportamiento de nidificación en ritual de ofrenda simbólica, o el del ritornelo devenido seducción, es correlativa de otras dos series de (des/re)territorializaciones: la intensificación de la vida social y la creación de un agenciamiento “más intimista” sobre la pareja (lo que implica que el cortejo sea menos territorial, pero se reterritorialice en la pareja)⁵⁸⁶. En ambos casos, hay una apertura sobre el *socius* y sobre el individuo, maquinada por estas variables semióticas que Guattari ha sabido comprender. En este esquema rizomático, la categoría de comportamiento deviene insuficiente frente a la de agenciamiento, pues cada elemento expresivo es capaz de reordenar la sincronización de ritmos biológicos; allí se encuentra toda su potencia de especiación. La presión selectiva es entonces canalizada; al sancionarse sobre los inter-agenciamientos, depende indirectamente de los nuevos intra-

⁵⁸⁵ KPLM: 112.

⁵⁸⁶ Guattari, 2013: 275.

agenciamientos que la (des)territorialización ha generado. Es en este sentido que la cuestión de la apertura del agenciamiento y la consistencia de nuevos heterogéneos son problemas correlativos.

Desde el punto de vista de la consistencia, las materias de expresión no sólo deben ser relacionadas con su capacidad para formar motivos y contrapuntos, sino con los inhibidores y desencadenadores que actúan sobre ellas, y con los mecanismos innatos o aprendidos, hereditarios o adquiridos que las modulan. Ahora bien, el error de la etología es limitarse a una distribución binaria de esos factores, incluso y sobre todo cuando se afirma la necesidad de tenerlos en cuenta a los dos a la vez, y de combinarlos a todos los niveles de un "árbol de comportamientos". Más bien habría que partir de una noción positiva capaz de explicar el carácter muy particular que presentan lo innato y lo adquirido en un rizoma, y que sería como la razón de su combinación.⁵⁸⁷

Asociado a un movimiento transversal que produce desterritorializaciones y genera nuevas consistencias, el ritornelo da lugar al juego y "favorece la aparición de nuevas dimensiones de los medios, desencadena procesos de discernibilidad, de especialización, de contracción, de aceleración que abren nuevos posibles, que abren el agenciamiento territorial a inter-agenciamientos"⁵⁸⁸.

Pero, no obstante, ¿qué es un ritornelo? *Glass harmónica*: el ritornelo es un prisma, un cristal de espacio-tiempo. Actúa sobre lo que le rodea, sonido o luz, para extraer de ello vibraciones variadas, descomposiciones, proyecciones y transformaciones. El ritornelo también tiene una función catalítica: no sólo aumentar la velocidad de los intercambios y reacciones en lo que le rodea, sino asegurar interacciones indirectas entre elementos desprovistos de afinidad llamada natural, y formar así masas organizadas. El ritornelo sería, pues, del tipo cristal o proteína.⁵⁸⁹

A partir de este modelo, el aporte etológico más significativo de DyG consiste en afirmar que, desde que hay agenciamiento territorial, se desencadena una descodificación de lo innato y una territorialización del aprendizaje. La importancia de las materias de expresión en este esquema depende de que sean susceptibles de captar nuevas fuerzas y producir nuevos materiales (incluidos los sonoros y lumínicos). Pero el modelo también se aplica a otros casos allende la territorialización, como la simbiosis entre la avispa y la orquídea. La transcodificación avispa-orquídea parece cerrada a cualquier experiencia individual. Pero, para Guattari, sería un error reducir tal sistema inter-agenciamientos a una simple puesta en común de información genética. El fenómeno de la plusvalía de código genera un resultado que excede la totalización de las codificaciones relativas, es decir, de la finalidad sexual de la orquídea sumada a la finalidad nutricional de la avispa. El nuevo agenciamiento es un "mutante" que evoluciona por su cuenta, redistribuyendo según sus normas componentes genéticos y semióticos de una y otra especie. Aunque pronto será tapada por los esquemas de cada organismo, se trata de la apertura de una nueva línea de fuga evolutiva.

⁵⁸⁷ MM: 336.

⁵⁸⁸ *Ibid.*: 341.

⁵⁸⁹ *Ibid.*: 351.

Para explicar esto, DyG nos retrotraen a la distinción molar-molecular y, sobre todo, a la idea según la cual las moléculas se formarían gracias a dos vínculos principales: los covalentes (cuando un electrón es compartido en el último nivel atómico) y los no covalentes (como en los vínculos “débiles” de los átomos de hidrógeno entre moléculas, es decir, cuando dependen de variaciones dispersas entre interacciones electromagnéticas). La vida como devenir incesante se nutre de los segundos enlaces, abre los agenciamientos, asegura nuevas consistencias entre heterogéneos⁵⁹⁰. Llegamos entonces a una de las definiciones más importantes para nuestra investigación.

Pues bien, si nos preguntamos "qué lugar ocupa la vida" en esa distinción, vemos sin duda que implica un incremento de consistencia, es decir, una plusvalía (plusvalía de desestratificación). Por ejemplo, implica un mayor número de conjuntos autoconsistentes, de procesos de consolidación, y les da una dimensión molar. La vida ya es desestratificante, puesto que su código no se distribuye en todo el estrato, sino que ocupa una línea genética eminentemente especializada. Sin embargo, la pregunta es casi contradictoria, puesto que, preguntar qué lugar ocupa la vida, equivale a tratarla como un estrato particular, que tiene su orden y surge en el orden, que tiene sus formas y sus sustancias. Y es cierto que la vida es las dos cosas a la vez: un sistema de estratificación particularmente complejo, y un conjunto de consistencia que trastoca los órdenes, las formas y las sustancias. Así, ya hemos visto cómo lo viviente efectuaba una transcodificación de los medios que puede ser considerada tanto constituyendo un estrato como efectuando causalidades invertidas y transversales de desestratificación. Por eso, la misma pregunta puede ser planteada cuando la vida ya no se contenta con mezclar medios, sino que agencia territorios.⁵⁹¹

La equivocidad principal de la vida quizás se resumiría técnicamente en las palabras anteriores. Ella no es un estrato sin ser desestratificante, siendo el organismo la pinza temporal de tal tensión. La vida, entonces, es la desestratificación de lo orgánico, que a su vez es la forma concreta que la vida adquiere en la Tierra. Pero no se trata de una verdadera equivocidad, pues ambos sentidos no cesan de oscilar. La univocidad que los reúne nos permitiría identificar la vida con el ser y nombrar esta ontología como vitalista. A partir de entonces, una definición de la vida como inorgánica adquiere todo su sentido, y el propio organismo puede afirmarse como una desviación de la vida. Desviación necesaria, deberíamos agregar, pero contingente. La ubicuidad de la vida sólo tiene sentido a partir de esta restricción que desacopla la fuerza vital de un estrato determinado, para mostrarse como potencia abstracta de desterritorialización absoluta, reaccionando sobre las (des)territorializaciones relativas. De la misma manera en que el vitalismo clásico se erigió contra el mecanicismo, este vitalismo inorgánico se erige contra las imágenes organicistas que limitan el modelo de la agencia vital. Podemos entonces decir que las investigaciones etológicas de Guattari han servido para dotar de

⁵⁹⁰ Se trata de las “uniones no localizables”, presentes tanto en AE (319) como en MM (339).

