

## DELEUZE: DEL EMPIRISMO A UNA ESTÉTICA: GÉNESIS TRASCENDENTAL DE LO SENSIBLE<sup>1</sup>

[DELEUZE: FROM EMPIRICISM TO AN AESTHETICS: TRANSCENDENTAL GENESIS OF THE SENSIBLE]

Felipe Larrea \*

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

**RESUMÉN:** Nos proponemos como objetivo dar algunas aproximaciones a lo que se podría entender como una estética deleuzeana. Sin embargo, no la formularemos como una zona particular de su filosofía o como un saber regional de la misma, sino que el pensamiento de Deleuze desde sus comienzos está planteado como una estética. Esto lo trataremos de desarrollar a partir de su trabajo en torno a la doctrina empirista, y como en su primera época, comienza a formular un singular empirismo que coronará en *Diferencia y repetición* como un «empirismo trascendental». De este modo, recorreremos sus trabajos sobre Hume, Bergson, Nietzsche y Kant, y cómo Deleuze con su trabajo más riguroso en torno a la historia de la filosofía, en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido*, acuña su propio pensamiento.

**PALABRAS CLAVES:** Deleuze, empirismo, trascendental, estética, génesis

**ABSTRACT:** We aim to give some approximations to what could be understood as a Deleuzean aesthetic. However, we will not formulate it as a particular area of its philosophy or as a regional knowledge of it, but the thought of Deleuze from its beginnings is posed as an aesthetic. This we will try to develop from his work on the empiricist doctrine, and as in his first epoch he begins to formulate a singular empiricism that will crown in *Difference and repetition* as a «transcendental empiricism». In this way, we study his works on Hume, Bergson, Nietzsche and Kant, and how Deleuze with his more rigorous work on the history of philosophy, in *Difference and repetition* as in *Logic of the sense*, coined his own thought.

**KEYWORD:** Deleuze, empiricism, transcendental, aesthetic, genesis

### 1. INTRODUCCIÓN

El presente texto pretende principalmente una aproximación al empirismo deleuzeano y cómo éste termina siendo elaborado como una singular estética. Ya en su primer libro publicado en 1953, la palabra empirismo es protagónica a raíz del pensamiento de David Hume. A partir de aquí, en toda su primera época, llamada “monográfica” o de “historia de la filosofía”, pareciera que su trabajo está al

\* Profesor de filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Doctor © en Filosofía c/m en estética y teoría de arte por la Universidad de Chile, donde realiza una investigación que lleva por título tentativo “El problema de la imagen en la estética de Gilles Deleuze” como becario Conicyt. Es parte del Núcleo de teoría de las multiplicidades y se ha desempeñado como docente en la Universidad Arcis, Universidad de Antofagasta, Universidad de Viña del Mar y en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). [m@ilto:larrea.felipe@gmail.com](mailto:m@ilto:larrea.felipe@gmail.com)

servicio de articular una doctrina empirista que escape de su locución tradicional, pero que al mismo tiempo, formule una nueva imagen del pensamiento que se coronará en *Différence et répétition* (DR) bajo el nombre del «empirismo trascendental».

La historia subterránea de la filosofía que Deleuze trabaja en estos años le permiten no simplemente rechazar el trabajo filosófico *per se* cómo la mayoría de sus colegas o amigos con los cuales se cruzó intelectualmente como políticamente, sino que por el contrario, en otorgarle una suerte de autonomía. En *Empirisme et subjectivité* (ES) Deleuze reconocerá en el empirismo de Hume una aproximación bastante preponderante a la cuestión de la génesis de la subjetividad, con la cual el empirismo, como doctrina, debe entrar en relación. Es también, en sus trabajos sobre Bergson y Nietzsche, que preparan este terreno incorporando nuevos elementos que iluminaran el camino de un pensamiento que pretende dar las herramientas precisas para pensar el presente (cuestión que se consolidará en los años 70 con los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*). Es en este sentido que el trabajo filosófico deleuzeano no podría ser clasificado a partir de ciertos saberes regionales al interior de su pensamiento, es decir, no existe en Deleuze una filosofía política, ni una epistemología, ni una filosofía del arte; ni un Deleuze más sociológico u otro más metafísico. La filosofía de Deleuze tiene la potencia de ser todas esas clasificaciones al mismo tiempo, énfasis en algunos lugares, como en otros momentos los énfasis están puestos en otros. En este trabajo queremos proponer a la metafísica deleuzeana, en el sentido que lo propuso Bergson, sentido que también recogeremos acá: es decir, el empirismo superior es una nueva metafísica. Ahora bien, la deriva que Deleuze plantea en *Différence et répétition* (DR), sobre que este empirismo (el trascendental) se debe pensar como una estética o ciencia de la sensibilidad nos parece fundamental de poder desarrollar. Es que el pensamiento sólo irrumpe a partir de las fuerzas que se constituyen *en y desde* lo sensible. Por esta razón es que la elaboración de una estética, no sólo sería un motivo o una temática particular de su pensamiento, sino que es una hebra inherente a su mismo ejercicio (la estética como filosofía primera). De esta manera, es que nos planteamos en este texto una aproximación para poder construir esta estética a partir del problema del empirismo, en el entendido de que éste, a medida que avanzan sus primeros años de trabajo, es hecho comparecer a partir de qué significa lo sensible o la sensibilidad, cuestión insoslayable con respecto a lo estético.

Como habíamos advertido, lo primero que trataremos de trabajar es el arco que va desde ES hasta el libro sobre Nietzsche del año 62 (*Nietzsche et la philosophie*), a partir del problema del empirismo y los principios: cómo pensar un empirismo que incluya en sí mismo un principio o un “buen principio”. Sin duda es Bergson, que aparece lentamente como alguien fundamental para el trabajo de Deleuze a fines de los años 50, el que le proporciona el apelativo de “superior” al empirismo que Deleuze está tramando. Por otro lado, con respecto a Nietzsche, existe cierta idea de pluralismo, que lo hace conectar con Hume, en el sentido de pensar a las relaciones por fuera de sus términos. Es que en definitiva el universo filosófico de Deleuze se comienza a tramar a partir de esta imagen: cómo pensar la diferencia fuera del sino de lo negativo, fuera de una imagen dogmática del pensamiento.

En la tercera parte introduciremos la cuestión del método como cuestión clave, pues es en el método de la intuición bergsoniano donde aparece para Deleuze el apelativo de lo trascendental. Apelativo que en su estudio sobre Nietzsche pareciera abandonar, ya que ahí instala una confrontación bastante directa con Kant, donde trata de oponer lo trascendental a la genealogía. Esto, sin embargo, es interesante de precisar, ya que la genealogía antes que todo para Deleuze es un principio, y la noción de principio que piensa, es de por sí, desde una perspectiva trascendental. Es así, que en

este trabajo, Deleuze cerrando casi una puerta abre otra, con la posibilidad de acuñar una noción «torcida» de lo trascendental, que prepara en el estudio sobre Kant, pero que consolida en *DR*.

En la cuarta parte nos trataremos de aproximar a esta noción de lo trascendental, sobre todo en insistir en un autor poskantiano de donde Deleuze extrae gran parte de su lectura *torcida* de Kant: Salomón Maïmon. El gran descubrimiento de Maïmon, del cual Deleuze llevará a un terreno bastante singular para el pensamiento del siglo xx, es que las condiciones de la experiencia deben ir más allá de lo condicionado, es decir, más allá de ser meramente condiciones de posibilidad, sino que más bien pensarlas como condiciones reales de la experiencia. Esta máxima Deleuze no solo la pensó a partir de Maïmon, sino que como veremos las extrae de Bergson, articulando con ello, todo un pensamiento al servicio de lo que llamará el «empirismo trascendental». En segundo lugar, Maïmon le permite a Deleuze superar la insalvable heterogeneidad entre las facultades del entendimiento y la sensibilidad, para así pensar a la intuición sensible no como una facultad meramente pasiva, sino que ir hasta la materialidad misma de ella, y así, establecer las potencias genéticas que le brindará las nociones de diferencial como la de Idea que Maïmon habría leído en su insigne *Ensayo sobre la filosofía trascendental*.

