

VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2008.

Ni Leibniz, ni Hegel : Spinoza. (Un ariete de batalla contra la órgica representación).

Ferreyra, Julián y Soich, Matías.

Cita:

Ferreyra, Julián y Soich, Matías (2008). *Ni Leibniz, ni Hegel : Spinoza. (Un ariete de batalla contra la órgica representación)*. VII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-077/54>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

NI LEIBNIZ, NI HEGEL : SPINOZA. (UN ARIETE DE BATALLA CONTRA LA ÓRGICA REPRESENTACIÓN)

Julián Ferreyra y Matías Soich

Honestamente, no creo que haya habido un solo párrafo de *Diferencia y repetición* que no haya sido objeto de intenso debate en las reuniones periódicas de nuestro grupo de Investigación “Deleuze: ontología práctica”. Sea por lecturas enfrentadas o –lo que es lo más frecuente– por la resistencia de los integrantes del grupo a abandonar un párrafo sin haber alcanzado algún tipo de comprensión del mismo. Una comprensión que no sea del orden de la apariencia, sino que tranquilice el espíritu de quienes se interrogan por el texto. Honestamente, la profunda complejidad tanto del libro que estudiamos como de las cuestiones que él mismo aborda, lleva a que, muchas veces, sea la llegada de la fatiga, más que la de la comprensión, lo que nos hace pasar al párrafo siguiente. Sin embargo, la obsesión característica de las mentes que nos componen lleva a que los conceptos que han quedado oscuros retornen, como problema, como pregunta, una y otra vez.

No es de extrañar entonces que los conceptos centrales del libro, lejos de ser considerados como sobreentendidos, sean objeto de constante debate. ¿Qué quiere decir exactamente “diferencia”? ¿Qué quiere decir “repetición”? He aquí las preguntas que retornan. Y retornarán. Por lo tanto, no intentaré aquí formular una definición de su significado. Sólo esbozar a qué tipos de problemas intenta responder cada una.

El problema que enfrenta el concepto de “diferencia” es, si se quiere, aquel que el sentido común del pensamiento contemporáneo “continental” parece abordar: el de eludir las grandes consolidaciones de sentido y práctica, el de derrumbar las grandes identidades, el reinado de lo Mismo. El punto de partida “natural” de la filosofía que Deleuze enfrenta (la filosofía de la *representación*) es lo Mismo: una unidad que precede por derecho toda constitución de la realidad, y sin la cual nada podría ser: un fundamento que explique por qué hay ser y no más bien nada. El punto de partida que Deleuze propone es el inverso: un mundo sin identidad alguna, un universo de diferencias puras, el reino de lo múltiple y la “anarquía coronada”:

El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón, y lo sensible, su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña “razón”, lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas) [...] la diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia.¹

¹Deleuze, G. (2006), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 102.

Anarquía coronada, entonces. Un fondo, una suerte de principio ontológico (pero que no es principio ni fundamento) de todo lo que hay. Pero inmediatamente, en cuanto decimos “todo lo que hay”, si nos tomamos el problema en serio y no como un mero ejercicio especulativo, si consideramos que estamos tratando de pensar *nuestra* existencia y no una existencia que nos es indiferente, nos enfrentamos a la contracara necesaria del problema de la diferencia: esto es, el problema de la consistencia, el problema de explicar el hecho de que existan individuaciones, que haya seres que persisten en la existencia. Esta botella de agua que tengo a mi lado debe ser explicada.

Pero nos resistiremos a explicarla dando por sentado lo que se trata de explicar, como hace la filosofía de la representación: hay unidades porque hay Unidad. Hay cosas porque lo Mismo les preexiste. La diferencia debe dar cuenta de la existencia de seres determinados en un cierto lugar y un cierto tiempo. Allí es donde el concepto de “repetición” encuentra su sentido. La diferencia está intrincada con la repetición que, a través de las síntesis pasivas, da cuenta de la consistencia de los seres. Sin cerrarse. Sin cerrarse nunca.