⁵⁹¹ MM: 340.

contenido el proyecto de una biofilosofía deleuziana, abortada en su etapa más temprana.

4.12 - El *Bacon* como ejemplo

Deleuze es como una función: Deleuze (x). Luego de la etapa monográfica, podría pensarse que emerge su filosofía en nombre propio. Pero ésta es tan breve que el posterior trabajo con Guattari nos deja sólo dos obras firmadas por su pluma: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*; obras cuya originalidad implica el convite de tan numerosas y heterogéneas fuentes, que su singularidad en modo alguno es solitaria. Y luego del “pasaje a la política” de *El Anti-Edipo*, *Kafka. Por una literatura menor* y *Mil Mesetas* (obras que por su parte ponen en práctica una amplia trans-disciplinarietà entre filosofía, arte y ciencia) el posterior periodo estético confirma que la filosofía deleuziana necesita siempre de un ejemplo empírico para desplegar su campo trascendental. En este sentido, *Francis Bacon. Lógica de la sensación* contiene, para nuestra investigación, uno de los ejemplos más concretos del vitalismo deleuziano. Pero, ¿se trata allí de pintura, de filosofía; de filosofía de la pintura? Se trata, siempre y en cada caso, de filosofía; pero los conceptos filosóficos se plantean en todos los dominios, enriquecidos según una concepción no exclusivista de la filosofía. ¿Qué buscamos entonces en el *Bacon*? Un ejemplo del procedimiento mediante el cual un cuerpo es capaz de alterar el organismo; tal sería, según creemos, la agencia que un vitalismo inorgánico presupone. Para ello no hace falta desplegar todos los conceptos estéticos que contextualizan aquella novedad que Deleuze ve en los cuadros del pintor irlandés. Sin embargo, debemos atenernos a sus particularidades para ver en este libro algo más que una ilustración o una metáfora, pues siempre podrá decirse que retratar la deformación de los cuerpos no equivale a aprehender su proceso de transformación natural. ¿No sería conveniente circunscribir nuestro estudio al dominio científico? Según hemos dicho, el recorrido de Deleuze parece alejarse de su origen biológico. Y cada vez que retorna a él, las tesis especulativas no producen una filosofía de la biología sin que esta se extienda a otros dominios. Como se habrá notado, la ambivalencia entre el arte y la vida es la matriz primordial que el vitalismo deleuziano jamás abandona.

Tomemos entonces los tres elementos pictóricos que animan el análisis del *Bacon*: la figura o el cuerpo; el color como estructura material y espacial; el lugar como límite, contorno o membrana donde se da el intercambio entre los otros dos elementos. En efecto, el libro comienza por la “pista” de los óvalos o prismas, a menudo señalados

por Bacon con una flecha, que relacionan figura y estructura a través de un paradójico aislamiento. Se tratará entonces de analizar un doble movimiento: de la estructura a la figura y de la figura a la estructura. En el primero, la estructura individualiza y resalta el contorno. Pero cuando el cuerpo se abalanza sobre el fondo, necesita huir a través de un agujero de la estructura. El círculo aislante vuelve como agujero corporal, revelando la carne en sus propias mallas y estructuras. Así, el contorno delimitante reacciona sobre el cuerpo, volviéndose contorno vivo de un cuerpo en devenir, pero sólo a fuerza de torcerse y gritar, contorno de una dimensión trascendental. El concepto de devenir-animal encuentra en las terriblemente bellas figuras de Bacon un escenario propicio, pues los trazos que todavía nos permiten reconocer esos cuerpos como “humanos” también empujan lo humano a una zona de indiscernibilidad respecto a su sustrato animal. Tras el peligro narrativo de la representación, la tensión pictórica toma el cuerpo prendido entre la estructura ósea y el material: la pieza de carne común al hombre y al animal⁵⁹². Esta confrontación entre carne y hueso es la que revela la “identidad de fondo”. Es allí, en la pieza de carne, donde figura y estructura se alcanzan, y las secciones y los agujeros de la carne comienzan a deshacerse de su funcionalidad orgánica. Lugar de paso, allí se dramatiza un complejo movimiento de sístole y diástole que conforma el ritmo vivo del cuadro⁵⁹³.

Los torsos, las piernas o los brazos de un Bacon nos conducen, por lo general, hacia otras zonas de un cuerpo disperso, donde adivinamos la acción de unas fuerzas que ningún organismo es capaz de soportar. Deleuze otorga una imagen de ciencia ficción: “Son como fuerzas que afronta en el cosmos un viajero transespacial inmóvil en su cápsula”⁵⁹⁴. Pero ello sería poca cosa si nos contentásemos con ver en los cuadros ilustraciones de algo que sucede en la vida. Justamente, lo real del Bacon como ejemplo vitalista se da en su singular manera de superar la figuración narrativa en pintura, y esta originalidad es la que persigue Deleuze llamándola, con Cézanne, Sensación: unidad donde sujeto y objeto ya no pueden distinguirse, pues se trata de una génesis conjunta de lo sintiente y lo sentido. Ella da a la experiencia de mirar un cuadro toda su realidad, especificando la acción concreta de la pintura sobre el sistema nervioso: “Siendo espectador, no experimento la sensación sino entrando en el cuadro, accediendo a la unidad de lo sintiente y lo sentido”⁵⁹⁵. La Sensación tiene una cara tendida al sujeto,

⁵⁹² FB: 32.

⁵⁹³ Decimos “complejo” porque la sístole posee sus propias diástoles y viceversa. Cfr. *Ibid.*: 40.

⁵⁹⁴ *Ibid.*: 65.

⁵⁹⁵ *Ibid.*: 42.

pues es recorrida por un “movimiento vital” del sistema nervioso⁵⁹⁶. Pero también tiene otra cara vuelta hacia el objeto, en tanto que la propia sensación *es* el hecho pictórico, el acontecimiento que “tiene lugar”. Entre ambas caras no hay más que una oscilación envolvente, un paso o un devenir. Por eso, en Bacon, la Figura es la relación de la forma sensible con la sensación, el camino real entre la estética y la neurología: fenomenología más-que-salvaje (pues *salvaje* es todavía un término de Merleau-Ponty que prioriza lo vivido frente a lo viviente) donde la experiencia se desfonda hacia sus condiciones ontológicas, sólo captables en el ritmo de la sensación que, por su parte, es el paso entre los niveles en los que se organiza un cuerpo. Vibrando sobre sus fibras, la sensación es capaz de modificar su soporte. Pero, ¿cómo? No por producir –valga la redundancia– una transformación de su forma, sino por el carácter sintético que otorga su inherente movimiento⁵⁹⁷. Este punto es tan complejo como central, por lo que habremos de atenernos a las palabras de Deleuze.