Luego, a partir de despejar en qué sentido Deleuze piensa lo trascendental, abríramos resueltamente la cuestión de la génesis de lo sensible, característica fundamental del «empirismo trascendental», porque con ello, estaríamos en condiciones de poder señalar que significa estética para Deleuze en el contexto de *DR*, pero esto demostrado con cierto vínculo que se puede establecer con *Francis Bacon. Logique de la sensation (FB)*, texto escrito trece años después, y que se ha solido llamar como la obra que abre la época “estética” del francés. Sin embargo, como vamos a ver, la estética se encontró siempre dentro del corazón mismo de la imagen del pensamiento que Deleuze comenzó a trabajar desde los años 50 del siglo pasado, pero que creemos se corona en los años en que escribe *DR*.

## 2. HACIA UN EMPIRISMO SUPERIOR

La elaboración de una singular aproximación al problema del empirismo, es trabajada por Deleuze con bastante intensidad en sus primeras obras, y formulada de manera directa en *ES*, estudio en torno a David Hume (1953). Este problema es trazado a medida que se va planteando el estatuto de una resignificación de la experiencia, y con ello, otra forma de advertir la producción de la subjetividad. Deleuze señala que tradicionalmente el empirismo fue mal comprendido por la historia del pensamiento, desde una oposición simple contra el racionalismo, y que nosotros demarcaremos como un empirismo ingenuo o vulgar. Adjetivo que se corrobora en el siguiente postulado, clave para nuestro problema: el empirismo no podrá definirse como un pensamiento que deriva el conocimiento a partir de la experiencia sensible, sino que más bien, el empirismo levantaría un pensamiento de la génesis de la naturaleza humana.

El empirismo no plantea el problema de un origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto. Además, considera a esta en el espíritu como el efecto de principios trascendentes, no como producto de una génesis. (Deleuze, 1953, p. 15)<sup>2</sup>.

Deleuze enfatiza que el empirismo no trata de resolver un “origen del espíritu”, que obedecería aún a principios trascendentes, sino que establece que el sujeto es

producto de una génesis. Por esta razón, es que en segundo lugar, pero de la mano de lo anterior, el empirismo – no vulgar, sino superior - se aboca a la tarea de diseñar una doctrina que apueste por no simplemente reproducir las formas de lo empírico sino que busque las *condiciones reales* de la experiencia. Es en *ES* donde comienza a diseñar su propio camino de pensamiento, viendo en Hume, el lugar desde el cual articular un empirismo que no reniega de un *presupuesto condicional*, es decir, que no escape de los principios, pues ve, precisamente en “el empirismo de Hume, [que] la génesis siempre es comprendida a partir de los principios, y como un principio” (1953, p. 62)<sup>3</sup>. Como constataremos, el concepto de génesis se impone, en el texto deleuzeano, como esencial en la formulación de su propia imagen del pensamiento. Este último punto, que es fundamental para lo que nos ocupará en todo este escrito, está expresado más directamente en el acápito que Deleuze le dedica a Hume, en la *Historie de la philosophie* que coordinara Francois Chatelet, donde señala que la tradición filosófica habría inscrito al empirismo como “una crítica del innatismo, del a priori” (2002a, p. 226)<sup>4</sup>. El empirismo, que Deleuze está diseñando, reformula lo que aquella tradición habría esbozado sobre él, guardando precisamente esta salvedad, la de ser un empirismo que considera a lo *a priori* como un elemento insoslayable, y donde lo sensible adquiere una lectura que lo enmarca más allá de una oposición dogmática contra lo inteligible, o lo relativo al entendimiento. Para Deleuze, es que toda esta deriva comienza en Hume. Ahora bien, en el prefacio de *DR*, quince años después, como si estuviera cerrando un trayecto de trabajo, Deleuze advertirá que el empirismo no es una apología radical de la experiencia, en desmedro de una búsqueda conceptual, ya que el empirismo posee una afirmación absoluta de la creación, que en filosofía no es otra cosa que la creación de conceptos (1968, p. 3).

La distinción clave para pensar entonces este empirismo superior, que como señalamos, en su obra sobre Hume estaba comenzando a ser formulada, le da un impulso en el estudio dedicado a Nietzsche. Es que ahí, el problema del empirismo, está más enfáticamente establecido a partir de una cuestión que probablemente sea la tesis más fuerte de *ES*, aquella fórmula que sostiene a las relaciones como no exteriores a sus términos (p. 63). Sin embargo, es en *Nietzsche et la philosophie (NP)*, donde esta teoría de las relaciones toma la forma de un pluralismo, en el cual es primordial la introducción de una tematización rigurosa en torno a qué se entiende por los principios, cuestión que siempre será cotejada – en aquel texto pero también en sus escritos en torno a Bergson - a través de un concepto de diferencia que se encuentra en relación con un potencial genético (1962, p. 57-58), y que será más ampliamente formulado unos años más tarde, a partir de una recepción del pensamiento de Salomon Maïmon, pero también de Leibniz. Es en este sentido, que esta tematización en torno a los principios, se concilia con lo que en el proyecto temprano de lectura del empirismo de Hume se estaba esbozando, es decir, la de alcanzar un empirismo superior, una verdadera doctrina que no asienta que la sensibilidad, o aquello que conocemos por los sentidos, se oponga a un principio estrictamente conceptual, o en otras palabras, a cualquiera forma de lo *a priori*. Curiosamente, es en Nietzsche, donde de cierta manera esta clave de lectura se le aparece a Deleuze como fundamental para lo que unos años más tarde esgrimirá como la doctrina del «empirismo trascendental». Ahora, antes de ir a ese punto, en *NP* Deleuze hablará de que existe internamente en la voluntad de poder un *buen principio*, pues los principios siempre serían “demasiado generales en relación a lo que condicionan” (p. 57)<sup>5</sup>. Esta es la cualidad plástica que se debe subrayar con respecto al “buen principio”, puesto que “no es más amplio que lo que condiciona”, siendo presa de una suerte de metamorfosis con aquello que condiciona y que “se determina en cada caso con lo que determina” (ibíd.). En definitiva, es en la lectura de

Nietzsche donde Deleuze pareciera encontrar un Kant torcido, o pervertido<sup>6</sup>, que le proporciona un nuevo umbral para concebir al empirismo, y con ello, problematizar bajo otros énfasis los conceptos de experiencia como de sensibilidad. Esta zona de pensamiento guardaría relación con conciliar al empirismo, como hemos venido sosteniendo, con cierta introducción en torno al problema de la génesis.

De esta manera, el problema al que se enfrenta Deleuze, se puede sintetizar en lo siguiente: pensar un empirismo que escape a la trascendencia. Es que el empirismo vulgar habría pensado al sujeto como dado, a que la experiencia se le presenta a él en un campo aún trascendente. A este respecto, que en el libro sobre Hume, Deleuze establece una máxima importante para desplazar este problema, que como veníamos advirtiendo tiene completa relación con la búsqueda de una génesis de la subjetividad. Anne Sauvagnargues ha insistido en esta cuestión, formulando de manera más precisa que esta búsqueda de la génesis, debe antes que todo, garantizar una crítica (trascendental) de los presupuestos que al sujeto lo establecen como dado, es decir, determinado bajo el pivote sustancial, tanto como bajo la forma de lo personal y la matriz de lo individual (2009, p. 30). Ahora bien, Deleuze llamará empirismo superior precisamente a este desplazamiento, que opera desde un empirismo vulgar, demasiado atrapado en una deducción dentro de las formas empíricas ordinarias, tal como se nos aparecen para el sentido común (p. 21-22), hacia un empirismo que dé cuenta una génesis, en sentido trascendental, que produzca aquello que se nos presenta en la experiencia. Esta tarea, evidentemente tropieza con resolver qué debemos entender por aquellos principios. Y en segundo lugar, de qué manera comprenderemos el injerto trascendental a esta configuración de la sensibilidad, tanto como de la experiencia. Es decir, implica una confrontación manifiesta con la filosofía trascendental.

