

SCHELLING, DELEUZE Y LAS REACCIONES ANTICARTESIANA Y ANTIHEGELIANA

SCHELLING, DELEUZE AND THE ANTICARTESIAN AND ANTIHEGELIAN REACTION

Benito ARBAIZAR GIL

Universidad Santiago de Compostela

RESUMEN: El presente artículo se centra en destacar el modo en que Schelling aparece en la obra de Deleuze como un eslabón que permite vincular la reacción anticartesiana de Spinoza y Leibniz (reivindicadora de la dimensión apetitiva de la naturaleza) con la propia actitud antihegeliana de Deleuze. El giro voluntarista que Schelling imprime a la filosofía es igualmente prolongado por Deleuze y Guattari cuando establecen la esquizofrenia como inconsciente ontológico libidinal por el que circulan libremente las intensidades deseantes. Del mismo modo, el empirismo trascendental de Deleuze toma impulso en la concepción schellingiana del ser como In-diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, anterior a todo fundamento o dualidad.

PALABRAS CLAVE: Idea, diferencia, indiferencia, voluntad, dialéctica, naturaleza.

ABSTRACT: This article focuses on highlighting the way in which Schelling appears in Deleuze's work as a link that makes it possible to connect the anti-Cartesian reaction of Spinoza and Leibniz (claiming the appetitive dimension of nature) with Deleuze's own anti-Hegelian attitude. The voluntarist turn that Schelling gives to philosophy is also prolonged by Deleuze and Guattari when they establish schizophrenia as a libidinal ontological unconscious through which desiring intensities circulate freely. In a similar way, Deleuze's transcendental empiricism gains momentum in the Schellingian conception of being as In-difference between the subjective and the objective, prior to all foundation or duality.

KEYWORDS: Idea, difference, indifference, will, dialectic, nature.

1. Introducción

Así como Deleuze se muestra reiteradamente crítico con Hegel a lo largo de su obra, muestra una disposición mucho más favorable hacia Schelling. En las siguientes páginas trataremos de mostrar, en un primer apartado, cómo cabe enmarcar la filosofía de Deleuze dentro de una revuelta generalizada contra la filosofía de Hegel. Dicha revuelta privilegia el papel activo de la naturaleza y prolonga la reacción anticasiana de Spinoza y Leibniz, filósofos también reivindicados por Deleuze. Tras ocuparnos del giro que Schelling imprimió al idealismo en particular y a la filosofía en general, continuaremos contraponiendo la imagen hegeliana y deleuziana de la naturaleza y explicando los puntos de enlace entre el pensamiento de Deleuze y las filosofías de Spinoza y Leibniz. Acabaremos mostrando las convergencias que cabe establecer entre la comprensión deleuziana de la diferencia y la comprensión schellingiana del Absoluto como Indiferencia.

2. El eco del giro de Schelling

En las *Investigaciones* de 1809 vio Schulz (1955: 12-18, 117-24, 271-73) iniciarse en Schelling una radicalización del idealismo que, más allá del sistema hegeliano de la razón, prepara la filosofía post y anti-idealista. Para Manfred Frank, (1992: 10-18, 283-88; 350-54) dicha radicalización se propagaría subrepticiamente desde el último Schelling a Feuerbach, Kierkegaard, Marx y Nietzsche. El título de los proyectos filosóficos (Leyte & Rühle, 1989: 61) más importantes de Schopenhauer y Nietzsche (*El mundo como voluntad y representación* y *La voluntad de poder*) ilustrarían la expansión de lo que Habermas ha dado en llamar la *Kehre* de Schelling. Heidegger (1988: 6) entendió que el giro de Schelling “impulsa desde dentro al idealismo alemán más allá de su propia posición fundamental.”

Para Schelling, en “suprema y última instancia no hay otro ser que el querer” (1809: 350). Esta reivindicación de la dimensión volitiva del ser enlaza con la reivindicación apetitiva de la materia en Spinoza y Leibniz. “El primer diálogo con Leibniz”, señala Heidegger (1956: 43), “ha sido introducido por Schelling, y se extiende hasta la doctrina de Nietzsche de la voluntad de poder.” Por lo que se refiere a la conexión de Schelling con Spinoza, recordar que el joven Schelling (en una carta que dirige a Hegel el 4 de Febrero de 1795) explicaba el modo en el que se había vuelto spinozista y si Schleiermacher vio la filosofía de Spinoza

como un *idealismo realista*, el real-idealismo de Schelling respondía a la demanda romántica de devolver a la naturaleza su potencia creadora.

El contraste entre la amabilidad con la que Deleuze trata a Schelling y la hostilidad con la que trata a Hegel se ubican en la estela de ese antihegelianismo generalizado que atravesaba su época. Deleuze viene a hacerse eco, en líneas generales, del diagnóstico que Schelling hace de la filosofía hegeliana como “pretensión de que el concepto sea todo y no deje nada fuera de sí” (1827: 126-127), a la vez que rechaza las críticas de Hegel al Absoluto de Schelling:

qué injusta es, en este sentido ... la crítica de Hegel sobre las vacas negras. De los dos filósofos es Schelling quien sabe cómo extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico con relámpagos más finos, más variados, más aterradores también que los de la contradicción, con *progresividad* (2002: 288-89).