Cada cuadro y cada Figura son una secuencia movediza o una serie (...). Cada sensación se da en diversos niveles, es de diferentes órdenes o está en varios dominios. De tal modo que no existen *unas cuantas* sensaciones de diferentes órdenes, sino diferentes órdenes de una única y la misma sensación. Pertenece a la sensación el desarrollar una diferencia constitutiva de nivel, una pluralidad de dominios constituyentes (...). Es momento de preguntarse de dónde viene este carácter sintético por el que cada sensación material tiene muchos niveles, muchos órdenes o dominios. ¿Qué son estos niveles y qué es lo que produce su unidad sintiente y sentida?⁵⁹⁸

La “unidad material sintética” no depende del objeto representado pues, por principio, la Figura se opone a la figuración narrativa. La violencia de la sensación no depende de lo representado, sino de su efecto directo sobre el sistema nervioso⁵⁹⁹. Tampoco se trata de sentimientos ambivalentes, ni es el nivel de la sensación una detención de su movimiento (aunque esta hipótesis es, según Deleuze, más interesante, pues la sensación es esencialmente una vibración, una onda). Es el propio movimiento (de los cuadros, por ejemplo) el que se explica por la elasticidad de la sensación que le reparte su espacio y su tiempo, no al revés⁶⁰⁰.

Habría aún otra hipótesis, más "fenomenológica". Los niveles de sensación serían verdaderamente dominios sensibles remitiendo a los diferentes órganos de los sentidos; pero justamente cada nivel, cada dominio, tendría una manera de remitir a los otros, independientemente del objeto común representado. Entre un color, un sabor, un tacto, un olor, un ruido, un peso, habría una comunicación existencial que constituiría el momento «*páthico*» (no representativo) de *la* sensación. (...) Pertenería a la pintura hacer ver una especie de unidad original de los sentidos, y hacer aparecer visualmente una Figura multisensible. Pero esta operación no es posible más que si la sensación de tal o cual dominio (aquí, la sensación visual) está tomada directamente sobre una potencia vital que desborda todos los dominios y los

⁵⁹⁶ Lo que constituye la “realidad instintiva” como paso entre sensaciones. Cfr.: *Ibid.*: 25.

⁵⁹⁷ *Ibid.*: 43-44.

⁵⁹⁸ *Ibid.*: 44.

⁵⁹⁹ *Ibid.*: 45.

⁶⁰⁰ *Ibid.*: 47.

atraviesa. Esta potencia es el Ritmo, más profundo que la visión, la audición, etc. Y el ritmo aparece como música cuando carga el nivel auditivo, como pintura cuando carga el nivel visual. (...) Lo último es, entonces, la relación del ritmo con la sensación, que pone en cada sensación los niveles y los dominios por los cuales pasa. Y ese ritmo recorre un cuadro como recorre una música. Es diástole-sístole (...).⁶⁰¹

Una sensación recorre diferentes niveles: desde lo más profundo del bosque hasta la fibra de mi sistema nervioso, e incluso a través de distintos dominios sensitivos dentro de él. Es un mismo ritmo lo que sintetiza lo visible, lo audible, lo sensible; de modo que el artista que lo revela toca la inorgánica “potencia vital”. Allí experimenta el cuerpo el límite de lo vivido, revelando que bajo su organización persiste lo analógico: la oscilación de una onda cuyo vaivén traza en él niveles, según los encuentros del cuerpo con otras fuerzas que interfieren o resuenan con su propia potencia. En este movimiento anadiomeno de sístole y diástole se confunden “el mundo que me atrapa cerrándose sobre mí, el yo que se abre al mundo, y que el propio yo abre”⁶⁰². Mediante el manejo del ritmo sensible, Bacon revela la acción de las fuerzas invisibles sobre el cuerpo, procediendo a una sinestesia donde aún las imágenes más terribles para el cerebro vivifican la experiencia, siempre y cuando muestren un posible camino para la vida. La “unidad rítmica de los sentidos”, entonces, sólo puede encontrarse más allá del organismo, donde el ritmo se sumerge en el caos. Materia del cuerpo sin órganos (CsO), la sensación es intensiva porque es correlativa a la caída energética con la que la intensidad se despliega. La realidad primordial de la sensación no depende de un órgano sensible, sino de una onda que traza en el cuerpo umbrales o niveles⁶⁰³. Así se forma la inquietud de un cuerpo que oscila entre los límites de su potencia, según el encuentro con fuerzas exteriores; sus órganos están determinados por este encuentro, pero el encuentro les otorga un carácter provisional que depende de la relación entre el paso de la onda y la acción de la fuerza⁶⁰⁴. Entramos en la profundidad del CsO para descubrir que éste puede poseer órganos pero desmentir la organización. Primero, definiéndose por un “órgano indeterminado” o, más bien, arrastrando un determinado órgano hacia una zona de indeterminación donde afloran las huellas de la sinestesia. Más allá, dice Deleuze, el CsO se define por la “presencia temporal y provisional de órganos determinados”⁶⁰⁵; toda una forma de hacer rotar la organización del cuerpo e introducir la variación temporal como potencia disruptiva. La secuencia sería la siguiente: en su realidad intensiva, el cuerpo es sin órganos; invistiendo un órgano sensible en

⁶⁰¹ *Ibid.*: 48-49.

⁶⁰² *Ibid.*: 49.

⁶⁰³ *Ibid.*: 51.

⁶⁰⁴ *Ibid.*: 53.

⁶⁰⁵ *Ibid.*: 54.

particular, la Sensación lo vuelve polivalente, afectando el plano de organización jerárquica y, en última instancia, transformando todos los órganos en temporales y transitorios: “Lo que en tal nivel es boca se convierte en ano en tal otro, o en el mismo nivel bajo la acción de otras fuerzas”⁶⁰⁶.

Ahora bien, la fuerza, como la intensidad, no es sensible en sí misma; más bien es ella quien da qué sentir. Es la sensación la que, volviéndose sobre sí –afectándose, hendiéndose, componiéndose– puede volverse sensible a nuevas fuerzas. Resulta interesante notar que, cuando Deleuze analiza los trípticos de Bacon, lo que resurge es el esquema de la individuación de *Diferencia y repetición*. Si les asigna un sitio privilegiado, es porque en ellos la vibración se excede y libera. Primero de la figura, cuya intensidad original revelaba trazando los niveles de sensación y pasando de uno a otro. Luego de la figura acoplada, que revelaba una sensación independiente de los niveles del cuerpo, producida por resonancia entre sensaciones-figura. “Con el tríptico, finalmente –dice Deleuze– el ritmo toma una amplitud extraordinaria, en un movimiento forzado que le da autonomía, y alumbró en nosotros la impresión de Tiempo: los límites de la sensación se desbordan, se exceden en todas direcciones”⁶⁰⁷.