Dado que Fernando y Verónica hablarán de lo específico de la repetición, me gustaría cerrar *mi* intervención por lo tanto con otro tema. Se trata de otra de las cuestiones de intenso debate: el *vínculo* entre la diferencia y la repetición, que Deleuze tiende a dar por sentado, refiriéndose a él a través de afirmaciones alusivas del tipo “la diferencia habita la repetición”² o “la diferencia se halla entre dos repeticiones. ¿No equivale esto a decir, inversamente, que *la repetición también está entre dos diferencias?*”.³

Le pregunta que retorna (en una repetición que siempre es diferencia) es: cuál es *exactamente* el vínculo entre la diferencia y la repetición. Uno de los senderos a través de los cuales hemos intentado arrojar luz sobre el asunto ha sido la relación entre Deleuze y el pensamiento de Spinoza (*Spinoza y el problema de la expresión* es publicado en forma casi simultánea a *Diferencia y repetición*). De allí surgió la hipótesis (controversial, por cierto) de que la diferencia podría ser comprendida como el punto de vista de la Sustancia y la repetición como el punto de vista de los modos existentes: la contracción siendo, en este caso, una relación determinada de partes extensivas.

La diferencia es el punto de vista de la Sustancia, del Ser, de Dios: el punto de vista donde todo se compone con todo hasta el infinito, el punto de vista de los infinitos atributos y las infinitas esencias de modos de esos atributos. Es el punto de vista de la

²Ibíd., p. 127.

³Ibíd., p. 128.

eternidad. Un punto de vista del que no podemos prescindir, dando que, también para lo que existe de manera determinada, es la potencia infinita de Dios lo que lo *carga*, lo que le da su energía. Pero que, sin embargo, no explica causalmente los modos existentes. En efecto, desde el punto de vista de la sustancia, la única esencia que implica existencia es la de Dios. La diferencia de Deleuze, como la sustancia de Spinoza, es una gigantesca potencia, pero que no termina de explicar los modos existentes en un lugar y un tiempo determinados que, por ejemplo, *nosotros somos*. Por eso es necesario otro punto de vista, imbricado en el precedente pero que no se agota en él: se trata de la repetición, o la existencia de los modos finitos. Desde este punto de vista, somos el fruto del azar de los encuentros de partes extensivas. El plano de la existencia tiene su legalidad propia, que el análisis de la repetición, si esta hipótesis funciona, deberá explicar.

La hipótesis quizás algo temeraria que Julián acaba de presentar en la primera parte de este trabajo, sobre una doble equiparación entre la diferencia y el punto de vista de la Sustancia spinoziana, y entre la repetición y el punto de vista de los modos existentes, nos permite, a pesar de ciertas inevitables inexactitudes, comprender mejor el mecanismo por el cual Deleuze rechaza el principal peligro (no sólo teórico sino práctico) que conlleva la filosofía de la representación: el del autoritarismo metafísico que cree poder, con sus conceptos, “cerrar” la totalidad de la existencia, para entregarla intacta al pensamiento especulativo y sus aristas políticas, éticas, etc. Esta pretensión de clausurar la Totalidad en el concepto es la que Deleuze denuncia al revisar los sistemas de Leibniz y Hegel: “el concepto es ahora el Todo, sea que imparta su bendición a todas las partes [es decir, Leibniz], sea que la escisión y la desgracia de las partes se reflejen en él para recibir una suerte de absolución [es decir, Hegel]”⁴. En ambos casos la representación descubre lo infinito en sí misma y cree poder no sólo acceder plenamente a él, sino también domeñarlo; en su relación con la diferencia, la representación deja entonces de ser *orgánica* como lo era en el caso de Aristóteles –deja de medir lo finito según las reglas del género y la especie– y llega ahora a ser *órgica*: ha descubierto lo desmesurado, bajo la forma de lo infinitamente pequeño (en Leibniz) o de lo infinitamente grande (en Hegel). En *ambos* casos, la representación orgánica mediatiza las diferencias sometiéndolas al principio de la Identidad. La representación no sólo descubre en su propio seno lo infinito, sino que debe asociarlo también a un *fundamento* que lo mida y lo

⁴Ibíd., p.81.

ponga a prueba: ya sea el fundamento del Bien y la armonía, ya sea el de la negatividad intrínseca que se despliega hacia su propia superación. La representación orgánica, entonces, tiene al fundamento como *principio* y al infinito como *elemento*⁵.