Haciendo referencia a Bergson, Deleuze comentaba:

Para alcanzar las verdaderas diferencias ha de tomarse el punto de vista desde donde se han de contemplar los mixtos. Ese punto son las tendencias que se oponen una a otra. Un ser no es un sujeto, sino la expresión de una tendencia, e incluso lo es solamente cuando se halla contrariado por otra tendencia ... 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» (2002: 48-49),

Mira aquí Deleuze, defensor de un *empirismo trascendental*, el *empirismo superior* de Schelling con simpatía. Ambas formas de empirismo trataron de dar un paso más allá de los límites dentro de los cuales el idealismo trascendental confina la filosofía, y ambos pensadores trataron de desentrañar, no tan sólo las condiciones de la experiencia posible, sino la génesis de la experiencia real. Frente a la autosuficiencia hegeliana del concepto, para Schelling, no nos movemos en el circuito cerrado de la inmanencia dialéctica del pensar, sino que estamos abiertos a la trascendencia de una revelación que excede, abre y enriquece dicho circuito. Si en la filosofía *negativa* prima la *autoposición* del concepto, en la *positiva* prima la *exposición* ante el advenir de lo impensable e imprevisible.

3. Idea y Naturaleza en Hegel

En implícita referencia polémica a Hegel, Deleuze (1968: 247) considera que, en el caso de Schelling, el “Dios del amor y el Dios de la cólera no están de más para tener una Idea.” Resulta interesante, para comprender el alcance de esta referencia a Schelling, contraponer la concepción hegeliana y deleuziana de la Idea.

El Absoluto no es en Hegel un origen sino un proceso, pues lo que yace en la inmediatez indeterminada del origen es nada, y lo determinado no es origen sino mediado-devenido. De ahí la pura identidad de lo ideal-subjetivo y de lo real-objetivo. La Idea es en Hegel la plena adecuación del Concepto que retorna a sí en su ser consigo mismo y es en el despliegue exhaustivo de las determinaciones formales contenidas en la Idea que se realiza la unidad forma-contenido. La Idea es así la exposición de Ser, siendo este último el presupuesto de lo expuesto. En este proceso, el principio se alcanza al final, de ahí que el principio sea en la *Fenomenología* el Saber Absoluto y en la *Lógica* la Idea.

La Idea es lo que pone en circulación aquello que en el Ser era sólo virtualmente, aclarándolo a la luz del hacer de la determinación. La Naturaleza es la alteridad o deshecho (*Abfall*) hacia afuera de la Idea, y de ese deshecho se hace cargo el quehacer del espíritu. No obstante, dado que es a partir del mundo que el espíritu cae en la cuenta de sí, no habría mundo sin caída, ni espíritu sin mundo. Dios es la esencia del mundo y el mundo es la existencia de Dios. No se trata de que el espíritu se reconcilie con la Naturaleza sino de que ésta actúa cual espejo que le devuelve su imagen lógico-refleja. La función de la *Filosofía de la naturaleza* es, de hecho, la de enseñar a liberarse de ella (Duque, 1998: 774-77), la de “dar una imagen de la naturaleza que sojuzgue a ese Proteo, para encontrar en esa exterioridad solamente el espejo de nosotros mismos y ver en la naturaleza un reflejo libre del espíritu” (Hegel, 1830: 539).

Lejos de ocultar algo, la Naturaleza es constitutivamente obscena, es pura superficie que se deshace frenéticamente sin freno. La naturaleza es tan superficial que, aunque turbia y distorsionada como la *chóra* platónica, no cabe calificarla en sí ni de monstruosa, pues lo monstruoso sólo puede ser reconocido a la luz de la idea. De ahí que Hegel nos diga en su *Enciclopedia* (1830: 36) que para “poder considerar tales configuraciones como defectuosas, malas o deformes hay que presuponer un modelo ejemplar firme que no puede sacarse

de la experiencia, pues esta ofrece igualmente aquello que llamamos monstruos, malformaciones, entidades intermedias, etc.; y aquel modelo presuponía más bien la autosuficiencia y dignidad de la determinación conceptual”.

Lo característico de la naturaleza en Hegel, frente a las exaltaciones de Schelling y el Romanticismo, es su impotencia y su insignificancia, siendo el movimiento del espíritu hacia la realización de la Idea un movimiento de resignificación. Toda profundidad y todo interior corre a cargo de una conciencia que, en su retorno a sí, se hace cargo reflexivamente de la naturaleza. De modo que, “detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver como para que haya algo que pueda ser visto.” (1807: 135-36) La Idea es “retorno a la Vida” y el concepto es el “alma” de una naturaleza que, por si sola, yacería quebrada y muerta. (1816: 549) El espíritu da alma y vivifica con un movimiento dialéctico que impide toda fijación de la verdad. Tal y como se nos dice en la *Enciclopedia* (1830a: 394), todo es el reino de la Idea que “está-siendo en y para sí, que actúa eternamente como espíritu absoluto y que se engendra y se goza.”