Se trata de poner en jaque los *clisés*; de aislarlos hasta la desesperación, para que brote la unidad sensible subyacente a toda representación. En esto, la tarea de la pintura no es meramente indicativa, y es sin metáforas que se dice que ella nos pone ojos por todos lados. Por eso, de la pintura ha de decirse que transforma el ojo en órgano polivalente, y que tal transformación acarrea serias consecuencias organizativas. Postulado este dominio, Deleuze se focalizará en la manera en que Bacon deshace y rehace la relación entre el ojo y la mano.

Resumiendo, el arte griego había impuesto un contorno táctil al espacio visual, generando lo que Deleuze llama representación orgánica. La vía del arte abstracto liberaba un puro espacio óptico, pero reduciendo la mano al código digital. El expresionismo abstracto, por su parte, liberaba la mano mediante sus líneas inorgánicas; pero supeditaba a ellas la función óptica a riesgo de embadurnar todo el cuadro de una confusión inabarcable. El camino de Bacon no es ni uno ni el otro, y quizás interesa a Deleuze porque mantiene un mínimo de referencias orgánicas como condición para mostrar la posibilidad de su intensa deformación. Un diagrama que procede por trazos manuales libres, pero que no cesan de ser limpiados y barridos por la estructura colorante que anima el fondo –demasiado cercano– de la figura. Si Deleuze retrotrae

⁶⁰⁶ *Ibid.*: 55.

⁶⁰⁷ *Ibid.*: 77-78.

esta vía a Egipto, es porque la amenaza del fondo restaura un espacio háptico, donde el ojo toca la cercanía de sus figuras. El doble movimiento se revela entonces como analógico, modulación de la línea y el color que no se somete a un código, pero tampoco es ajeno a la posibilidad de alterarlo, en una ida y vuelta a través del contorno.

Ya Canguilhem resaltaba la importancia de las vicariedades orgánicas para una perspectiva vitalista⁶⁰⁸. Un órgano se pone a suplir a otro a su manera; el organismo todo se reacomoda, flexible, frente a los escollos de la organización. El diagrama analógico, como la vida, impone “zonas de indiscernibilidad” entre formas, abriendo el organismo al cuerpo de fuerzas que lo subtiende, forzando así la deformación⁶⁰⁹. La agencia vitalista por antonomasia es la de captar fuerzas, volver sensible lo insensible, allí donde lo vivible alcanza su límite pero también excede su potencia. Pero no es probable que, frente a tales deformaciones, sea como organismos que vayamos a sobrevivir. Como individuos, no obstante, quizás podamos crear las condiciones que modifiquen nuestro registro afectivo. Una agencia individual cede su lugar a una agencia generalizada, propia de los materiales intensos de la afectividad, comunes al arte y a la naturaleza.

⁶⁰⁸ Canguilhem, 1976: 136; 2004: 57.

⁶⁰⁹ FB: 160.

Capítulo 5: Conclusión

5.1 - Características singulares del vitalismo deleuziano: lo anadiomeno y el punto inmaterial

El vitalismo deleuziano se caracteriza por afirmar la ubicuidad de la vida, es decir, llama Vida a su particular concepción del ser. Sin embargo, éste también afirma que la vida orgánica en la tierra es solo un estrato de una vida inorgánica de pura potencia. En este sentido, la vida siempre está prendida en esta tensión entre un sentido unívoco que excede toda particularidad, y una diseminación de sentidos potencialmente equívocos, en tanto cada uno puede concebir la vida a su manera.

Para abordar en concreto esta tensión, nuestra investigación se valió principalmente de dos tropos. Por un lado, la afirmación de un doble movimiento, un movimiento retrógrado o de vaivén, que llamamos anadiomeno, para caracterizar el suelo ontológico de la teoría de la inmanencia deleuziana. Por otro, insistimos en el punto virtual del acontecimiento, la parte que se sustrae a su propia efectuación. El primero nos da una imagen material del mundo deleuziano; el segundo es propiamente inmaterial. ¿Hay reunión posible para ambos aspectos?

El vitalismo inorgánico postula una Vida que engendra el ser, pues ella se entiende como potencia de diferenciación; como diferencia y repetición. Pero también es cierto que la materia es más compleja que la vida⁶¹⁰, de donde la necesidad de diferenciar Vida como potencia y vida como estrato orgánico. En concreto, el vitalismo inorgánico es un problema de lo vivo en tanto orgánico. Conciérne a su situación y a las posibilidades de superarla. Es en este sentido que el vitalismo señala un problema ontológico que anima toda la filosofía de Deleuze, pero también instancia lo más concreto de sus consecuencias éticas. En definitiva, el vitalismo puede ser entendido como esta relación con la propia vida que excede toda particularidad, todo accidente. Ser digno del propio acontecimiento, encontrar en sí –en la propia vida– las fuerzas para resistir⁶¹¹ la barbarie del mundo, su malicia e insoportable estupidez, son formulaciones prácticas que, a nuestro parecer, instancian este recurrente problema de la univocidad y

⁶¹⁰ Deleuze, 1978.

⁶¹¹ Respecto a Leibniz, Deleuze dice que “es el vitalismo el que lo saca del espiritualismo” (EF: 355) y este vitalismo se expresa en la máxima que llama a ser dignos del propio acontecimiento. Cfr. EF: 349-350.

la equivocidad vital, donde la vida nunca se agota en sus productos, pero tampoco existe allende ellos.

En nuestro análisis, nos hemos visto una y otra vez frente al problema de la subjetividad. También el último texto de Deleuze, *La inmanencia: una vida...*, es un texto sobre la subjetividad: el campo trascendental por el que inquiera se distingue de la experiencia, pero también *da* la experiencia y la constituye. Ello nos arroja el problema de la *gran diferencia* entre los virtuales que definen la inmanencia y las formas posibles que los actualizan y los vuelven trascendentes. Si la inmanencia es en sí misma *una vida*, si no reenvía a un objeto ni pertenece a un sujeto, si sólo es el paso de una sensación a otra como cantidad virtual, ¿cómo ponderar esta *gran diferencia*? Apresurado sería plantear un dualismo, pero la distancia entre ambos nos impele a buscar una medida de su potencia del diferir, algo que solo podrá ser perseguido en investigaciones ulteriores.

Por lo pronto, corremos el riesgo de decepcionar al decir que, en definitiva, el vitalismo deleuziano se define por la ética de una vida inmanente, donde *una vida* es una y todas las vidas. Pues, ¿aporta algo esta distinción a la tarea ética? Puede que la estupidez más intempestiva se nos presente hoy en la herencia del problema moderno. Si no sabemos siquiera cómo movemos un brazo, menos aún sabremos qué es la vida, cómo crear afectos o resistir al presente para vivir mejor. No obstante este saber del que constantemente se nos separa, y que constantemente tenemos que recrear, afirmar una agencia vital implica decir que todavía hay lugar para nuestras decisiones, implica afirmar las consecuencias materiales de nuestras elecciones, como en una jurisprudencia vital capaz de transformar la vida que nos define. En esta tarea, es claro que Deleuze no es dueño de la última palabra.