### 3. UN METODO INVENTIVO

Es Bergson, el que habló en *La pensée et le mouvant* de un “empirismo superior”, por lo mismo no es casualidad que sea uno de los autores más importantes desde el cual Deleuze elabora su pensamiento, la referencia es la siguiente:

...un verdadero empirismo es aquel que se propone ceñir tan cerca como sea posible el original mismo, ahondar su vida, y, por una especie de auscultación espiritual, sentir palpar su alma; y, este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. (1969, p. 108)<sup>7</sup>

Como se ve, es esta vía, que proporciona Bergson, la cual Deleuze recoge para su propio trabajo, es que Bergson siempre fue un autor que le brindó no sólo plantear un pensamiento de la diferencia, que se consumará en el libro que publica el año 66, *Le bergsonisme* (B) sino que también desde lo que comenta alguien como Eric Alliez, pues Bergson, a Deleuze, le permite pensar -desde una tríada que conforma junto a Nietzsche y Spinoza- cierta filosofía de la vida en oposición a una filosofía de Estado (2002, pp. 101-102). No hay espacio a duda decir, que este empirismo singular, tendrá en Bergson su nombre clave, puesto que indica que el empirismo resolvería aquella primacía del concepto por sobre la vida, por sobre el *impulso vital*. Pues “la filosofía así definida no consiste en escoger entre dos conceptos y en tomar partido por una escuela, sino en ir a buscar una intuición única de donde también se descienda a los diversos conceptos” (Bergson, 1969, p. 108)<sup>8</sup>. A esta operación, Bergson le llamó el método de la intuición, que para Deleuze es un método trascendental (1966, pp. 12-13) y que encara con profundidad para la elaboración de su singular empirismo, en el sentido de que este

método proporcionará una inventiva más que un presupuesto de las condiciones de la experiencia<sup>9</sup>.

Ahora bien, este método de la intuición, para Deleuze tendrá la siguiente importancia a través del concepto de “diferencia”, pues para Bergson, siguiendo un derrotero más aristotélico que platónico, del ser dirá que es precisamente la diferencia (la alteración), el ser “no es ni uno ni múltiple” (Deleuze, 2002a, p. 33)<sup>10</sup>. De aquí, que la intuición como “método”, se dará la tarea de realizar dos operaciones: distribuir las cosas a partir de sus diferencias (la división del mixto); y, en segundo lugar, prolongar las líneas o articulaciones de lo real hacia un punto ya no actual sino virtual (el problema de las condiciones). Para esta última cuestión se debe advertir que en Bergson existen dos planos, que se reconocen entre sí, mutuamente, por un lado un plano metodológico, y por el otro, uno ontológico. Esto, no es otra cosa que, aquello que Deleuze nomina como una verdadera filosofía de la diferencia, o en otras palabras, un empirismo superior que iría a las cosas mismas, capturándolas en su ser. Sin embargo, capturarlas en su ser significa elucubrar un método que pueda diferenciar -allí donde los predecesores de Bergson habían visto sólo diferencias de grado- las verdaderas diferencias de naturaleza (Deleuze, 2002a, p. 43). Si el método de la intuición es, como refiere Deleuze, “el goce de la diferencia”, lo es en la medida que su búsqueda está en distinguir las diferencias, a la vez, que definir la naturaleza misma de la diferencia. La singularidad del empirismo que Deleuze ve en Bergson se sostiene principalmente a partir de la inventiva que posee el método de la intuición, en el sentido que se busca establecer ciertas “articulaciones de lo real” en relación a “líneas de hecho”, a partir de como ambas remiten recíprocamente irrumpiendo con ello las diferencias de naturaleza (p. 53), y desde el cual, realmente se puede plantear un verdadero problema, en el sentido que un problema no está ahí para ser descubierto, más bien se trata de inventarlo: “la invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás” (Deleuze, 1966, p. 4)<sup>11</sup>.

Como decíamos, ambos planos se encuentran plegados inmanentemente, el metodológico con el ontológico. Esta cuestión es la que tanto para Bergson como para Deleuze permitiría pensar una verdadera metafísica, en la medida de que esta mixtura es la que provee la creación de conceptos, los cuales son los apropiados para los objetos que aparecen, o se manifiestan, en un plano en donde sus diferencias de naturaleza lo exigen fundamentalmente. Es en este sentido, que alguien como Philip Mengue, habría dicho sobre la lectura de Bergson en Deleuze, que antes que todo, se trata de sobrepasar la experiencia hacia los conceptos, pero con la salvedad de que éstos “deben estar tallados sobre la cosa misma” (2008, p. 95).

En definitiva el método bergsoniano, será para Deleuze, un método trascendental, esta sería en principio la distinción que haría operar con, por ejemplo, el método cartesiano<sup>12</sup>. Lo decimos en el sentido de que el método, desde una imagen dogmática del pensamiento, se daría por presupuesto. En Bergson, encontraríamos al método como una inventiva, que no da cuenta de un método para resolver los problemas (que estarían también presupuestos), sino que más bien para crear las condiciones desde las cuales los problemas deben ser planteados. Un pasaje de *B* nos entregará la confirmación de esta apreciación, pero también nos abrirá el camino para pensar realmente el problema de lo trascendental, en el injerto que Deleuze le hará al empirismo (el de ser un empirismo trascendental), con ello también, cuestión indisoluble, el concepto de lo sensible que aprehenderá de esta relectura de la experiencia, citamos:

...la representación en general se divide en dos direcciones que difieren en

naturaleza, en dos presencias puras que no se dejan representar: la de la percepción que nos introduce *de golpe* en la materia, la de la memoria que nos introduce *de golpe* en el espíritu. Que ambas líneas se encuentren y se mezclen, una vez más, esa no es la cuestión. Esta mezcla es nuestra experiencia misma, nuestra representación. Todos nuestros falsos problemas tienen su origen en el hecho de que no sabemos sobrepasar la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta las articulaciones de lo real, y de ese modo encontrar lo que difiere en naturaleza en los mixtos que nos son dados y de los que vivimos (1966, pp. 16-17)<sup>13</sup>.

Será en este sentido, que se sostiene, a la intuición como método, la que nos invita a rebasar (*dépasser*) la experiencia en dirección a las condiciones de la misma, “pero estas no son al modo kantiano, las condiciones de la experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real” (1966, p. 13)<sup>14</sup>. Esto significa retomar lo que Deleuze señaló en su estudio dedicado a Nietzsche, sobre el buen principio, es decir, las condiciones hacia las cuales se dirige el método de la intuición bergsoniano no serían más amplias que aquello que condicionan, donde finalmente, se encuentran las diferencias de naturaleza. Esto, y no otra cosa, es lo que Deleuze, a partir de Bergson, llamará “empirismo superior” (p. 22), sin embargo, ahora nos deberíamos adentrar en cierta construcción del concepto de lo trascendental que Deleuze haría operar.