Si bien, por un lado, para Hegel “la Naturaleza es la novia con la que el Espíritu se desposa” (1830: 23), por otro lado, el Espíritu saca provecho de dicho matrimonio al enviudar, dado que el “fin de la Naturaleza es matarse a sí misma y romper su cáscara de lo inmediato y sensible, quemarse como el ave fénix y emerger, partiendo de esa exterioridad, rejuvenecida como espíritu” (Hegel, 1830: 538). Es, en realidad, al hombre a quien corresponde matar cuanto en él haya de inmediato-sensible y transfigurarse guiado desde dentro por el *telos* de la Idea. “Los hombres”, nos dice Hegel (1823: 111), “son siempre viciosos y corrompidos, pero eso no es la Idea. Cuando se conoce la realidad de la sustancia, hay que ver a través de la superficie … Lo temporal, lo perecedero, existe, pero no se trata de la verdadera realidad”.

Tampoco es la Naturaleza en Hegel, al contrario que en Schelling, una *mater* materia en tanto que vientre desde el que el ser se alumbra, es más bien una huérfana de sentido que ha de ser rescatada desde “el automovimiento de la Idea absoluta como el verbo originario” (1816: 237). Lejos de tener la naturaleza, como en Schelling, un carácter matricial, es en su grado 0, como simple espacio, “literalmente la cosa más estúpida que hay” (Žižek, 2015: 513). Espacio que no es ya sólo alteridad de la idea sino alteridad con respecto a sí misma, en tanto que coexistencia extensiva de puntos homogéneos sin contenido ni diferencia.

Mas que con la fuerza genésica de la *physis* griega, parece entroncar la comprensión hegeliana de la naturaleza con aquella visión judeo-cristiana, presente en el Antiguo Testamento, que ve la naturaleza como desierto o tierra yerma en la que el hombre se ve exiliado tras la caída, y que sólo tras el trabajo y cultivo se vuelve productiva (Merchant, 1989: 131). Si bien en Francis Bacon la Naturaleza debía ser tecnológicamente forzada a revelar sus secretos, para Hegel ésta no alberga secreto alguno y es el trabajo del concepto quien la rescata de su anodina superficie.

4. Idea y Naturaleza en Deleuze

Es contra la visión de la materia como *partes extra partes* sin interioridad y de la Naturaleza como un ser inerte (en donde toda vitalidad es insuflada desde fuera por el espíritu) contra lo que se revela un Deleuze, que quiere pensar, de forma radical, la lógica inmanente a una naturaleza que existe sin nosotros y que antecede nuestro pensar. Frente a una remisión de la naturaleza a dialéctica reflexiva, Deleuze, en línea con Nietzsche (1962: 9-10), le confiere una dimensión activo-intensiva que impide la reducción dialéctica de la Idea a concepto. Si articulamos hegelianamente la relación Idea-Naturaleza, la Idea “se encuentra siempre en otra cosa: no en la Naturaleza sino en el espíritu que la contempla o que la observa y se la representa” (Deleuze, 1968: 24), de ese modo la Naturaleza es avistada como “concepto alienado, espíritu alienado, opuesto a sí mismo”. Por el contrario, Deleuze defiende una diferencia que ya no sería, como en Hegel, la negación de la negación sino la afirmación de la afirmación, la afirmación de una naturaleza que no es impotencia sino potencia creativa y que, por lo tanto, no es mera afirmación de lo dado sino afirmación como donación creadora de diferencia.

Más allá de la diferencia como oposición conceptual, Deleuze quiere inteligirla como pre-disposición pre-conceptual que remite a un trasfondo diferencial. Sólo desde ese trasfondo sería posible la oposición. “No es la diferencia lo que supone la oposición”, nos dice Deleuze (1968: 73), “sino la oposición lo que supone la diferencia”. La diferencia estaría diferida en la contradicción, preterida. De ahí que Deleuze (1968: 40) proponga, antihegelianamente, pensar la diferencia internamente y no desde la exterioridad (y la posterioridad) conceptual, esto es, “como diferencia sin concepto”.

De lo que se trataría es de mostrar la diferencia *diffiriendo* (Deleuze, 1968: 79), esto es, sin remitirla a marcos lógicos o categoriales previos, sino mostrándola desde aquel *entre* que hace posible que dichos marcos *entren* en juego. La diferencia es así comprendida en el doble sentido de ‘diferenciación’ (*differentiation*) virtual en el plano de la Idea y ‘diferenciación’ (*differentiation*) como actualización de lo virtual. Es la íntima articulación entre *lo diferenciado* (*differentiation*) y *lo diferenciante* (*differentiation*), lo que traza la senda por la que discurre el *empirismo trascendental* de Deleuze.

Llamamos *diferenciación* a la determinación del contenido virtual de la Idea; llamamos *diferenciación* a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. (...) Por eso hemos sido llevados a formar el concepto de *diferen(t/c)iación*, para indicar a la vez el estado de las relaciones diferenciales en la Idea o la multiplicidad virtual y el estado de las series cualitativa y extensiva, donde se actualizan al diferenciarse (Deleuze, 1968: 267, 316).