5.2 - Hacia una vida unívoca

Entre la polivalencia de sentidos que la noción de vida es capaz de adquirir, parecería posible dar con una transversal emparentada con la experiencia más común y las abstracciones más remotas; una experiencia en sí misma identificada con la vida: inmediata e inmanente, y sin embargo carente de atributos formales. Si resulta difícil negar que existe una hegemonía científica del concepto de vida, es decir, una comprensión que, definiéndola a base de procesos físico-químicos, ejerce un poder normativo sobre otros sentidos posibles, es también cierto que existe un reverso banal

de esta especialización técnica, evidente en expresiones como “el sentido de la vida”, “calidad de vida”, “así es la vida”, “esto es vida”, etc. Para el funcionamiento de estas expresiones no parece necesario contar con una definición precisa. El caso de las ciencias es incluso similar, pues su amplio espectro disciplinar no precisa de una definición de vida para desplegar sus técnicas de investigación⁶¹². Creemos así que en su propia indeterminación, en su carácter quizás inabarcable, la vida despliega una extraña univocidad de sentido: nadie sabe qué es la vida, pero todos sabemos, de alguna manera, qué es la vida. Allí donde la pregunta emerge, la relación entre univocidad y equivocidad se despliega; si nada impide un determinado contenido para este concepto, es en su misma indeterminación que la pregunta remite a la posibilidad y a las condiciones mismas del preguntar. Este cruce en el que equivocidad y univocidad se intersecan, esta diseminación de sentidos heterogéneos que puebla el inabarcable campo del “sentido de la vida”, constituye el momento de nuestro presente viviente. Es en la misma ignorancia del pensamiento respecto a la vida, o en el borde mismo en el que se juega la posibilidad de tal concepto, que se invierte la dirección de una pesquisa que encontraría fuera de sí aquello que busca. En la vida como concepto unívoco, pero todavía indeterminado, se conjuga lo inmediato, lo inmenso y lo inmanente. Así, el intento por apresar aquello que la vida *es* nos instala donde ya estábamos, en el hecho de estar vivos, tal como sucede en la intuición de una respuesta infinitamente mayor a la pregunta que la inquiere. La equivocidad fundamental del concepto de vida, es decir, el hecho de ser producto de un viviente determinado, cuya parcialidad está sujeta a la quimera fundamental que la criatura proyecta en la creación, forma a su vez un suelo unívoco donde el esfuerzo mismo por definir la vida coincide con los poderes del viviente para experimentar, conocer y coincidir con aquello mismo que lo constituye y lo anima. Son los vivientes humanos quienes forjan y se valen de una noción de vida, pero a condición de rendirse ante el irredimible hecho según el cual es la vida quien forja los vivientes de antemano. ¿No es acaso la experiencia de estar vivos la que nos permite esgrimir la idea de una Vida de la que participamos, pero que también nos excede?

Es cierto que la filosofía encuentra en la noción de vida un peligroso clisé, como cuando se pregunta por el “sentido de la vida”, dando por supuesto que tal sentido existe y está dado en el pensamiento; o como cuando cualquier preferencia o gusto cotidiano es enunciado como una “filosofía de vida”. Todo estudiante habrá experimentado la

⁶¹² Jacob, 1999: 279.

necesidad de abandonar la abstracción de estas preguntas iniciáticas para dotar de contenido concreto a sus estudios. Sin embargo, no podemos sino seguir a Bergson cuando dice que:

Aquello que perturba, angustia o apasiona a la mayor parte de los hombres, no es siempre lo que ocupa el lugar primero en las especulaciones de los metafísicos. ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿A dónde vamos? He aquí las cuestiones vitales, que abordaríamos inmediatamente, si filosofásemos sin pasar por los sistemas.⁶¹³

Nuestra pretensión no ha sido la de evadir los sistemas. Pero nos aferramos al hecho de que “vida” parece siempre significar algo de difícil determinación pero privilegiado acceso. Determinable desde dentro, es cierto, en tanto se confunde con la experiencia del viviente; o bien desde fuera, según los estudios de la ciencia; o incluso pragmáticamente determinable, como en los debates éticos y políticos que se valen de esta noción e intentan delimitarla. Sin embargo, antes de remitir a un contenido concreto, el uso más descuidado de la noción parece arrastrarnos con velocidad al inestable suelo de una experiencia que se confunde con la capacidad misma de sentir y pensar, con la imposibilidad de dar una respuesta concreta a la pregunta por su contenido. “La vida”, en su sentido más vulgar, vendría a acompañar aquellas características que de inmediato atribuimos al vivir: no hay experiencia de la vida sin que se conceda a la vida misma una potencial sensibilidad, y lo mismo sucede con las demás facultades que gozamos. Es quizás por ello que la polivalencia de sentidos heterogéneos –e incluso equívocos– no anulan la pregunta por la medida común entre la vida y el pensamiento. Se diría, más bien, que estas divergencias pronuncian la urgencia de un pensamiento vital; y que los más diversos discursos –vulgares, epistemológicos o políticos– apuntan, explícita o veladamente, hacia la necesidad de una ontología de la vida.

5.3 - Proyecciones. Entre la ética y la estética

A partir de nuestro análisis, creemos haber enfrentado, una y otra vez, el hecho según el cual todo pensamiento de la inmanencia necesita darse el movimiento que lo anima. En este sentido, antes que un argumento sólido, buscamos las fuentes de un estilo. Tal como alguien garabatea una firma, la singularidad del estilo es la de un movimiento. *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam*. Citando a Malamud, Deleuze compara la *Ética* a una escoba de brujas, o a un viento que empuja

⁶¹³ Bergson 1945: 15-16.

por la espalda⁶¹⁴. Pero en lugar de concebirla como una fuerza motriz, cabría también decir que la inmanencia es una fuerza sustractiva: puede hendir las cosas además de componerlas. La *Ética* es una alfombra mágica, pero el comienzo de la *Ética* nos arranca la alfombra bajo los pies; nos arroja allí donde ya estábamos, flotando en nuestra propia impasividad, revelándola asimismo como ficticia. ¿Nos devuelve a la vida que somos, ignorando lo que la vida es? Si, para Deleuze, la ética es el modo de llegar lo más rápidamente posible a la ontología⁶¹⁵, debemos decir que la conciencia siempre llega tarde a donde ya estaba.

Respecto a esta vuelta sobre sí, creemos que los comentaristas de Deleuze no han señalado lo suficiente la importancia de los términos que comienzan con el prefijo *in*, pues no es difícil notar que ellos verdaderamente pueblan su filosofía: Inmanencia, inorgánico, intensidad, infinito, involución, invaginación, individuación, intuición, *intermezzo*, invariancia, inclusión, inmaterial, incorporeal, intempestivo, instinto, institución, impersonal, imposible, inactual... La lista está evidentemente abierta, se trata de inventarla. Lejos de señalar una dualidad, el prefijo marca un pliegue; un retorno que vivifica en lo más concreto una *causa sui* impersonal y afectiva con la que quisiéramos nombrar la vida misma, frente a la manía por confundir los opuestos con las separaciones. También nosotros emergemos *de* nosotros mismos, *a* nosotros y *en* nosotros; y el movimiento introspectivo sobre los afectos no es otra cosa que el impulso que tomamos para volver a salir hacia el mundo. Es el sujeto quien adviene al punto de vista; y por eso puede decirse que el hombre no es más que una prehensión cerebral, pues es el pensamiento quien constituye al pensador⁶¹⁶.