#### 4. LO TRASCENDENTAL

Es en *DR* donde Deleuze llama a este “empirismo superior” bajo el apelativo de un “empirismo trascendental”. Como han constatado algunos comentaristas, la distinción que se puede operar entre lo que Deleuze ha señalado como un “empirismo”, un “empirismo superior” y un “empirismo trascendental”, se presta para confusiones. El mismo Deleuze los ha homogeneizado, sobre todo en *DR*, donde al parecer el apelativo de superior como de trascendental, pareciera ser equivalente. Sin embargo, en ese mismo texto, la distinción aparece, en el sentido de que “empirismo superior” es definido en el prefacio, donde comparece en relación a su potencial como una doctrina que crea conceptos (Montenegro, 2013, p. 85). Esto lo vimos en el apartado anterior, que tenía como lugar de enunciación fundamental el método de la intuición bergsoniana. De este modo, ya no sólo debía existir una confrontación con la tradición empirista en filosofía sino que más fuertemente topaba con la complejidad de despejar qué se está entendiendo por lo trascendental. Este problema no sólo es complejo por su relación con la fenomenología<sup>15</sup>, en un debate que fue bastante importante a mediados del siglo XX en Francia, sino que por sobre todo en que recepciona una noción de lo trascendental más allá del neokantismo, y más cercano a la fenomenología de Sartre<sup>16</sup>. La determinación, como veíamos, del carácter trascendental de la intuición bergsoniana, es decir, la de un método que se propone sobrepasar las condiciones de posibilidad de la experiencia hacia las condiciones reales, que Deleuze puntualizará como unas condiciones que “pueden y deben ser captadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto”. (Deleuze, 2002a, p. 50). Esto es también lo que en otras palabras, en *NP* llamó “el principio de una génesis interna” que se auscultaba en la noción de voluntad de poder y el método que de ella se desprendía (la genealogía). Ahora bien, no deja de ser interesante adentrarse en la relación problemática que Deleuze sostiene con Kant, a propósito de lo trascendental, confusa por no decir contradictoria, como por ejemplo en *NP*, en donde se mantiene una distancia mayor, pero que de igual manera pervive una recepción estructural, en el tratamiento que hace, por ejemplo, de la voluntad de poder

como principio genético (pp. 56-60), que podría ser perfectamente análogo a un principio trascendental. Esta cuestión, que se formulaba en su más radical distancia con cualquier atisbo psicologista, y que por lo mismo lo lleva a usar el apelativo de lo trascendental, estratégicamente, como un enemigo con el cual habría que tomar distancia. Deleuze señalaba:

...los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales; éstos son reemplazados precisamente por la genealogía. Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación (p. 104)<sup>17</sup>.

Todo este problema es lo que se pregunta un texto de Gérard Lebrun sobre cierta imagen de lo trascendental en Deleuze, donde señala que precisamente en *NP*, Deleuze pareciera estar muy cerca de abandonar el tópico de lo trascendental, en la medida que la voluntad de poder nietzscheana se antepone a cualquier tipo de primado de una condición de posibilidad de la experiencia, puesto que más bien, sería la apertura ante la experiencia real (Lebrun, 2002, pp. 85-86). Esto se debe a que las fuerzas son irreductibles a un condicionamiento, ya que “la voluntad de poder quiere tal relación de fuerzas, tal cualidad de fuerzas” (Deleuze, 1962, p.97)<sup>18</sup>, por la misma razón el apelativo de lo plástico que Deleuze le da a la voluntad de poder tiene relación con que interioriza una especie de flexibilidad para asentarse en un principio que no esté contraído (Lebrun, 2002, p. 86). El problema Nietzsche-Kant, a saber, es para Deleuze primordial, pues asiente la idea de que Kant produjo una ruptura en filosofía que no supo llevar la crítica a un nivel más radical, cuestión que sí Nietzsche habría realizado, en tanto produjo la “verdadera crítica”. Este último asunto, como veíamos, pasa estrictamente por concebir y problematizar la cuestión de los principios (*Grundsatz*), pero también porque con Nietzsche, Deleuze, ve en los principios una génesis interna a ellos mismos. Es que entender a la voluntad de poder como un principio genético adelanta lo que en *DR*, Deleuze llamará, por primera vez, empirismo trascendental, como si todo el trabajo monográfico realizado en sus primeras obras, haya sido una pequeña historia de la filosofía al servicio de una doctrina elemental, que pensará un universo filosófico verdaderamente empirista. Pues la voluntad de poder “engendra la afirmación y la diferencia en la afirmación” (1968, p. 78)<sup>19</sup>, en tanto principio genealógico, contiene un poder selectivo de lo afirmativo, de la diferencia y la creación. A partir de esta traza Deleuze elaborará el “empirismo trascendental” en *DR*, que denominaríamos en principio como una doctrina del pensamiento de la diferencia. Lo clave de esta lectura consiste en intervenir una larga tradición filosófica que habría visto en la diferencia el sino de lo negativo (la imagen dogmática del pensamiento) y a la vez pensar (con un gesto muy bergsonian, como habíamos visto) una manera de arrancarle a los conceptos su diferencia constituyente, para así ésta manifestarse o darse de una manera en la cual lo empírico no pueda reducirse sin más a la violencia o esquematización del concepto.

Sin embargo, el movimiento que realiza Deleuze, viene de la mano no sólo de Nietzsche sino que de un autor poskantiano, alguien un poco desapercibido para la historia del pensamiento: Salomon Maïmon. Deleuze extraerá una concepción *torcida* de lo trascendental, en el sentido propuesto por Maïmon, es decir, en un desplazamiento de las condiciones de *posibilidad* de la experiencia en aras de pensar las condiciones *reales* de cualquier experiencia. A esto habría que agregarle otro desplazamiento decisivo, en tanto Maïmon es el primero que sostiene como indispensable la superación de la dualidad heterogénea que Kant establece entre la forma de la intuición y el entendimiento:



Esa dualidad nos remitía al criterio extrínseco de la constructibilidad y nos dejaba en una relación exterior entre lo determinable (el espacio kantiano como puro dato) y la determinación (el concepto en tanto pensado). Que el uno se adapte a la otra por intermedio del esquema, refuerza más aún la paradoja de una armonía tan sólo exterior en la doctrina de las facultades: de allí la reducción de la instancia trascendental a un simple condicionamiento, y la renuncia a toda exigencia genética. (Deleuze, 1968, pp. 224-225)<sup>20</sup>

