

Relojes no-triviales.

El deleuzo-bergsonismo del tiempo-materia contra el formalismo del espacio-tiempo

Julia Urabayen
Universidad de Navarra
Jorge León Casero
Universidad de Zaragoza

Introducción

Un libro dedicado a las aventuras de la filosofía francesa contemporánea tendría que comenzar narrando “la primera” de esas andanzas: la exploración filosófica que inaugura ese gran maestro del pensamiento llamado Henri Bergson (1859-1941). Así lo afirma, entre otros, Badiou (2012), quien, tras definir la filosofía francesa contemporánea como aquella que alcanza sus frutos más importantes en la segunda mitad del siglo XX, señala a Bergson como uno de sus orígenes. Sin duda, el filósofo del élan vital está a caballo entre dos siglos; pero el rasgo más sobresaliente de su obra es, en terminología nietzscheana, la creación de ideas aladas que se han deshecho del pesado lastre de un pensamiento anterior.

El filósofo de ascendencia judía nació el año en el que se publicó *El origen de las especies* de Darwin y murió unos meses después la invasión por parte de los nazis de París. Es decir, su vida transcurrió entre la transformación de paradigma que supuso la formulación científica del evolucionismo y la conmoción política representada por la experiencia del totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial. Posiblemente debido al peso de ese contexto histórico e intelectual, la obra de Bergson brilló con intensidad mientras estuvo vivo, aunque cayó pronto en el olvido. Hay muy poca distancia temporal

entre la experiencia vivida de admiración y esperanza por Gabriel Marcel –el momento en el que cruzó la calle que separa la Sorbona del Colegio de Francia buscando una nueva filosofía que le ofreciera aire fresco para poder respirar en un mundo académico dominado por los coletazos finales del idealismo y el positivismo (Marcel, 1964, pp. 13-14)– y las décadas en las que Bergson fue visto como el representante de un modo de pensar decimonónico ya periclitado. En ese punto, las aventuras posteriores de la filosofía francesa parecían seguir unos rumbos en los que el pensamiento de Bergson no sería un referente importante. Sin embargo, el llamado *Bergson renaissance* no solo ha vuelto a recuperar del olvido a este filósofo, sino que ha permitido ver cómo, en realidad, su pensamiento ha seguido vivo y ha dejado una impronta importante en algunos de los grandes filósofos franceses posteriores.

En este capítulo, se trazará una de las líneas de fuga del pensamiento francés contemporáneo, la que ha destacado la relevancia del tiempo, de la diseminación, de la multiplicidad, así como de la inmanencia, que son algunos de los temas que conectan a Bergson y Deleuze. Dicho con otras palabras, el hilo conductor de este trabajo es esa aventura de la filosofía francesa contemporánea que nace y crece a partir de una concepción del tiempo novedosa:

La teoría de la duración. La destrucción de la primacía del tiempo de los relojes; la idea de que el tiempo de la física tanto de Newton como de Einstein es sólo derivado. [...] Es mérito de Bergson haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico. (Lévinas, 1991, p. 272)

El objetivo, por tanto, no será realizar un estado de la cuestión –ni mucho menos establecer un balance– del *Bergson renaissance* que, según algunos intérpretes, se debe, en gran medida, a los seminarios que Deleuze dedicó a Bergson (Worms, 2002). Tampoco se buscará demostrar si es o no cierto que el bergsonismo de Deleuze permite articular su pensamiento (Craig, 2018). La finalidad es presentar una arista de la filosofía francesa contemporánea que permite sostener que su primer explorador, o uno de los primeros, es Bergson

y que las sendas que él señaló han sido transitadas por otro de los *maîtres à penser* franceses: Gilles Deleuze, quien no se limitó a interiorizar las ideas del pensador del élan vital, pues sus filosofías se presentan como dos movimientos singulares que se cruzan, se separan y se aclaran mutuamente (Worms, 2004).

El tiempo-duración en Bergson

Para comprender adecuadamente el significado de esta relación, conviene precisar el papel del pensamiento bergsoniano frente a la modernidad. En filosofía se suele considerar que la Edad Moderna nace con Descartes, el pensador francés que estableció la duda metódica como vía para salir del escepticismo (Descartes, 2014, pp. 95-97). Con independencia de que sea o no el nacimiento de este período histórico,² lo que está claro es que la filosofía moderna se autodefine desde y a partir de una transformación metodológica que, desde su misma raíz, establece, no solo unas reglas para lograr el conocimiento, sino también unos principios básicos: la razón es el medio adecuado para alcanzar el conocimiento y la conciencia es la realidad primera. Además, en este planteamiento moderno la filosofía y las ciencias están estrechamente vinculadas. *El Discurso del método* resulta ser, en este sentido, muy elocuente, pues su título completo era *El discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la unidad en las ciencias*, y estaba unido a tres ensayos científicos: la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*.