Cuando analizamos los tipos de agencia vitalista, las fuerzas, las figuras y los movimientos del territorio bastaban para superar los sujetos constituidos. Pero, a su vez, personajes como Butler y Bateson no cesaban de manifestar, con sus panpsiquismos maquinistas, la necesidad de postular otros centros de agencia. Después de todo, ¿quién aprende en una ética del devenir, quién es el sujeto de la evolución? Sucede que, al deducir las condiciones de la existencia de los objetos macroscópicos de la experiencia, cualquier realismo se pierde en una tendencia substancialista⁶¹⁷, sin hacer emerger la posibilidad de una apertura estética que cierre la escisión kantiana entre las formas de la experiencia y el arte como experimentación. Ante todo, el llamado deleuziano a

⁶¹⁴ Cfr. el epígrafe de SFP.

⁶¹⁵ MS: 38.

⁶¹⁶ Alliez, 1993: 67.

⁶¹⁷ *Ibid.*

involucionar constituye una singularidad a la que debemos atender. Hemos utilizado *¿Qué es la filosofía?* sólo para justificar la subjetividad molecular. Pero ella nos obliga a pensar una liberación de los perceptos, afectos y conceptos en su exceso respecto a los sujetos. Y la geometría perspectivista, que el libro sobre Leibniz despliega, permite la conjunción del movimiento anadiomeno y del punto inmaterial, que en su relación al sujeto recibe el nombre de *injeta*.

Deleuze nos propondría, entonces, una alianza vitalista entre Leibniz y Spinoza: hacer del perspectivismo una ética pluralista que plantee el problema de la creación de eventos virtuales frente al clamor de la actualidad. En tanto inorgánica y desestratificada, la vida nunca es una pertenencia privada del organismo, aún si diferentes poderes buscan cercenarla. Para seleccionar y organizar nuestra vida en común; para devenir activos, crear y resistir, debemos tentar acontecimientos venideros mediante la selección de sus signos. Se trata de una fe en este mundo con la que la filosofía recorre el camino inverso al de la ciencia, *contraefectuando* el movimiento de lo virtual a lo actual. Pero una fe reconfirmada por el triunfo del caso sobre la ley.

A menudo, Deleuze menciona la simpleza del poder de afección de la garrapata, pero –siempre y cada vez– necesita del inmenso e infinito bosque oscuro para diferenciarla. Los signos constituyen mundos en tanto dura el evento que los hace resonar, pero en sí mismos son señales que fulguran entre reinos invisibles. Así, de derecho, el acontecimiento es el enlazador de mundos; aquello que, sustrayéndose a la efectuación del mundo, lanza y relanza los signos. El vitalismo, entonces, debería ser tanto una evaluación de signos vitales según el criterio de lo unívoco/equívoco, como un esfuerzo por horadar y enlazar los mundos. Un esfuerzo, como en Spinoza, por “salir del mundo de los signos”⁶¹⁸ hacia un horizonte de univocidad que sólo puede trazarse en su equívoca diseminación: vida unívoca para un vitalismo de lo equívoco. En este sentido, puede que no haya respuesta final a la pregunta por el modo en que la vida es capaz modificar el registro afectivo de unos vivientes, pues no hay respuesta que no sea ya un modo, una tentativa. Sin embargo, a partir de lo expuesto, podemos decir que no son los sujetos (organismos, grupos, colonias, etc.) quienes crean nuevos afectos, sino los afectos quienes, según una lógica propia, crean las condiciones para la emergencia de nuevos sujetos. Los afectos no están después de la individuación; como variaciones intensivas, son su condición transindividual.

⁶¹⁸ MS: 293.

Pero nunca terminaremos de hacer el movimiento a partir de instantes. ¿Qué hacer con los muebles del deleuzismo, las dualidades que siempre restan? ¿Cómo no insistir en que también los sujetos seleccionan afectos, en que lo molar es tan real como lo molecular, que sin el alma no habría subjetividad? ¿Cómo concederle primacía ontológica y axiológica al lado de la duración si, después de todo, siempre es necesario señalar el contrapunto del que se diferencia a fuerza de compartir una naturaleza? Sucede que los virtuales y las formas no *comunican* de la misma manera, dice Deleuze⁶¹⁹. Y quizás la pregunta ética sea *a priori* idiota si busca crear virtuales con formas. Pero las soluciones a un planteo idiota nunca están en el plano en el que se buscan. La torsión deleuziana se encontraría, según creemos, en la imposible coexistencia entre actuar y ser; pues la fuerza vital no es, pero actúa, postulando entonces un haber [*avoir*] más profundo que el ser⁶²⁰, un ser material que solo emerge calificado desde un punto de vista inmaterial. Es paradójico que el problema del *injetto* o punto infinitesimal sea necesario para una liberación de la subjetividad respecto al sujeto. Pero pensar la vida *en* nosotros es de alguna manera tocar el punto en que la vida no sólo nos excede –como el universo entero– sino también nos *incede*, haciéndonos brotar de una fuente inmanente donde producto y productor se confunden.

Es verdad que la vida reclama una ontología del devenir, pues el objeto de las ciencias de la vida es una realidad histórica y contingente, en constante cambio. Por ello mismo, si la vida es devenir, la irrupción del devenir en la historia requiere un modelo epistemológico no lineal. Según creemos, este modelo anima las reconstrucciones históricas de Deleuze a través del concepto de umbral; la idea según la cual conceptos y problemas son traficados a través del tiempo y las disciplinas. Se habilita así un análisis histórico, pero no necesariamente cronológico, de una interdisciplinariedad irrenunciable, sin que ello implique confundir la especificidad de las disciplinas.

Pero la vida reclama siempre un esfuerzo más, aun si es un esfuerzo por soltar toda determinación. En definitiva, el vitalismo como doctrina no puede ser encerrado en la filosofía más que a la fuerza, pues constituye un devenir-biología de la filosofía, un devenir-filosofía de la biología, un devenir ético de la política, un devenir-político de la etología. El vitalismo desborda y arrastra al pensamiento con un movimiento, el de la vida, cuya potencia escapa a cualquier clasificación.

⁶¹⁹ En Giorgi & Rodríguez, 2007: 40.

⁶²⁰ MM: 322.

Bibliografía

Obras de Deleuze utilizadas:

- (1972). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
(1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
(1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
(1990). *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos.
(1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Nueva York: Zone Books.
(1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
(1997). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Teorema.
(1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
(1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
(2002). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
(2004). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
(2004). *Spinoza. Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
(2005). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.
(2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
(2005). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.
(2009). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
(2009). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena.