Este pasaje de *DR*, bastante decisivo, estaba de cierta manera expuesto en un texto más temprano, en *La philosophie critique de Kant*, donde Deleuze señala que el dogmático problema entre la relación del objeto y el sujeto se había trasladado al “problema de una relación entre facultades subjetivas que difieren en naturaleza (sensibilidad receptiva y entendimiento activo)” (1963, 23-24)<sup>21</sup>. En otras palabras, Kant habría dotado al hombre de una heterogeneidad radical a partir de dos facultades: receptividad y espontaneidad, intuición y entendimiento. Heterogeneidad que debería comprenderse en un primer momento como una suerte de relación disyuntiva, para utilizar un término que Deleuze acuña posteriormente. Ahora bien, con la receptividad se debe comprender todo lo que me es dado, y la forma es el espacio-tiempo, aquello que escape de esta forma no podrá ser un objeto que se da para la intuición. En cambio, en la forma de la espontaneidad, se abriría el problema de como Kant lee críticamente el pensamiento cartesiano, es decir se esgrime bajo una relectura del cogito: la espontaneidad se establece como el “yo pienso”, en tanto es la manera de aprehender el objeto de la intuición. Lo fundamental de este punto –y donde también ingresa la influencia del pensamiento de Maïmon en Deleuze – es el principio heterogéneo de estas dos facultades, y de cómo, existe un pasaje desde lo que se comprende por una metafísica tradicional, o clásica, a una metafísica que ya no tendría nada que ver con un trascendente infinito, sino que más bien con un principio finito que enarbolaría la cuestión crítica de por sí o la llamada filosofía trascendental. Sin embargo, la especificidad de lo que Deleuze comprenderá por lo trascendental se plantea aquí pero a la vez también es la distancia que toma con respecto a Kant. Si habíamos dicho que el espacio y el tiempo son una forma, aquella de mi receptividad, el «yo pienso» es la condición de todo concepto, como de todo entendimiento, en lo que se destina como mi actividad espontánea. Como se recordará, el «yo pienso» en Descartes funda una primera secuencia, la de una determinación que es indubitable, de aquello por lo cual no se puede dudar. En un segundo momento se establece el carácter ontológico del cogito, el yo pienso debe ser: *yo pienso, luego soy* (Descartes, 1993). La espesura de este momento (*yo soy*) tiene relación con mostrar su indeterminación, puesto que el ‘yo pienso’ es un determinado activo por sobre un indeterminado. Finalmente habría que decir que en Descartes existe un tercer momento, aquel de la *cosa* que piensa: yo pienso (como una forma determinada, el pensamiento como aquello que determina), yo soy (la existencia indeterminada), y finalmente el resultado de estos dos términos en relación, “yo soy una cosa que piensa”. Hasta este punto, la trayectoria sería similar a la kantiana, conservaría las dos proposiciones o momentos fundacionales de lo que Descartes establece en las *Meditaciones metafísicas*: yo pienso – yo soy, una determinación que implica a su vez necesariamente una existencia indeterminada, sin embargo en el tercer momento se encontraría la ruptura. Pues la distinción que operaría Kant pasa por interrogar en qué sentido una existencia indeterminada (*yo soy*) es determinable. El cogito kantiano acogería el gesto cartesiano en tanto forma activa que determina al “yo soy”, como existencia indeterminada. Sin embargo, como advertirá Deleuze, lo de Descartes funciona bajo ciertos presupuestos implícitos, pues confería en el *yo pienso* inmediatamente una articulación del *yo soy*, en otras palabras, “creyó que la

determinación podía referir directamente a lo indeterminado” (Deleuze, 2013, p. 171), concluyendo con el «yo soy una cosa que piensa». Si el «yo soy» es la existencia indeterminada, sólo está implicada en la determinación «yo pienso». La pregunta kantiana sería más o menos así: de qué manera (o bajo qué forma) la existencia indeterminada era determinable. Y su respuesta, que sin duda se nos revela como el *punctum* de la filosofía trascendental, es que la existencia indeterminada sólo es determinada bajo la forma de la receptividad, es decir, bajo el espacio y el tiempo. En otras palabras la fórmula kantiana se define a partir de un «Yo pienso», la determinación activa, y esta espontaneidad sólo es activamente determinante en mi existencia indeterminada bajo la forma del tiempo y el espacio.

Sin embargo, de lo que adolecería la filosofía trascendental, bajo los términos de Salomon Maïmon, es que esta insalvable disyunción entre sensibilidad y entendimiento, sería precisamente su mayor limitación. Esto en el sentido de que la condición, lo *a priori*, es decir, aquello con lo cual no sería posible ninguna experiencia, no explican ni aportan cómo aquello dado en la sensibilidad pudo aparecer, en otras palabras, no existe una producción o una génesis de los datos de la sensibilidad (Maïmon, 1989, pp. 62-63). Es en este sentido que Maïmon llevará el dominio de lo trascendental hacia un principio diferencial, y en este movimiento Deleuze se reconoce totalmente, como por ejemplo al señalar que en Kant, la diferencia siempre es pensada y mantenida en cierto exterior, en tanto forma empírica, “suspendida de la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante” (Deleuze, 2002, p. 225)<sup>22</sup>. Lo que Maïmon le proporciona a Deleuze no es sólo que el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para pensar la experiencia real, sino que también en la relevancia o el lugar del “entre”, o la diferencia entre lo determinable y lo determinante, pues “los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados, es decir, que la misma determinabilidad debe ser pensada como yendo más allá de sí misma para alcanzar un principio de determinación recíproca (ibíd.). Es así que para alguien como Stéphane Lleréz, lo que se desprende del análisis de la filosofía trascendental para Maïmon, y que es decisivo para Deleuze, es que la sensibilidad no está dada como una simple forma de lo exterior o de lo empírico, sino más bien, ella es la que *produce*, no es pasiva: “si lo sensible no es de hecho más *lo dado* desde el exterior, sino más bien *produce*, entonces la partición entre *receptividad/espontaneidad* no debe ser mantenida” (2011, p. 118).

Habría que preguntarse, de este modo, ¿de qué manera está constituido el material de lo sensible? Si Maïmon había previsto que el esquematismo kantiano sólo permitiría una armonía de carácter subjetivo en el orden de las facultades, para él se tratará de dotar a la materia sensible de diferenciales espacio-temporales, con lo cual se podría auspiciar cierto potencial genético en las mismas. Es que es así, como este elemento, es el que ejerce como fuerza para arrastrar a la sensibilidad “más allá de su ejercicio empírico que consiste en organizar, de acuerdo con las formas puras proporcionadas por el entendimiento, la materialidad sensible” (Montenegro, 2013, p. 93). La noción de diferencial, extraída como hemos señalado de Maïmon, permite sostener la profunda materialidad de lo sensible, que alude de cierta manera a una dimensión pre-representativa, que es irreductible a ser un dato simple de la intuición.

Las intuiciones consideradas en sí mismas (abstraídas de sus formas a priori, el tiempo y el espacio), no pueden describirse más como idénticas que como diferentes (aquí, la pregunta kantiana *quid juris* es totalmente irreflexiva), a menos que sea con respecto a sus diferenciales o elementos (...) Podemos utilizar estos conceptos sólo a las formas de las intuiciones, o, por mi cuenta, para sus diferenciales, y por intermedio de esto, a las intuiciones mismas. De este modo es

que sólo los conceptos o las ideas a priori pueden ser juzgados idénticos o diferentes, y las intuiciones sólo pueden ser juzgadas por medio de sus formas, en términos de si están o no en un mismo tiempo y espacio (Maïmon, 1989, p. 91).

Principalmente lo que le dona Maïmon a Deleuze es arremeter en contra de una imagen dogmática del pensamiento que eliminaría las diferenciales en la intuición sensible, para así coronar y hacer una abstracción que forja a la percepción sensible como mera representación. Estos elementos carecen de forma, no están dadas directamente a lo sensible, al mismo tiempo que no están al servicio de alguna significancia conceptual. Deleuze, del mismo modo que Kant, llamó a estas relaciones diferenciales como Ideas. Pero la diferencia es que estas Ideas expresan lo infinitamente pequeño, es que por su parte, para Maïmon, una Idea es finalmente una suerte de método que debe encontrar “un pasaje de la representación o el concepto de una cosa a la cosa en sí; no determina ningún objeto de intuición pero igualmente determina un objeto real cuyo esquema es el objeto de la intuición” (Maïmon, 1989, p.220). En otras palabras, son el elemento germinal de las cosas, las Ideas están precisamente al servicio de la génesis de las facultades, al mismo tiempo que permite dar una luz sobre la producción misma de la materia de lo sensible. El desvío que provoca Maïmon, Deleuze lo toma, en el sentido de que el esquematismo era un mal camino para explicar la plausible articulación entre la facultad del entendimiento y la sensibilidad. Es así que la diferencia ocupa el papel de la síntesis, pues si existe una especie de comunicabilidad entre las facultades es por la fuerza, o la violencia, que ejerce una sobre otra, a partir de la puesta en juego de estos elementos. Este, y no otro, es lo que se llama el acuerdo discordante de las facultades que escapa a la primacía del sentido común, permitiendo conocer su propia génesis.