Comenzaremos por el último rasgo. Es bien conocido que la mayor parte de los filósofos modernos fueron también científicos. Desde este ángulo, el llamado giro antropológico es principalmente un giro copernicano que afecta al método:

² El inicio de la modernidad no solo es diferente en otras disciplinas. Además, en filosofía hay quienes sostienen que esa etapa comienza con el *Novum Organum* de Bacon de 1620 (el *Discurso del método* es de 1637). En este trabajo interesa señalar solamente que las dos obras son discusiones metodológicas y que este giro metodológico es lo que marca la ruptura con la premodernidad.

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. (Kant, 1978, pp. 19-20)

Ese giro que va desde Descartes hasta el final de la modernidad –sea cual sea el autor que se establezca como el último moderno– ha sido interpretado, por sus propios representantes y por los historiadores de la filosofía, en clave metodológica. Así pues, establecer una nueva filosofía es definir un método original capaz de explicar con rigor y precisión la realidad.

En 1889, Henri Bergson publicó su tesis titulada *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1999), obra que fue acompañada de otra tesis escrita en latín sobre el lugar en Aristóteles (2013). El perfil de Bergson era muy similar al de los grandes filósofos modernos: había estudiado ciencias además de filosofía. De hecho, su formación y preocupación científica es patente en toda su obra, no solo en *Duración y Simultaneidad* (Bergson, 2009).³

Al igual que Descartes, Bergson comenzó a pensar en un momento en el que la filosofía (francesa) parecía agotada. Esta situación se debía a un siglo de las ciencias positivas que había decretado la superación de la época de la metafísica (Comte, 1988). Es decir, las ciencias no solo se negaban a aceptar la tutela de la filosofía y la idea de *filosofía primera*, tal y como se sostenía a partir del corpus aristotélico, sino que, en su nombre, se afirmaba el comienzo de una nueva era.

³ El volumen III de *Annales bergsoniennes* está dedicado a la ciencia y contiene un curso inédito hasta ese momento donde Bergson se dedicó a la obra *De originatione radicali rerum* de Leibniz, así como a un conjunto de trabajos que analizan la relación de Bergson con las ciencias (Worms, 2007).

Ante tal panorama, Bergson se propuso volver a hacer filosofía y, más concretamente, metafísica. Para lograr ese objetivo, tal y como hiciera Descartes en el inicio de la modernidad, el pensador que podría ser considerado el primer aventurero de la filosofía francesa del siglo XX decidió investigar el conocimiento humano. Precisamente es en este punto donde se produce el encuentro con los principios de la filosofía cartesiana y su redefinición:

El aporte del *Discurso del método* es múltiple, pero admite su reducción a dos elementos principales: la afirmación de la razón como criterio fundamental de verdad y fuente principal de conocimiento, y el descubrimiento de la conciencia como realidad primera y punto obligado de partida del filosofar (Frondizi, 2014, p. 62).

Bergson hará lo mismo que Descartes, pero con un objetivo diferente: mostrar la posibilidad de la metafísica como un saber que no se desarrolla desde la inteligencia, sino a partir del cultivo de la intuición para poder captar la verdadera realidad, que es la duración (Nancy, 2013, pp.13-24; Nishida, 2013, pp. 29-34). Esa captación remite a los datos inmediatos de la conciencia. Pero la conciencia que descubre Bergson no es la sustancia o *res cogitans* cartesiana, sino que se parece más a ese haz de impresiones que le llevó a Hume a negar la sustancia espiritual y el principio de identidad. La conciencia que Bergson capta gracias a los datos inmediatos es esencialmente auto-creación y libertad en un flujo o corriente única (Bergson, 2007, p. 27). Es decir, la filosofía de Bergson es una redefinición-ajuste de cuentas con los dos principios centrales del pensamiento moderno-cartesiano: la razón es el medio de conocimiento de la realidad y la conciencia-*res cogitans* es la realidad primera.

Al realizar ese reajuste, su pensamiento se convierte en el resurgimiento de la filosofía en Francia en la transición del siglo XIX al XX, y en “el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas” (Lévinas, 1993, pp. 29-30). De ahí que su pensamiento exponga al mismo tiempo rasgos fácilmente reconocibles como característicos de la filosofía moderna y aspectos que claramente suponen una ruptura con tal modo de pensar. Y aunque ambos componentes

sean patentes, para la mayoría de los estudiosos la filosofía bergsoniana es una de las piezas clave para la demolición del edificio moderno (García Morente, 2010, p. 100; Bongiorno, Ronchi y Zanfi, 2018, p. 5).