Aunque el campo pre-individual es virtual, debe tenerse en cuenta “que la individuación precede de derecho a la diferenciación, que toda diferenciación presupone un campo intenso de individuación previo” (Deleuze, 1968: 318). La intensidad marca el nivel más bajo de la diferencia, convirtiéndose, para Deleuze (1968: 287) en “la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece”. Es desde lo intensivo que se determinan estructuralmente, desde un campo *pre-individual*, los casos específicos de *individuación*. Sin un campo pre-existente de intensidad no podrían actualizarse las Ideas. De ahí que Deleuze (2002: 368) nos diga que “la individuación es esencialmente intensiva, y que el campo pre-individual es un campo virtual-ideal, hecho de relaciones diferenciales”.

El plano de la Idea es en Deleuze el plano problematizante, pues las Ideas son problemas de las cuales los objetos actuales no son nunca *la* solución sino siempre *una* solución. “El organismo no sería nada si no fuera la solución a un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados, así el ojo resuelve un «problema» de luz” (Deleuze, 1968: 272). La solución es una forma de resolver un problema que no hace desaparecer la realidad virtual del mismo. En un proceso iniciado por las diferencias de intensidad, la potencialidad virtual se mantiene abierta a nuevas soluciones-actualizaciones. En este sentido, podemos decir que la vida *insiste* (problemáticamente) y lo viviente *existe* como actualización dentro de ese campo problemático. La vida insiste como una finalidad sin fin, pues carece de toda finalidad inmanente o trascendente; ella es, ante todo, proceso, devenir y tránsito, es un interrogante abierto como inquietud

problematizante de búsqueda (Canavera, 2015: 139-40). Siendo la naturaleza expresión de lo creador y demanda de creación, no es aquí, como en Hegel, estúpida sino, como en Bergson, creadora.

Distingue Deleuze tres aspectos en la Idea: elementos diferenciales, relaciones y singularidades, que, a su vez, se corresponden con los siguientes elementos de la determinación: determinabilidad, determinación recíproca y determinación completa. Deleuze hace uso del cálculo diferencial para ilustrar cómo las Ideas son *diferenciadas*. El ser de un diferencial es tendencial y relacional. Por un lado, es un número tan pequeño que no es sino una tendencia hacia 0. Por otro lado, un diferencial existe en relación a otro diferencial, lo que se expresa en el cálculo como dy/dx . De igual modo, las Ideas existen como una estructura de elementos diferenciales que, por un lado, tienden a determinarse y, por otro lado, su determinación no subsiste al margen de la relación, lo cual es denominado por Deleuze *determinación recíproca*. A su vez, las relaciones establecen puntos singulares o singularidades, lo cual equivale a una forma de expresión más estabilizada de la Idea en tanto que determinación completa.

No obstante, la determinación completa no es aún su *diferenciación* o actualización. Ésta última tiene lugar cuando los elementos diferenciales y sus relaciones se corresponden con las dos características coimplicadas de la actualidad extensiva: *cualidad* y *extensión*. Ninguna de estas características puede darse aislada, ya que “una diferencia de cualidad se halla siempre subtendida por una diferencia espacial” (Deleuze, 2002: 316) y no podemos, por ejemplo, percibir una intensidad de color más que extendiéndose en un espacio. Los agentes diferenciantes que actualizan la cualidad y la extensión son los “dinamismos espacio-temporales” (Deleuze, 1968: 278) que “dramatizan la idea” (Deleuze, 1968: 279). La actualización de la Idea pasa, pues, por una cualidad, una extensión y un tiempo dinámico. De ahí que la noción total sea para Deleuze (1968: 317) la de *indi-drama-diferenciación*.

5. Deleuze y la reacción anticartesiana de Spinoza y Leibniz

De modo general, la reivindicación que Deleuze hace de Schelling frente a Hegel está en consonancia con su reivindicación de aquellos autores que, como Spinoza y Leibniz, se posicionan frente a Descartes (Deleuze, 1968b: 137-39). En uno y en otro caso se trata de una reacción, bien en el marco del idealismo

o del racionalismo, contra una visión que no reconoce vitalidad alguna a la naturaleza. A través de la postulación del *conatus*, tanto Spinoza como Leibniz reintrodujeron el impulso apetitivo que Descartes había sustraído a la materia.

Dado que el objeto extensivo individual remite en Deleuze a un proceso de individuación por medio del cual la intensidad se expresa en la cualidad y la cantidad espaciales, no es casual que en la lectura que Deleuze hace de Spinoza haga hincapié en que “*una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente*”, esto es, que una esencia de modo existe, “incluso si no existe actualmente el modo del que es esencia” y que prosiga diciendo que, para Spinoza, “la esencia no es una posibilidad, sino que posee una existencia real que le corresponde en propiedad … Ni realidad metafísica ni posibilidad lógica, *la esencia del modo es pura realidad física*” (Deleuze, 1968b: 174-75).

Lo que Deleuze quiere poner de relieve en su interpretación de Spinoza es que toda distinción extrínseca presupone una distinción intrínseca previa. Es así que nos dice Deleuze, recordando a Duns Scoto, que la blancura tiene intensidades variables que no se agregan como una cosa a otra cosa, como una figura se agrega a una muralla, muy al contrario, “los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que pertenecen unívocamente a la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que se la considere” (1968b: 179).

Esto quiere decir que, en un primer nivel, la infinita potencia Dios se expresa en una infinidad de atributos, los cuales, a su vez, en un segundo nivel, se expresan en una infinidad de modos o modificaciones. En el primer nivel asistimos a una genealogía de la esencia, en el segundo nivel a una producción de las existencias. “Dios se expresa constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada” (Deleuze, 1969b: 10).