Frente a estos artilugios de la representación desbocada, el spinozismo parece ofrecernos, vía Deleuze, un interesante camino de salida: podríamos decir que Spinoza, en lugar de poner el fundamento como principio y lo infinito como elemento, pone lo *infinito* como principio y lo *singular* como elemento. Fórmula que conviene mucho mejor al planteo ontológico deleuziano, porque sirve para denunciar la imposibilidad de cerrar el Todo en el concepto, o lo que es lo mismo, para denunciar el error de tomar lo infinito como *elemento*, en vez de como *principio*. ¿Pero por qué esto sería así? ¿Por qué sería imposible poner lo infinito como el elemento del pensamiento representativo? Nuestra doble equiparación –entre la Sustancia y la diferencia, entre los modos y la repetición– puede ofrecernos una respuesta y ayudarnos a comprender mejor el planteo de Deleuze. Se busca capturar la realidad del Todo en el concepto; a esto, Spinoza opone la Sustancia como aquello que precisamente no puede ser nunca abarcado como un todo. Pues para Spinoza cualquier operación de totalización y clausura pertenece estrictamente al ámbito de la imaginación, que opera extensivamente, “recortando” figuras o individuos como meras limitaciones abstractas⁶. La verdad de estas falsas totalidades (siempre extensivas, por imaginarias) es sin embargo el infinito actual que las sostiene en la existencia, es decir la potencia absoluta de Dios, que no admite particiones extrínsecas, sino sólo gradaciones intensivas. Por eso, lo que nuestra imaginación concibe como “la Totalidad” siempre es en el fondo una figura, por más abarcativa que la pensemos: el verdadero infinito nunca puede ser un *elemento* del pensamiento, sino sólo su principio o fundamento inmanente. Por supuesto, esto no quiere decir que las operaciones de la imaginación sean algo ficticio o ilusorio: pues incluso la imaginación, como modo de conocimiento confuso y limitante, debe ser afirmada como un pequeño acto de aquel único Gran Acto sustancial, el cual, habitándola también a ella, sostiene su escasa –pero nunca nula– profundidad.

La aprehensión de la Sustancia como un Todo, entonces, no puede ser llevada a cabo mediante las experiencias *extensivas* de la imaginación; la vía del entendimiento como acceso a una experiencia *intensiva* de la Totalidad queda abierta, si bien presenta sus propios problemas o paradojas. Pero volvamos ahora a Deleuze, la diferencia y la

⁵Ibid., p.83.

⁶Sobre la imaginación como un punto de vista abstracto y limitante, vid. Macherey, P. (2006), *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, pp.161-178.

repetición. ¿De qué manera podemos articular estos dos conceptos con el planteo spinoziano, para mostrar así el error de la representación órgica, o de cualquier otra representación que pretenda capturar el Todo en y para sí misma? Mi sugerencia es la siguiente: que así como la Sustancia –el “Todo intensivo”– precede necesariamente a cualquier recorte modal que pretenda apropiársela mediante una figura de la Totalidad, y que así como estos recortes extensivos sólo existen y son posibles en virtud de la potencia sustancial, *así también* la profundidad intensiva de la diferencia está siempre por detrás de los mecanismos con que la representación intenta cerrar la Totalidad: la limitación, la oposición, incluso la síntesis⁷. Estas operaciones representativas se revelan según Deleuze como repeticiones que son *exteriores* al concepto, o también: como meras repeticiones de lo Mismo cuyo verdadero sujeto es sin embargo, siempre, la diferencia⁸. *La diferencia habita la repetición*, incluso la que Deleuze llama “repetición desnuda”, envoltorio de una repetición más profunda en la que se desplaza el diferencial de lo que difiere.

Esto quiere decir que *también en la representación* anida la diferencia. Pues la repetición de lo Mismo, mediante la cual se realiza la representación, se sostiene en aquella otra repetición, la más profunda. En Deleuze tanto como en Spinoza, lo intensivo se encuentra en el corazón de lo extensivo. La diferencia habita siempre la repetición, ya sea la repetición desnuda de lo Mismo o la repetición vestida de lo Diferente; así también, la Sustancia “habita” siempre los modos, ya sean considerados como existencias extensivas (“desnudas”), o como esencias intensivas (“vestidas”). Siendo la diferencia la que distribuye todas las repeticiones en la existencia, y siendo la Identidad tan sólo un principio derivado⁹, se entiende entonces que la representación no alcance nunca a la Diferencia en tanto tal, sino que sólo pueda reflejarla, como un eco de lo que la vuelve a ella misma (a la representación) posible y pensable. Según esto, entonces, el totalitarismo metafísico no sería el que afirma la Totalidad, sino el que la *niega* en su genuino carácter: como Totalidad profunda e intensiva, irrepresentable, productora y, por sobre todo, no totalizable.

⁷Deleuze, G., op. cit., p.93.

⁸Ibid., pp.53-54.

⁹Ibid., p.79.