Clases de Deleuze:

- (1978). *Conferencia sobre el mundo musical, IRCAM*. Webdeleuze. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=112&groupe=Conf%E9rences&langue=3>
(2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
(2006). *El Leibniz de Deleuze: Exasperación de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
(2007). *Pintura: el concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
(2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
(2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
(2009). *Cine I: Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus.
(2013). *El saber: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
(2014). *El poder: Curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.

Obras de Deleuze y Guattari:

- (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
(2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
(2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
(2005). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Compilaciones de Deleuze:

- (1955). *Instincts & institutions*. Paris: Hachette.
(2004). *Henri Bergson. Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.

Otras fuentes:

- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez*. Madrid: Gredos.
- (1983). *De Anima. Prólogo, traducción y notas de Alfredo Llanos*. Buenos Aires: Leviatán.
- Bergson, H. (1925). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Madrid: Francisco Beltrán.
- (1945). *La energía espiritual. Ensayos y conferencias*. Montevideo: Claudio García & Cia.
- (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Bernard, C. (1944). *Introducción al estudio de la medicina experimental*. Buenos Aires: Emecé.
- Butler, S. (1814). *Evolution, old & new; or, The theories of Buffon, Dr. Erasmus Darwin and Lamarck, as compared with that of Charles Darwin*. Inglaterra: New York, E. P. Dutton & Company.
- (1863). *Darwin Among the Machines*. Christchurch, New Zealand. Recuperado de: <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-ButFir-t1-g1-t1-g1-t4-body.html>
- (1982). *Erewhon o allende las montañas*. Barcelona: Bruguera.
- (2013). *Vida y hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*. Buenos Aires: Cactus.
- Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- (1986). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005). *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Darwin, C. (1859). *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: John Murray.
- Descartes, R. (2011). *Obras*. Madrid: Gredos.
- Dumas, Ch. L. (1800). *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*. Paris: Imprimerie de Crapelet.
- Foucault, M. (1985). 'La vie: l'expérience et la science', en *Revue de métaphysique et de morale, 90e année, no 1: Canguilhem*, janvier-mars, pp. 3-14.
- (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
- (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- (2007). *Sesenta y cinco sueños de Franz Kafka*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (2005). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Kant, E. (2006). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Leibniz, G. W. (1981). *Discurso de metafísica. Introducción, traducción y notas de Julián Marías*. Madrid: Alianza.
- (1982). *Escritos filosóficos editados por Ezequiel de Olaso*. Buenos Aires: Charcas.

- (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- (2005). *La monadología*. Buenos Aires: Quadrata.
- Lorain, M. P. (1862). *Abrégé du dictionnaire de l'Académie Française*. Paris: Institut de France.
- Proust, M. (2006). *Por el camino de Swann*. Buenos Aires: C.S.
- (2007). *A la sombra de las muchachas en flor*. España: Losada.
- Prunelle, C-V-G. (1814). *Eloge funèbre de Charles-Louis Dumas, prononcé dans l'assemblée publique de la Faculté de médecine de Montpellier, le 14 décembre 1813*. Montpellier: Chez J. Martel ainé.
- Simondon, G. (2009). *La individuación*. Buenos Aires: Cactus y La Cebra.
- Spinoza, B. (2004). *Ética*. Madrid: Alianza.
- (2005). *Tratado político*. Buenos Aires: Quadrata.
- (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.
- (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Colihue.
- (2008). *Tratado Teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Verlaine, L. (1932). 'L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères', en *Comportement des Invertébrés, L'anne psychologique, vol. 33*, pp. 311-327.
- Whitehead, A. N. (1947). *Aventuras de las ideas*. Barcelona: José Janés.

Comentadores y otras obras relevantes:

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2008). *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Alliez, E. (1993). *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: Cerf.
- (2002). 'Sobre el bergsonismo de Deleuze', en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Cali: Revista "Sé Cauto".
- Althusser, L. (1993). *The future lasts forever. A memoir*. Nueva York: The New York Press.
- Antonelli, M. (2015). 'Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo', en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nro. 46, La Plata. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFYTPn46a01>
- Ansell-Pearson, K. (1999). *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*. Londres: Routledge.
- Badiou, A. (2002). *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- (2006). *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*. Eikasía. Revista de Filosofía.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (2006). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benton, E. (1974). 'Vitalism in Nineteenth-Century Scientific Thought: A Typology and Reassessment', en *Studies in the History and Philosophy of Science* 5, pp. 17-48.
- Bernhardt, J. (1976). 'Química y biología en el siglo XIX', en Chatelet, F. (ed.). *Historia de la filosofía: ideas, doctrinas*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 363-416.
- Bitbol, M. & Gayon, J. (2015). *L'épistémologie française, 1830-1970*. Paris: Éditions Matériologiques.
- Bogue, R. (2009). 'Raymond Ruyer', en Roff, J & Jones, G. (eds.) *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

- Bos, A. P. (2003). *The soul and its instrumental body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden: Brill.
- (2010). 'Aristotle on the differences between plants, animals, and human beings and on the elements as instruments of the soul (De Anima 2.4.415b18)', en *The Review of Metaphysics*, Vol. 63, No. 4, pp. 821-841.
- Bouaniche, A. (2010). *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket / La découverte.
- Braunstein, J. F. (2000). 'Canguilhem avant Canguilhem/Canguilhem prior to Canguilhem', en *Revue d'histoire des sciences*, tome 53, n°1, pp. 9-26.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: State University of New York Press.
- Buydens, M. (2005). *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- Cangi, A. (2011). *Deleuze: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Caygill, H. (1997). 'The Topology of Selection: The Limits of Deleuze's Biophilosophy', en Ansell Pearson, K. (ed.), *Deleuze and philosophy. The Difference Engineer*. Londres: Routledge.
- Charlton, N. G. (2008). *Understanding Gregory Bateson: mind, beauty and the sacred earth*. Albany: State University of New York Press.
- Cherniavsky, A. (2011). 'Coordenadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze'. en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año 11, (9), pp. 217-225.
- (2014). *¿Un Edipo hercúleo e inocente? El psicoanálisis y El anti-Edipo*. Buenos Aires: Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Clough, P. & Halley, J. (eds.) (2007). *The affective turn. Theorizing the social*. Londres: Duke University Press.
- Cohen, S. M. (2016). 'Aristotle's Metaphysics', en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/aristotle-metaphysics>.
- Colebrook, C. (2010). *Deleuze and the meaning of life*. Londres: Continuum.
- Cragolini, M. B. (2009). 'Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal', en *Estudios Nietzsche - Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche. Nro. 9*.
- Dawkins, R. (1988). *The Blind Watchmaker*. Londres: Penguin.
- DeLanda, M. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Nueva York: Continuum.
- (2012). 'Deleuze, mathematics, and realist ontology', en Smith & Somers-Hall (eds.). *The Cambridge companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dereclenne, E. (2016). 'Penser l'essence de la vie: le matérialisme comme question et comme préalable chez Simondon', en *Appareil 2016*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord. Recuperado de: <http://appareil.revues.org/2214>
- Dosse, F. (2009) *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Duchesneau, F. (2012). 'La relación organismo-mecanismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl', en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LI (129-131), pp. 187-197.
- Emmeche, C., S. Koppe & F. Stjernfelt (1997). 'Explaining Emergence: Towards an Ontology of Levels', en *Journal for General Philosophy of Science* 28: 83–119.
- Eribon, D. (1995). 'Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze'. Entretien, en *Le Nouvel Observateur*. 16–22 novembre: 114-115.
- Espósito, R. (2007). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder.