Toda existencia extrínseca remite así a una génesis intrínseca, toda diferencia externa a una diferencia intensiva interna, tras toda realidad hay una intensidad o grado de potencia constitutiva. De manera que habría en Spinoza una individuación intensiva-cuantitativa-intrínseca que precede a toda manifestación extensiva-cualitativa-extrínseca. El atributo contiene todas las esencias de los modos como la serie infinita de grados que corresponden a su cantidad intensiva. Las esencias de los modos son, por un lado, inseparables o no divisibles en partes extensivas o extrínsecas, mas, por otro lado, singulares, ya que poseen una distinción

intrínseca, en tanto que cada esencia es producida como un grado irreductible (Deleuze, 1968b: 177-78).

La esencia del modo no es causa de la existencia. Los modos existen cuando una infinidad de partes extensivas entran en una determinada relación de movimiento y reposo que se haya en consonancia con un determinado grado de potencia (Deleuze, 1968b: 187-88). Poco importa que las partes se renueven, siempre y cuando se mantenga la relación. Así también, dichas partes pueden entrar en nuevas relaciones en consonancia con otra esencia de modo (Deleuze, 1968b: 190-93).

En el caso de Leibniz, la materia, lejos de ser una inanimada *res extensa* limitada a padecer mecánicamente colisiones, es distensión de una intensión previamente tensada y pliegue de pliegues que se repliegan y despliegan. La materia deja de ser en Leibniz mera extensión para ser intensión como “algo «real» en la materia y que ocupa la extensión” (Deleuze, 1988: 63). Leibniz reivindica para la sustancia una unidad activa que sea interior al movimiento, y que excluya la simple extensión del rango de las sustancias (Deleuze, 1988: 75-76). De ahí que Leibniz diga a Bayle, en una carta de diciembre de 1698, “que hay, por así decir, mundos en los cuerpos mínimos, porque todo cuerpo, por pequeño que sea, tiene energía” y que especifique que la divisibilidad de la materia

no debe ser considerada como la de la arena en granos, sino como la de una hoja de papel o la de una túnica en pliegues, de tal manera que puede haber en ella una infinidad de pliegues, unos más pequeños que otros, sin que el cuerpo se disocie nunca en puntos o mínimos (Leibniz, 1676: 555).

El alma misma “está llena de pliegues” y “el mundo entero no es más que una virtualidad que sólo existe actualmente en los pliegues interiores gracias a los cuales se da una representación del mundo incluida” (Deleuze, 1988: 31-32). Cada mónada es expresión finita del un mundo infinito que no existe fuera de los infinitos pliegues de las mónadas que lo expresan. El mundo es una conjugación “de pequeñas percepciones sin objeto, micropercepciones alucinatorias ... Es un chapoteo, un rumor, una niebla, una polvareda” (Deleuze, 1988: 114-15) y lo “propio de la percepción es pulverizar el mundo, pero también espiritualizar el polvo” (Deleuze, 1988: 116). La mónada es para Leibniz *perceptio* y *appetitus*, conocimiento y deseo; de ahí que ésta no se reduce a reaccionar a excitaciones sino que ejecuta acciones en consonancia con la actividad perceptiva interna. Es desde ese fondo que se forma el pliegue que separa la conciencia e inconsciente

y es desde esa confusa polvareda de percepciones que cada mónada selecciona las relaciones diferenciales que abren su espacio de acceso a las ideas claras (Deleuze, 1988: 120). Ya no estamos, como en Descartes ante dos órdenes de ideas, unas, las confusas que se desencadenan a través de un estímulo mecánico de origen adventicio, y otras, las ideas claras y distintas, alumbradas por la luz de la razón pura. En Leibniz la conciencia emerge desde un fondo inconsciente, lo claro desde lo oscuro y lo distinto desde lo confuso, en un movimiento que será radicalizado por Schelling.

Se siente Deleuze tributario de un espíritu leibniziano porque, como Leibniz, defiende la existencia de una naturaleza llena de intensidades que continuamente se pliegan, despliegan y repliegan. No es, sin embargo, leibniziano en la letra. Y no lo es porque, más allá del cosmos leibniziano (que se presenta como el mejor de los mundos posibles que expresa la mayor potencia componible) Deleuze y Guattari defienden un rizomático *caosmos* en donde lo que se afirma no es la convergencia sino la divergencia de las series. En el caosmos ya no nos movemos en coordenadas estabilizadas por el privado acorde vertical de cada mónada y la preestablecida horizontalidad melódica de todas las mónadas. Por el contrario, en el caosmos las mónadas se modifican interpenetradas transversalmente por series divergentes. La *mónada* se vuelve *nómada* y deja de funcionar en convergente circuito cerrado para quedar abierta a la divergencia (Deleuze, 1988: 188-89).

En Leibniz opera una razón teológica que sitúa a Dios como aquel principio garante de la mejor elección. Por el contrario, Deleuze (1988: 90) nos emplaza en un nuevo escenario en el que el predominio de esa razón ha caído y la tirada de dados, a la que apelaban Nietzsche y Mallarmé, ha venido a ocupar su lugar. Dicha tirada de dados viene a afirmar un azar que “no es un principio, sino la ausencia de todo principio.” El niño que en Heráclito jugaba a los dados, ha destronado al viejo Señor del juego.