## 5. GÉNESIS DE LO SENSIBLE

En la aproximación que tuvimos en torno a la idea de lo trascendental, abordamos el problema de lo sensible como de la experiencia desde otro flanco, es decir, en el que tiene relación con cierta torsión de la filosofía trascendental kantiana. Esto, para poder acuñar el injerto o ensamble que Deleuze produce entre cierto empirismo y esta noción de lo trascendental. Ahora bien, se debe señalar en primer lugar, que el empirismo es trascendental, cuando puede interrumpir cierto vínculo complementario que lo sensible guarda con lo inteligible: cuando lo sensible es sustraído de esta jerarquía, a partir de aquí se enarbola un principio que sería completamente distintivo y diferencial. En segundo lugar, el «empirismo trascendental» describe como contenido fundamental de lo sensible su capacidad para constituirse sin necesidad de comprender a un sujeto innato o que se piense como dado (Deleuze, 2003, p. 359). En otras palabras, el «empirismo trascendental» consiste en comprender una teoría de las relaciones en las cuales ellas estén liberadas de un vínculo causal o simplemente derivativo de un sujeto constituyente. La relación es la conjunción (*et*) subvertida del primado del fundamento o del ser (*est*), esto lleva a la filosofía deleuzeana al terreno de las multiplicidades, de las singularidades y de un universo donde prima la conjunción (la relación) y lo moviente. En tercer lugar – y acá nos detendremos- diríamos que el empirismo es trascendental cuando es genético, pues el movimiento de la génesis es indisoluble de un pensamiento trascendental que da cuenta – Deleuze lo vio a partir de Hume – de la génesis de la subjetividad, a su vez, es que ella debe pensarse también como muestra de la *producción de lo sensible*, lo que lleva a definir el estatuto del «empirismo trascendental» como una ciencia de lo

sensible, es decir, como una estética.

En verdad el empirismo deviene trascendental, y la estética, una disciplina apodictica, cuando nosotros aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo sensible*: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. (Deleuze, 1968, pp. 79-80)<sup>23</sup>

Podríamos señalar que el objeto fundamental de este empirismo sería aquello donde lo sensible encuentra su ser, ahí en el mundo intenso de las diferencias. Esto quiere decir que este empirismo debe prescindir del sujeto tanto como del objeto, en el sentido de que en la elaboración del campo trascendental, ambos polos son disueltos en provecho de lo que Deleuze arguye en torno a las singularidades pre-individuales, impersonales, que copan aquello que llamará posteriormente como plano de immanencia<sup>24</sup>. Es en este sentido que Deleuze fija como doctrina clave de su pensamiento al «empirismo trascendental» que sería la manera en la cual anteponerse a un mundo que se piensa como dado (el de los sujetos y los objetos). Sólo con este empirismo podemos alcanzar una potencia genética, que dé cuenta del germen de las cosas. Esto querría decir que el empirismo deleuzeano no se enfrenta a un sensible innato, sino que más bien captura un ser de lo sensible, afirmando un carácter plural y diferenciante del mismo. Esto significa la *aprehensión* directa *de lo sensible en lo sensible*, es decir lo que no puede ser sino sentido: el ser mismo de lo sensible (Deleuze, 1968, pág. 305), es de cierta manera la muestra de una estética que no tendría que ver con una forma de la sensibilidad. Es por esto que Deleuze en *DR* definirá a este ser de lo sensible como una intensidad, o más precisamente, una diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo: “este empirismo que resulta de esta operación nos enseña una extraña “razón”, lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómadas, las anarquías coronadas)” (p. 80)<sup>25</sup>.

Ahora bien, la estética como ciencia de lo sensible no se podría reducir a ser mera ciencia de lo que se puede representar de lo sensible, sino ciencia de un sensible complejo, al menos un sensible que asiste infinitamente a una génesis que no deja de producir lo sensible, que no se deja estabilizar. Sin duda, no se trata de un sensible en un sentido “figurado”<sup>26</sup>, en el sentido de un sensible que reconocemos a partir del uso de las facultades de la sensibilidad: este sensible se agota al efectuarse, está constituido como un sensible sin devenir, sin movimiento.

No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un *encuentro* con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo. (Deleuze, 1968, p. 182)<sup>27</sup>

A nuestro parecer entre los comentaristas de Deleuze, ha sido Zourabichvili el que ha acertado puntualmente sobre la relación precisa entre lo que Deleuze comprendía por esta aprehensión de lo sensible y lo que años más tarde comprenderá por estética o una lógica de la sensación (Zourabichvili, 2004, pp. 51-59), puesto que lo que existe en *DR* como “intensidad diferencial” es el componente más elemental de lo que en ese texto Deleuze está entendiendo por experiencia. Esto implicará que aquello comprendido por arte debe estimarse al menos de una forma en donde lo sensible sea algo que deba captarse. Es decir, que aquello que el arte realiza no es sino el asistir a la propia génesis de lo sensible. De este modo, la estética deleuzeana, comprendería antes

que todo un potencial genético, tanto en la producción de lo sensible como de la propia subjetividad, quizás anversos o reversos de una misma producción. La figura de la aprehensión o la captura, en el estudio sobre el pintor Francis Bacon aparecerá bajo la seña de las fuerzas: la pintura, su especificidad, radicaría en producir o dar muestra de fuerzas invisibles, es decir, en capturar algunas fuerzas que no son visibles (sentidas) por las facultades o las formas de la sensibilidad. Es preciso señalar que Deleuze define, en este texto que seguimos, al arte no como un reproductor o un inventor de formas, sino que más bien bajo el procedimiento de la captura o la aprehensión (2002b, p. 57), justamente de fuerzas que deben hacerse visibles<sup>28</sup>. En el caso de la pintura aquello que germina con esta captura es la *sensación*. Como dirá Anne Sauvagnagues, la figura de la captura es sin duda una fórmula para escapar al modelo clásico de la mimesis (2009, p. 66), donde la sensación sería aquel hilo que pende luego de la captura de las fuerzas, o en otras palabras, precisamente una intensidad diferencial de lo sensible, un ser de lo sensible que no puede ser captado por el orden de las facultades.

Es de esta manera, que el «empirismo trascendental» (en tanto estética) tiene un estricto vínculo con el examen de un (in)sensible que violenta a lo sensible para llevarlo a otro terreno, que es irreductible a la representación misma de lo sensible, esto, y no otra cosa, es lo trascendental en su ejercicio. A la vez habíamos aducido que ese empirismo tenía estrecho vínculo con lo que años después en su estudio dedicado a la pintura llamó una lógica de la sensación, que procede a partir de un hacer visible fuerzas que no lo son del todo.

## 6. CONCLUSIÓN.

Para concluir, podríamos hacerlo con una idea expresada por Veronique Bergen, donde señala que esta nueva imagen del pensamiento que el «empirismo trascendental» propicia, “está explícitamente emparentada a la esfera artística” (2013, p. 78). Sin embargo, nos serviremos de un fragmento que se encuentra en *LS*, pues ahí Deleuze sentencia una afirmación enigmática si se la mira de forma parcial a partir del lugar en que se encuentra, pero también, si no es leída al menos desde lo que hasta acá hemos querido plantear. El fragmento encara cierto significado preciso de lo que se piensa por estética y su vínculo con la experiencia.