- (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fagot-Largeault, A. (2009). ‘The Legend of Philosophy’s Striptease: Trends in Philosophy of Science’, en Gayon, J. & Brenner, A (eds.). *French studies in the philosophy of science. Contemporary Research in France*. Springer.
- (2010). *Médecine et philosophie*. Paris: PUF.
- Gayon J. & Bitbol, M. (2015). *L’épistémologie française, 1830-1970*. Paris: Éditions Matériologiques.
- Ghiselin, M. T. (1997). *Metaphysics and the Origin of the species*. Nueva York: State University of New York Press.
- Giorgi, G. & Rodríguez, F. (comps.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2002). *The structure of evolutionary theory*. Belknap.
- Greco, M. (2005). ‘On the vitality of vitalism’, en *Theory, Culture & Society*. Vol. 22(1), pp. 15-27.
- Guénon, R. (1992). *Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science*. Bartlow: Quinta Essentia.
- Hansen, M. (2000). *Becoming as Creative Involution?: Contextualizing Deleuze and Guattari’s Biophilosophy*. Princeton: Princeton University.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. (1993). *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minnesota: UCL Press.
- Hughes, J. (2009). *Deleuze’s “Difference and repetition”: a readers guide*. Trowbridge: Continuum.
- Hui, J., Cashman, T. & Deacon, T. (2008). ‘Bateson’s Method: Double Description. What is It? How Does It Work? What Do We Learn?’, en Hoffmeyer, J. (ed.). *A Legacy for Living Systems: Gregory Bateson as Precursor to Biosemiotics*. Holanda: Springer.
- Hull, D. L. (1981). ‘Reduction and Genetics’, en *The Journal of Medicine and Biology* 6, pp. 125-140.
- Huxley, A. (1959). ‘D. H. Lawrence’, en *Collected essays*. Nueva York: Bantam Classics, pp. 115-129.
- Huxley, J. (1946). *Evolución: síntesis moderna*. Buenos Aires: Losada.
- (1949). *Ensayos de un biólogo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets.
- Janvier, A. (2011). ‘Entre Deleuze et Canguilhem: philosophie critique, vitalisme et problème de la pensée’, en *doisfontos*, vol. 8, n. 2, Curitiba, São Carlos, pp. 57-82.
- Kerslake, C. (2007). *Deleuze and the unconscious*. Nueva York: Continuum.
- (2010). ‘Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire’, en De Bolle, L. (ed.), *Deleuze and psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press.
- Klever, W. (2002). *Spinoza’s principle. The history of the 17th century critique of the cartesian hypothesis about inertia as a property of matter*. Vrijstad: DocVision.
- Koyré, A. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- (2000). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Lapoujade, D. (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. Buenos Aires: Cactus.
- Lash, S. (2006). ‘Life (vitalism)’, en *Theory, Culture & Society* 23: 323-329. Londres: SAGE.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lecourt, D. (1975). *Marxism and epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*.

- Londres: NLB.
- Lenoir, T. (1982). *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Dordrecht: D. Reidel.
- López, M. P. (2010). *Hacia la vida intensa: una historia de la sensibilidad vitalista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Machado, R. (2009). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Macherey, P. (1998). *In a materialist way*. Londres: Verso.
- (1998b). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF.
- Margulis, L. & Sagan, D. (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Barcelona: Debate.
- Marrati, P. (2008). 'La nouveauté de la vie', en *Rue Descartes 2008/1 n° 59*, pp. 32-41.
- Mayr, E. (2006). *Por qué es única la biología*. Buenos Aires: Katz.
- Mengue, P. (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Monod, J. (1971). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Barral.
- Montebello, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- Negri, A. & Hardt, M. (2005). *Multitud*. Debolsillo.
- Nerval, G. (s.f.). *Oeuvres*. Francia: Éditions eBooksFrance.
- Pardo, J. L. (1992). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Colombia: Cincel.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pérez Quintana, A. (2006). 'Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias física y metafísica en Leibniz', en *Revista Laguna 18*, pp. 11-34.
- Pichot, A. (1993). *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard.
- Porter, R. (ed.) (2008). *The Cambridge history of science. Volume 4. The eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pósleman, C. (2016). *Deleuze. Filosofía de la Creación*. San Juan: EFU (pendiente de publicación).
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1984). *Order out of Chaos*. Londres: Flamingo.
- (1992). *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires: Alianza.
- Pross, A. (2012). *What is life? How chemistry becomes biology*. Reino Unido: Oxford.
- Protevi, J. (2012). 'Deleuze and life', en Smith & Somers-Hall (eds.). *The Cambridge companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabinow, P. (1989). *French modern. Norms and forms of the social environment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rabinow, P. (1998). 'French Enlightenment: truth and life', en *Economy and Society Volume 27 Numbers 2-3*, pp. 193-201.
- Rodero, S. (2014). *Biología y Metafísica en los albores de la Modernidad: mecanicismo y vitalismo en Leibniz*. Universidad de Salamanca / Universidad de Valladolid.
- Roth, X. (2013). 'Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927–1939)', en *Dialogue*, 52, pp. 625-647. Association canadienne de philosophie.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Serres, M. (1982). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF.
- Silbertin-Blanc, G. (2006). *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Lille: Université Charles de Gaulle Lille 3.
- Thacker, E. (2010). *After life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Inglaterra: Macmillan.
- Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Nueva York: Free

Press

- Waise, S., Amaral, M. T. & Alfonso-Goldfarb, A. M. (2011). 'Roots of French vitalism: Bordeau and Barthez, between Paris and Montpellier', en *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.18, n.3. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz.
- Winter, D. (2011). *Implosions' Grand Attractor Sacred Geometry & Coherent Emotion*. Assembled, Edited & Distributed from Daniel Winter's writing by Implosion Group. Soulinvitation.com
- Wolfe, C. T. & Huneman, P. (2010b). 'The concept of organism. Historical, Philosophical, Scientific Perspectives', en *History of Philosophy of the Life Sciences*, 32, pp. 147-154.
- Wolfe, C. T. (2004). 'La catégorie d' «organisme» dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme', en *Multitudes*, n°16. Assoc. Multitudes.
- (2010). 'Why was there no controversy over Life in the Scientific Revolution?', en Boantza & Dascal (eds.), *Controversies in the Scientific Revolution*. Amsterdam: John Benjamins.
- (2014). *The Return of Vitalism: Canguilhem and French Biophilosophy in the 1960s*. Sydney: University of Sydney.
- Zac, S. (1963). *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires: Atuel.