“La esencia interior de lo absoluto”, señalaba Schelling (1802: 465), “es el caos originario mismo.” El juego deleuziano ya no se juega en un espacio lógico pre-existente en el que las reglas encuentran un principio en donde sedentariamente asentarse. Muy al contrario, se trata de un juego caósmico y nomádico que responde a las características del juego puro o ideal tal y como es descrito en la décima serie de *Lógica del sentido*. Dicho juego puro carece de reglas previas y no casa cada caso con una distribución estadística fija. Cada tirada de dados no es cuantitativa sino cualitativa, no se inserta en una previa distribución sino

que abre una distribución de singularidades consteladas. Con cada tirada el azar reinventa las reglas ofreciendo no es un nuevo caso, sino un nuevo cosmos.

El juego caósmico no es un juego parcial, al contrario que la apuesta existencial del hombre en Pascal, en donde lo que se juega es la mejor vida, o el cálculo económico de Dios en Leibniz, en donde lo que está en juego es el mejor mundo. El juego caósmico es un juego total que, por lo tanto, no encuentra fuera de sí su finalidad. Se trata de un juego más allá del bien y del mal, así como de un juego inasible para el pensar representativo y los cómputos ganancia/pérdida. Decía Heráclito que el mundo no ha sido creado por ningún hombre ni por ningún dios, Deleuze (1969: 76) nos dice que el

juego ideal del que hablamos no puede ser realizado por un hombre o por un dios. Sólo puede ser pensado, y además pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento puro.

Frente al Creador leibniziano, calculador de posibilidades, la creación es para Deleuze y Guattari, una línea de fuga que, como el rayo que irrumpen en las nubes, brota de lo incomponible. De ahí que, para ellos, sea la esquizofrenia, “la universal producción primaria como «realidad esencial del hombre y la naturaleza»” (1972: 11). Comprendida así la esquizofrenia (no como entidad clínica sino como inconsciente ontológico), ésta opera libidinariamente como campo de libre circulación de intensidades deseantes en estado puro. Esquizofrenia nombra aquí el procesamiento de esa energía no ligada ni sometida a individuaciones fijas, síntesis estables de la conciencia u órdenes de componibilidad (Pardo, 1990: 121); se trata de un puro proceso inconsciente de producción y re-producción del deseo. En la raíz de nuestro ser no estaría el cartesiano *bon sens* o la luz de la razón, ni tampoco estaría el kantiano *sensus communis*, como armonía de facultades, sino la desarmonía preestablecida y productiva de la esquizofrenia original.

Decía Heidegger (1949: 313) que los pensadores y los poetas son los guardianes de la casa del ser. Deleuze (1969: 76) nos dice que el juego puro se halla “reservado al pensamiento y al arte”. Es característica del arte, indicaba Kant en su *Kritik der Urteilskraft*, el ser una finalidad sin fin y una legalidad sin ley. Por eso señalaba allí (§ 46) que “hay que oponer totalmente el genio al *espíritu de imitación*”, pues genio “es el don que da la regla al arte”. No obstante, el arte del que nos habla Deleuze, en el marco de su empirismo trascendental, va más allá de los márgenes dentro de los cuales éste es confinado por el idealismo trascendental

kantiano. Deleuze salta, como también lo hizo Schelling, por encima de esos límites y convierte la creatividad artística en matriz configuradora de lo real.

Por eso nos dice Deleuze, cuando habla de la tirada de dados como afirmación total, que, si bien el juego “sólo está en el pensamiento” y “no tiene otro resultado sino la obra de arte, es también lo que hace que el pensamiento y el arte sean reales y trastornen la realidad, la moralidad y la economía del mundo” (1969: 76). El juego puro hace la diferencia y abre el lugar que los entes cohabitán. Deleuze sabe, como Mallarmé, que “una tirada de dados nunca abolirá el azar”, muy al contrario, sabe que lo que hace la tirada es afirmarlo como fuente creadora de reglas y de espacios de sentido.

En su reivindicación de una diferencia que no sea reducible a diferencia conceptual, insistió Deleuze en que “el sentido no es nunca principio ni origen” sino que es “siempre producido en función del sinsentido” (1969: 89-90). El juego total es un juego re-creativo en donde el sentido es re-vertido desde un reverso de sin-sentido que es como el cubilete al que las tiradas de dados retornan, una y otra vez, para mezclarse y volcarse de nuevo. No obstante, lo que hace ese retorno es repetir la diferencia original, esto es, repetir aquello tal que siempre, en su volver a ser, vuelve por primera vez. En ese juego del eterno retorno re-creativo consiste el Acontecer del ser.