Siguiendo esa tesis, vamos a presentar algunos temas que permiten ver cómo Bergson puede ser entendido desde la perspectiva de una crisis de los fundamentos del pensamiento moderno, lo que conducirá a una nueva noción de tiempo. En primer lugar, la obra bergsoniana no tiene un carácter sistemático, sino que está compuesta por un número relativamente pequeño de textos publicados por el autor y por una serie de cursos editados póstumamente.⁴ En todos los casos, hay un rasgo común: el autor plantea un problema y la investigación se realiza con el propósito de no deducir a partir de unas premisas unas conclusiones, sino horadar la realidad atendiendo a los datos (López, 2007, p. 14).

La ruptura con el sistema, junto al desarrollo de modos de escribir más atentos a lo concreto, es un rasgo característico de la filosofía poshegeliana que Bergson cultivó con maestría —el filósofo francés recibió el Nobel de Literatura en 1927—. Este modo de proceder-pensar, por una parte, permite que, a partir de cada tema delineado, otros filósofos continúen sus reflexiones como “la tela

⁴ A pesar de que Bergson dijo expresamente que no deseaba que se editara ningún material que él no hubiera publicado, en los años noventa se publicaron muchas de las lecciones y cursos impartidos por el francés en el Liceo y en *l'École Normale Supérieure*. En la última década han visto la luz varios cursos impartidos por él: *Histoire de l'idée de temps* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía griega y romana entre 1902 y 1903), *Histoire des théories de la mémoire* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía griega y romana entre 1903 y 1904) y *L'évolution du problème de la liberté* (curso impartido en el *Collège de France* en la Cátedra de filosofía moderna entre 1904 y 1905). Al tratarse de cursos, los editores han considerado que no se contravenía el deseo bergsoniano. Está prevista la publicación de otros cursos en los próximos años. Además, tras la primera edición crítica de sus obras principales, en 2011 se publicó *Écrits philosophiques*, que incluye trabajos de diverso tipo ordenados cronológicamente, lo que permite ver el discurrir de su pensamiento entre sus diferentes libros.

de Penélope” (Bergson, 2010, p. 12), que es lo que sucederá con el pensamiento de Deleuze. Esta ruptura con la idea de sistema, por otra parte, no significa que no haya coherencia, o hilo de Ariadna, en el pensar de Bergson.

Podría decirse que el evolucionismo juega ese papel (Bergson, 2007, p. 13). De la visión evolucionista bergsoniana en este trabajo hay que destacar, en primer lugar, que supone, desde un punto de vista ontológico, una eliminación de la noción de sustancia que cede su lugar a una duración o movimiento en el que no hay sustrato permanente (Bergson, 2007, pp. 21-112). En segundo lugar, conviene señalar que esta realidad-movimiento es el objeto de estudio de la filosofía –más concretamente de la metafísica–, por lo que su desarrollo requiere un acercamiento cognoscitivo diferente al de la filosofía y la ciencia modernas, que apelan a la inteligencia. Para Bergson (2007), la inteligencia es incapaz de captar la realidad viviente, ya que “en vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros marcos. Todos los marcos estallan. Ellos son demasiado estrechos, demasiado rígidos” (p. 14).

Por tanto, la nueva aventura del pensar es, a la vez, una gnoseología y una metafísica renovadas y originales, que se presentan estrechamente vinculadas:

La teoría del conocimiento y la teoría de la vida nos parecen inseparables la una de la otra. Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento está obligada a aceptar tal cual los conceptos que el entendimiento pone a su disposición: ella no puede más que encerrar los hechos, por las buenas o por las malas, en marcos preexistentes que considera como definitivos. Obtiene así un cómodo simbolismo, quizás necesario aún a la ciencia positiva, pero no una visión directa de su objeto. Por otra parte, una teoría del conocimiento que no vuelva a colocar la inteligencia en la evolución general de la vida, no nos enseñará ni cómo se han constituido los marcos del conocimiento, ni cómo podemos ampliarlos o superarlos. Es preciso que esas dos investigaciones, teoría

del conocimiento y teoría de la vida, se reúnan y que por un proceso circular se impulsen una a la otra indefinidamente (Bergson, 2007, p. 17).

Bergson tiene claro que hay que pensar la realidad como duración y que esa tarea requiere repensar el conocimiento partiendo de que “la intuición capta la duración interior” (Bergson, 1972, p. 31). En este sentido, el pensador francés establece una distinción entre la intuición y la inteligencia. Ahora bien, es sumamente importante señalar, por una parte, que no hay una ruptura o incomunicación entre ambas y, por otra, que la intuición no es irracional. La intuición no solo requiere ser metódicamente cultivada y desarrollada, sino que la inteligencia es necesaria para despertarla, controlarla y comunicarla. Entre ambas hay una estrecha relación (Bergson, 2007, p. 163). Intuición e inteligencia se complementan mutuamente, pero su equilibrio suele ser inestable.