La estética sufre una dualidad desgarradora (*déchirante*). Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la *experiencia posible*; del otro, la teoría del arte como reflexión de la *experiencia real*. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación”. (1969, p. 300)<sup>29</sup>. (Cursivas nuestras)

En este fragmento lo que existe es la afirmación de un linde en torno a lo trascendental y su crucial vínculo con una estética. Aquello que es llamado como “teoría de la sensibilidad” no es otra cosa que una destinación estética que aún conviene a la sensibilidad como condición *para* el conocimiento, a su vez, la sensibilidad es una facultad que erigiría una forma posible a ser representada. En otras palabras, en que aún se confía en la *posibilidad* de una teoría del conocimiento, a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Por otro lado, la teoría del arte simplemente se esgrime desde la distancia de la reflexión, es decir, se relaciona con la experiencia real dogmáticamente, transformándose la experiencia en un material para la representación. De un modo hipotético se podría enunciar que lo que Deleuze está señalando ahí son los dos modos de la estética para Kant, la primera, la estética trascendental de la primera

crítica, y la segunda, la estética comprendida desde la tercera crítica. Ahora bien, lo que creemos, es que Deleuze pretende hacer chocar ambas posiciones, para que de ellas devenga una estética que piensa a la obra de arte como verdadera experimentación. Es en este sentido que lo que llamaremos “experiencia estética” tiene un doble vínculo, por uno hacia la obra de arte y por el otro a cierta “sensibilidad natural”, insensible, de la misma naturaleza. Es en este mismo sentido que alguien como José Luis Pardo dirá que lo percibido sensiblemente, según Deleuze, jamás será lo dado, sino que una producción sin sujeto, sin agente que produzca en la naturaleza como en lo sensible (1992, pp. 262-263). La obra de arte no emanaría de ninguna conciencia creadora, sino más bien de una amalgama creativa previa a la conciencia, que de cierta forma configura cualquier tipo de condición de existencia, tanto de la subjetividad, como de la experiencia. Esto, a nuestro parecer, sería una posible definición de lo que Deleuze llama sensación<sup>30</sup>.

Por otro parte, se debe insistir en que las condiciones, para Deleuze, no son únicamente lo que configura la percepción de lo dado y la *posibilidad* del conocer, sino que como condiciones reales, son las que producen creativamente lo dado y lo pensado, estableciendo unas constituciones donde sus determinaciones son recíprocas. Por ello, es que Deleuze realmente *tuerce* a Kant, en el sentido de que las condiciones de la experiencia no sólo están aplicadas a la imaginación como en el caso kantiano sino que éstas se vuelven parte de un entramado que involucra al funcionamiento de las cosas, tanto como de la materia y del mismo proceder del pensamiento. Ahí donde decimos experiencia real encontraríamos a la potencia de la obra de arte como sensación, como experimentación. Las fuerzas, a su vez, son las condiciones reales de la sensación, por lo mismo, son enunciadas por Deleuze como fuerzas que son invisibles. De este modo es la noción de Figura, aquella que Deleuze elaborará como cierta forma sensible de la sensación, que diferenciará de la forma meramente abstracta: la Figura va a la carne, al sistema nervioso central (2002b, p. 39). Creemos ver en la Figura un componente esencial en la configuración de la estética deleuzeana<sup>31</sup>, en la medida en que a partir de ella se elaborará cierta especificidad de la imagen pictórica, pero con la cual creemos una cercanía manifiesta con el momento más acontecimental e irruptivo de lo que Deleuze comprende por imagen cinematográfica. Pero evidentemente esto es un asunto que excede a este artículo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLIEZ, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Paris: Vrin, 1995.
- ALLIEZ, Eric. “Sobre el bergsonismo de Deleuze”. En Eric Alliez (compilador), *Gilles Deleuze. Una vida filosófica* (pp.100-112). Medellín: Revista Euphorion, 2002.
- BEAULIEU, Alan. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Paris: Les Éditions de SilsMaria/Vrin, 2004.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 1969; *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus, 2013. Traducción Pablo Ires.
- BERGEN, Veronique. «La creation chez Deleuze: du sensible a l'empirisme transcendantal». En A. J. (dirección), *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique & clinique* (pp. 77-93). Rhône-Alpes: De l'indidence éditeur, 2013.
- BUYDENS, Mireille. *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF, 1953; *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa, 1977. Traducción de Hugo Acevedo.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962; *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971. Traducción de Carmen Artal

- DELEUZE, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1963; *La filosofía crítica de Kant*, Madrid: Cátedra, 1997. Traducción de Marco Aurelio Galmarini.
- DELEUZE, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966; *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987. Traducción de Luis Ferrero Carrecedo.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968; *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1. L'image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983; *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós, 1991. Traducción de Irene Agoff.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2. L'image-temps*, Paris: Minuit, 1985; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós, 1987. Traducción de Irene Agoff.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers (1972-1990)*. Paris: Minuit, 1990; *Conversaciones*, Valencia: Pretextos, 1995. Traducción de José Luis Pardo.
- DELEUZE, Gilles. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002a; *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pretextos, 2005. Traducción de José Luis Pardo.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: Éditions du Seui, 2002b; *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena, 2002. Traducción Isidro Herrera.
- DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2003; *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*. Valencia: Pretextos, 2008. Traducción José Luis Pardo.
- DELEUZE, Gilles. *Cine 1. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus, 2009. Traducción y notas Equipo Editorial Cactus.
- DELEUZE, Gilles. *El Saber: Curso sobre Foucault 1*. Buenos Aires: Cactus, 2013. Traducción y notas Pablo Ires y Sebastian Puente.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005; *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993. Traducción de Thomas Kauf.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción Peña García. Madrid: Alfaguara, 1993.
- HUGUES, J. *Deleuze and the Genesis of Representation*. New York: Continuum, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 1996. Traducción Pedro Ribas.
- LAWLOR, Leonard. "The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, ontology, ethics" en L. Lawlor, *Thinking through French Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- LAWLOR, Leonard. "Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze" en D. S.-H. (editores), *The Cambridge Companion to Deleuze*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.
- LEBRUN, Gerard. "Lo trascendental y su imagen" en E. Alliez, *Gilles Deleuze. Una vida filosófica* (pp. 84-99). Medellín: Revista Euphorion, 2002.
- LLEREZ, Stéphane. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- MAÏMON, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale (Traduction, présentation et notes par Jean-Baptiste Scherrer - Avant-propos de Reinhard Lauth)*. Paris: Vrin, 1989; *Essay on Transcendental Philosophy* Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz (trans). New York: Continuum Press, 2010.
- MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- MONTENEGRO, Gonzalo. *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Bogotá: Bonaventuriana, 2013.
- PARDO, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pretextos, 1992.
- RANCIERE, Jacques. "Existe-t-il une esthétique deleuzienne?" en E. Alliez, *Gilles Deleuze. Una vida filosófica* (pp. 205-211). Medellín: Revista Euphorion, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *La transcendence de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- SASSO, Roberto; VILLANI, Arnaud. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2003.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

- TEJADA Ricardo. *Deleuze face à la phénoménologie (I)*. Paris: Les Papiers du Collège International de Philosophie, n° 41, 1998.
- VILLANI, Arnauld. «De l'esthétique a l'esthésique: Deleuze et la question de l'art» En A. Beaulieu, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique* (pp. 97-121). Paris: Vrin, 2005.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004. Traducción Irene Agoff.