6. La indiferencia en Schelling y en Deleuze

Kant nunca soltó las amarras de su filosofía crítica. En el campo de la estética la capacidad de juicio establece un juego reflexionante consigo misma que ensancha el pensamiento pero no produce conocimiento y nunca llega a determinar materialmente el ser. En la reflexión no-estética comparamos una representación con otras, en la estética con nuestras propias capacidades cognoscitivas, experimentando con ello el placer de un avenirse lúdico de tales capacidades. De ahí que a la belleza le sea inherente el distanciamiento con respecto a ‘la realidad’ (Martínez Marzoa, 1987: 81). Gracias a la toma de conciencia de ese libre juego sentimos nuestro encaje en el mundo de otra manera, ya que lo que en esa libertad está en juego no es el objeto del conocimiento sino la relación entre el objeto y el sujeto. Mas, en este punto, la situación es, en el idealismo trascendental de Kant, la contraria a la que se da en el empirismo trascendental de Deleuze. La raíz común en Kant nos emplaza ante una concordancia de facultades que no produce experiencia

ni conocimiento material alguno. Por el contrario, la raíz rizomática de Deleuze, nos emplaza ante una discordancia que sí es genésica de la materialidad de la experiencia, nos emplaza ante una esquizofrenia productiva.

Dentro del idealismo, Deleuze marca distancias con las restricciones kantianas y el espiritualismo hegeliano para aproximarse a Schelling, quien entiende que la razón absoluta es “In-diferencia total de lo subjetivo y lo objetivo” (1801: 114). Para Schelling (1809: 406), el fundamento originario (*Urgrund*) y el infundamento (*Ungrund*) de la *indiferencia* “es anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad”. La in-diferencia es en Schelling in-mediata en tanto que base no mediada de la mediación.

Si bien en Schelling la intuición intelectual es la experiencia de aquella raíz común de la cual no puede, para Kant, haber experiencia ni conocimiento alguno, también es cierto que dicha intuición es en Schelling una suerte de no-experiencia, ya que la experiencia de ese repliegue último de lo real (de lo cual todo lo demás es despliegue) no puede albergar diferencia alguna y, por tanto, no puede ser susceptible de conocimiento ni experiencia consciente, sería un puro “momento de anonadamiento”, de modo que si “llevara adelante la contemplación intelectual, dejaría de vivir: «Saldría del tiempo para entrar en la eternidad»” (Schelling, 1795: § 20). Toda sombra o interferencia de pensamiento consciente ha de morir para que brille en toda su pureza la luz original de “la *absoluta identidad*, en la cual no hay duplicidad alguna y que nunca puede llegar a la conciencia precisamente porque la duplicidad es condición de la conciencia” (Schelling, 1800: 600).

Deleuze considera que tras la visualización hegeliana del Absoluto de Schelling como una noche en la que todas las vacas son negras, yace un injusto mal-entendido. Hegel (1807: 22) hace hincapié en la expresión ‘A = A’ para acusar a Schelling de caer en “la ingenuidad del vacío en el conocimiento”. Mas el Absoluto de Schelling no sería una confusa noche oscura sino un pródigo darse a luz y no habría en Schelling ninguna ingenuidad del ‘vacío en el conocimiento’ sino un llamar la atención sobre una actividad incesante de vaciado de una nada que opera como potencia activa que se determina por la forma. El ‘A=A’ de Schelling aparece ante los ojos de Deleuze como un fondo potencial-problemático, de modo que sería a partir de las potencias diferenciadoras de ese fondo que se generaría, sin partición, las diferencias.

Lo más importante en la filosofía de Schelling ... es la consideración de las potencias ... La cólera y el amor son las potencias de la Idea que se desarrollan a partir de un $\mu\eta\ddot{o}\nu$, es decir, no de algo negativo o de un no-ser ($o\acute{u}k\ddot{o}\nu$), sino de un ser problemático o de un no existente, ser implícito de las existencias más allá del fundamento (Deleuze, 1968: 246-47).

Precisamente en consonancia con una gestión de la herencia de Schelling en el marco de un pensamiento plenamente abierto a la diferencia, Deleuze (1968: 43-44) comienza el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, titulado 'La diferencia en sí misma', hablando, precisamente, de la indiferencia:

La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todo está disuelto, pero también la nada blanca, la superficie de calma recuperada en la que flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin hombro, ojos sin frente. Lo indeterminado es totalmente indiferente, pero las determinaciones flotantes no lo son menos unas respecto de otras ... La diferencia es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación. La diferencia *entre* dos cosas es solamente empírica, y *las* determinaciones correspondientes extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue -y que, sin embargo, *aquello de lo cual* se distingue no se distingue de él-. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. Se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser el fondo. Hay algo cruel, aun monstruoso, de una y otra parte, en esa lucha contra un adversario inasible, donde lo distinguido se opone a algo que no puede distinguirse de él, y sigue uniéndose a lo que se divorcia de él. Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como la expresión *hacer la diferencia*. Esta diferencia o LA determinación, es también la crueldad ... El pensamiento *hace* la diferencia, pero la diferencia es el monstruo. No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma. Recordemos la idea de Artaud: la crueldad es sólo LA determinación, ese punto preciso en que lo determinado mantiene su relación esencial con lo indeterminado, esa línea rigurosa que se alimenta del claroscuro.