## NOTAS

- 1 Este trabajo es resultado del Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11150732 “El dinamismo singular de la relación: elementos para una reconstrucción de la ontología relacional a partir de una teoría de las multiplicidades (Simondon, Deleuze)”. Investigador responsable: Dr. Cristóbal Durán Rojas. El autor del presente artículo es tesista en dicho proyecto.
- 2 Las traducciones de los textos en francés son del autor pero cotejadas con las traducciones al castellano. Por esto remitiremos a pie de página la referencia a su traducción en lengua castellana. Trad. Castellana, p. 21
- 3 Trad. Castellana, p. 66
- 4 Trad. Castellana, p. 213.
- 5 Trad. Castellana, p. 74.
- 6 En un momento nos dedicaremos a afrontar la relación que Deleuze llevó con Kant, sin embargo, bajo sus propias palabras, podríamos decir que cada autor de la filosofía, como de la literatura o a un artista, Deleuze le ha propiciado una gran perversión. Él mismo lo confesó en unos pasajes que han sido bastante referidos: “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: “No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto.” De mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí: inventaron sus propios métodos y reglas nuevas, un tono diferente. Yo, sin embargo, durante mucho tiempo, “hice” historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor. Pero me concedía mis compensaciones, y ello de modos diversos: por de pronto, prefiriendo aquellos autores que se oponían a la tradición racionalista de esta historia (hay para mí una línea secreta entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, constituida por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.). Lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica (...) ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.” (Deleuze, 1990, pp. 14-15)
- 7 Trad. Castellana, p. 197.
- 8 Trad. Castellana, p. 198.
- 9 En un texto anterior, del año 56 (“La conception de la différence chez Bergson”), Deleuze definía al método de la intuición de la siguiente manera: “Este método es distinto de un análisis espacial, es más que una descripción de la experiencia y (aparentemente) *menos que un análisis trascendental*. Claro que atiende a las condiciones de lo dado, pero estas condiciones son *tendencias-sujetos*, en cierto modo ellas mismas son dadas, vividas (...) No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como *condiciones de la experiencia real*: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando designaba su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecua al bergsonismo. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia



real, pueden y *deben ser captadas mediante una intuición*, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto” (2002<sup>a</sup>, p. 49) (cursivas nuestras).

10 Trad. Castellana, p. 35.

11 Trad. Castellana, p. 11.

12 “El método cartesiano (la búsqueda de lo claro y distinto) es un método para resolver problemas que se suponen dados, no un método de invención, propio de la constitución de los problemas y de la comprensión de las preguntas” (Deleuze, 1968, pp. 208-209)

13 Trad. Castellana, pp. 23-24.

14 Trad. Castellana, p. 20.

15 Para esta relación, entre Deleuze y la fenomenología, habría que profundizar bastante. No sólo en cuanto al tópico específico sobre lo trascendental, y cómo Husserl pensó, por cierto, una génesis trascendental, sino que también en la distancia que siempre habría mostrado Deleuze con la propia fenomenología. Directamente en los textos sobre cine, donde la fenomenología formará parte de un arco de la tradición filosófica que entendería a la imagen como representación, puntualmente desde “la metáfora del ojo” (Deleuze, 2009, p. 139). Sin embargo, por ahora, podríamos aludir a dos precisas referencias en torno al problema, en primer lugar a lo que señala Alain Beaulieu, en un texto clave sobre esta relación, en donde aduce que, si bien, la fenomenología es distante a la filosofía de Deleuze de manera más o menos explícita, existe un modo de abordar los problemas que es deudor de ella (Beaulieu, 2004, p. 39). A su vez, en la investigación que realiza Gonzalo Montenegro sobre el empirismo trascendental en Deleuze, señalará que una cosa es el papel de Sartre, como exponente bastante singular de la fenomenología, pero del cual Deleuze saca algunas cuestiones que le servirán para elaborar en *LS* su noción del “campo trascendental”, pero por otro lado, la fenomenología husserliana, que estaría en un punto bien cercanas, pues “se hace eco de la tentativa crítica dirigida contra toda posición de existencia que tenga por dado un fenómeno”, sin embargo se distancia en el reparto que hace Husserl del empirismo, es decir, no pensaría el pliegue de lo empírico con lo trascendental. Y, por otro lado, se quedaría en una concepción de lo trascendental que lo circunscribe a una “indagación sobre las condiciones del aparecer fenoménico, en lo que corresponde concentrarse sobre cómo la conciencia le rige” (Montenegro, 2013, pp. 122-123) Cfr. (Lawlor, 2003), (Lawlor, 2012), (Tejada, 1998), (Alliez, 1995) (Hughes, 2008)

16 El texto referenciado de Sartre por Deleuze es *La transcendence de l'ego* (2003)

17 Trad. Castellana, p. 130.

18 Trad. Castellana, p. 120.

19 Trad. Castellana, p. 100.

20 Trad. Castellana, p. 264.

21 Trad. Castellana, p. 32.

22 Trad. Castellana, p. 264.

23 Trad. Castellana, p. 102.

24 “Cuando la inmanencia ya sólo es immanente a algo distinto de sí es cuando se puede hablar de un plano de inmanencia. Tal vez un plano semejante constituya un empirismo radical: no presentaría un flujo de la vivencia immanente a un sujeto, y que se individualizaría en lo que pertenece a un yo. Sólo presenta acontecimientos, es decir mundos posibles en tanto que conceptos, y unos Otros, como expresiones de mundos posibles o de personajes conceptuales. El acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto trascendente = Yo, sino que se refiere al sobrevuelo immanente de un campo sin sujeto; el Otro no devuelve trascendencia a otro yo, sino que devuelve a cualquier otro yo a la inmanencia del campo sobrevolado.” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 49) (Trad. Castellana, p. 51).

25 Trad. Castellana, p.102

26 En su obra sobre Francis Bacon (2002b), Deleuze acuñará como objetivo de lectura el problema de lo figurativo dentro de la obra del pintor irlandés, en el sentido de su oposición pragmática con la “figura”. La figuración, o aquello que Deleuze comprende por figuración en el año 81, es una especie de relectura de lo que en *DR* señala como una

relación meramente representacional con lo sensible.

27 Trad. Castellana, p. 215

28 Mireille Buydens, en su trabajo dedicado a Deleuze, habría agrupado a la forma en un par junto a la representación para oponer el par estrictamente deleuziano, de la presentación-fuerzas. (2005, p. 117)

46

29 Trad. Castellana, p.261.

30 Sin lugar a dudas todo este problema debería ser relacionado con la definición que da Deleuze junto a Guattari, en *QPh*, sobre la obra de arte como un ser de sensación (2005, p. 155). Un excelente comentario en torno al concepto de sensación propio a la obra de Bacon y su relación con el concepto de obra de arte como ser de sensación, se encuentra en la entrada “Lógica de la sensation” en *Le Vocabulaire du Gilles Deleuze* de Sasso y Villani (2003, pp. 222-229).

31 Arnauld Villani ha mostrado cierta sospecha en querer encuadrar al pensamiento deleuzeano en una estética. En un texto titulado “De l’esthétique a l’esthésique: Deleuze et la question de l’art”, señalará una distancia bastante frontal con dos lecturas que han buscado construir – a su modo – una estética propiamente deleuzeana. Por un lado, el libro de Mireille Buydens (*Sahara. L’esthétique de Gilles Deleuze*, 2005), que es uno de las primeras recepciones del pensamiento de Deleuze, en el año 1990; y por otro a las variadas intervenciones que ha hecho Jacques Rancière, pero por sobre todo se detiene en el texto “Existe-t-il une esthétique deleuzienne?” (2002). Para Villani, el primer texto no acierta en leer un concepto clave en la obra de Deleuze que es el de multiplicidad, al darle un estatuto meramente secundario, derivativo, y por lo mismo, es un estudio que aún considera a la noción de forma como posible acceso a pensar la cuestión del arte en Deleuze (2005, pp. 104-107). Pero sin duda su distancia más grande está en no concebir que las nociones que Deleuze despliega a propósito del arte tengan cabida dentro de una tradición del pensamiento estético, tal como lo define Rancière, no sólo en su comentario a Deleuze sino que en su propio pensamiento. Villani señala que el «empirismo trascendental» desplaza a un sensible que no tiene mucha relación al sensible heterogéneo tematizado por Rancière, en el sentido de que es asimétrico y diferencial (2005, p. 117). Para nuestros intereses el texto de Villani es clave en cómo articula cierta discusión en curso sobre Deleuze, pero nos parece que el concepto de lo *estésico* es insuficiente con respecto a lo que el mismo Deleuze elabora en *DR* como «empirismo trascendental», es decir, que es establecido lisa llanamente como una estética.