Deleuze habla aquí de la nada negra como animal indeterminado y abismo de disolución en el que flota la nada blanca de los miembros dispersos y las determinaciones no ligadas, al modo de una intensidad orgánica sin organizar. Dicha nada es caos en la medida en que las determinaciones se desvanecen a velocidad infinita sin tiempo a coaligarse, pues mientras una determinación se está esbozando, la otra se está desvaneciendo. Deleuze, no obstante, impugna la noción clásica de caos pues éste “no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza” (1991: 45). Ese caotizar es “inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)” (Deleuze, 1988: 103), de modo que el caos

sólo es el reverso de la gran criba, y porque ésta compone hasta el infinito series de todo y de partes, que sólo nos parecen caóticas (series aleatorias) por nuestra incapacidad para seguir las, o por la insuficiencia de nuestras cribas personales (Deleuze, 1988: 104).

En virtud de la criba se entrecruzan transversalmente, en un campo de inmancuencia, multiplicidad de planos heterogéneos de existencia. Dicha transversalidad no niega lo fragmentario, sino que lo afirma atravesando demarcaciones y haciendo resonar aleatoriamente correspondencias no causales y vínculos inesperados.

El ‘LA’ de la determinación diferencial en Deleuze es残酷, así como el *da-sein en Heidegger* es herida y el Dios de Schelling sufrimiento. Y no es extraño que ‘la diferencia parezca maldita, que sea la falta’, parece mal-dita porque si queremos decirla, el nuestro siempre será un mal-decir, porque aquello que abre la posibilidad de decir se cierra a la posibilidad de ser dicho. La diferencia es omnipresente, pero siempre falta; se despliega en la superficie, pero se repliega como el fondo mismo que arrastra esa superficie; es claroscuro y creativa línea de fuga en la que relampaguea el afuera como “el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser el fondo”.

Conclusiones

Deleuze dedicó estudios monográficos y se sintió solidario con respecto a autores que, como Spinoza y Leibniz, reivindicaron la dimensión apetitiva de la naturaleza frente al mecanicismo cartesiano. Aquí hemos destacado aquellos elementos del pensamiento de Schelling que podemos considerar como un paso intensificado en la senda abierta por Spinoza y Leibniz, así como también inspiradores de la recomprensión de la naturaleza emprendida por Deleuze.

Schelling reaccionó contra la visión hegeliana de la materia como *partes extra partes* y contra su visión de la Naturaleza como un ser inerte carente de interioridad. Al hablar Schelling de una naturaleza como potencia artístico-creadora cuya esencia interior es caótica, preludia la visión caótica de Deleuze y Guattari, así como la convicción de que el sentido nunca es lo originante sino lo originado a partir del sinsentido.

El giro voluntarista que Schelling imprime a la filosofía, estableciendo que no hay más ser que el querer, es igualmente prolongado por Deleuze y Guattari cuando visualizan una esquizofrenia original como inconsciente ontológico, esto es, como campo libidinal por el que circulan libremente las intensidades deseantes. Soltando, como antes hiciera Schelling, las amarras críticas con las que Kant sujetaba la filosofía, el empirismo trascendental de Deleuze se adentra en una concepción re-creativa del ser como In-diferencia que es anterior a todo fundamento y a toda dualidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Siendo liberada la identidad-indiferencia de Schelling de las críticas de Hegel, pasa a ser desarrollada por Deleuze como un fondo potencial-problemático a partir del cual acaece la diferenciación sin partición del Acontecer.

Bibliografía

- CANAVERA, J. (2015). “El vitalismo de Gilles Deleuze”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 66, pp. 139-40.
- DELEUZE, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.
- (1968). *Différence y répétition*. París, PUF.
- (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.
- (1969). *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- (1988). *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit.
- (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit.
- (2002). *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit.
- DUQUE, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica*, Madrid, Akal.
- FRANK, M. (1992). *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte. Redaktion: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, Band 3. GW en lo sucesivo.
- (1812). *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die objektive Logik GW 11.
- (1816). *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band: Die subjektive Logik GW 12.
- (1823). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, GW 19.
- (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II, Band 9.
- (1830a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, Band 10.
- HEIDEGGER, M. (1949). «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken, Gesamtausgabe* 9, Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975-ss. GA en lo sucesivo.
- (1956). *Der Satz vom Grund*, GA, 10.
- (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42.

- LEIBNIZ, G. W. (1676). "Pacidius Philalethi", en *Sämtliche Schriften und Briefe*. Sechste Reihe, Philosophische Schriften, Dritter Band 1672 -1676, Berlin, Akademie-Verlag, 1980.
- LEYTE, A. y RÜHLE, V. (1989). "Estudio introductorio a *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*", Barcelona, Anthropos.
- MARTÍNEZ MARZOÀ, F. (1987). *Desconocida raíz común*, Barcelona, Visor.
- MERCHANT, C. (1989). *The Death of Nature*, New York, HarperOne.
- PARDO, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel.
- SCHELLING, F.W.J. (1795). *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Schellings Werke, I, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927-1965. SW en lo sucesivo.
- (1800). *System des trascendentalen Idealismus*, SW III.
- (1801). *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW IV.
- (1802). *Philosophie der Kunst*, SW V.
- (1809). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*, SW VII.
- (1827). *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, SW X.
- SCHULZ, W. (1955). *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- ŽIŽEK, S. (2015). *Menos que nada*, Madrid, Akal.

Recibido: 09/10/2020

Aceptado: 12/11/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