Además, es preciso recordar que, en el planteamiento evolucionista bergsoniano, la inteligencia convierte al hombre en un *homo faber* y en un *homo sapiens*. La facultad primaria e irrenunciable del ser humano como especie es la inteligencia, que recorre y nutre cualquier otra dimensión cognoscitiva.⁵ Gracias a la inteligencia, el hombre es un ser fabricante que es capaz de inventar y construir diversos instrumentos:

¿Qué es, en efecto, la inteligencia? La manera humana de pensar. Nos ha sido dada, como el instinto de la abeja, para dirigir nuestra conducta. Habiéndonos destinado la naturaleza a utilizar y dominar la materia, la inteligencia solo evoluciona con facilidad en el espacio y solo se siente cómoda en lo inorganizado. Originariamente, tiende a la fabricación; se manifiesta por una actividad que

⁵ Bergson establece una diferencia y una conexión profunda entre el *homo faber* y el *homo sapiens*, y solo muestra su antipatía hacia el *homo loquax*, por ser un hombre hábil para hablar y siempre dispuesto a criticar, cuya reflexión versa únicamente sobre el lenguaje (Bergson, 1972, pp. 81-82).

preludia el arte mecánico y por un lenguaje que anuncia la ciencia; todo lo demás de la mentalidad primitiva es creencia y tradición. El desarrollo normal de la inteligencia se efectúa, pues, en la dirección de la ciencia y del tecnicismo. (Bergson, 1972, p. 76)⁶

A pesar de esa preeminencia de la inteligencia, la intuición es también un rasgo característico del ser humano. Es más, es algo propio y exclusivamente humano, ya que presupone la inteligencia (Bergson, 1972, p. 85). Solo una especie dotada de inteligencia es capaz de tener intuición, que es la que logra alcanzar la verdadera realidad.

Antes de pasar a exponer qué es esa realidad que se percibe gracias a la intuición, conviene mostrar algunos de los problemas a los que se enfrenta Bergson al proponer que la intuición es un conocimiento desinteresado, reflexivo e inmediato. Probablemente el mayor reto de la intuición es no quedar reducida al silencio. Como el lenguaje está unido íntimamente a la inteligencia, no se podrá renunciar a él; sin embargo, habrá que romper sus moldes para lograr conceptos nuevos “tallados a la exacta medida del objeto” (Bergson, 1972, p. 26). Esta necesidad explica el uso constante de las metáforas y los símbolos en las obras bergsonianas:

[L]a intuición no se comunicará sino por la inteligencia. Aunque es más que una idea, deberá, sin embargo, para trasmitirse, cabalgar sobre ideas. Por lo menos dirigirá su predilección hacia las ideas más concretas, que rodean también una franja de imágenes. Comparaciones y metáforas sugerirán aquí aquello que no llegaríamos a expresar. [...] En cuanto abordamos el mundo espiritual, la imagen si no busca más que sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresarlo, nos deja a menudo en la metáfora. (Bergson, 1972, pp. 43-44)

⁶ Atendiendo a la producción de los instrumentos, Bergson diferencia entre el cuerpo humano y el de los insectos, diferencia que le conduce a la distinción entre máquinas y autómatas (Leoni, 2018, pp. 23-37).

La opción para superar la aporía del silencio es, por tanto, utilizar el lenguaje de forma literaria y simbólica rompiendo con la preeminencia de la representación. Por mucho que se flexibilice el concepto, se amplíen sus límites o su capacidad de definir-parcelar-separar, se rodee a los términos de metáforas y se los nutra y complementen con imágenes, al final habrá que reconocer que el concepto “no contiene la experiencia entera” (Bergson, 1972, p. 46) y que la “traducción será siempre imperfecta” (Bergson, 1963, p. 1188). Solo la intuición logra captar la realidad tal y como es. Esta es la tarea que ha de cumplir una filosofía concreta y vital, que se convertirá en la auténtica metafísica.

Es claro que esta empresa es difícil puesto que, según el pensador francés, la filosofía se ha dado históricamente como un conocimiento sistemático que ha creado conceptos que han sustituido la realidad por nociones que, al igual que las instantáneas yuxtapuestas, forman una película:

Pero los momentos del tiempo y las posiciones del móvil no son más que instantáneas tomadas por nuestro entendimiento sobre la continuidad del movimiento y de la duración. Con estas vistas yuxtapuestas se tiene un sucedáneo práctico del tiempo y del movimiento que se pliega a las exigencias del lenguaje, esperando que se preste a las del cálculo; pero no es más que una recomposición artificial. El tiempo y el movimiento son otra cosa. (Bergson, 1972, p. 14)

La filosofía no ha pensado el tiempo ni la vida, pues al usar conceptos fabricados en lugar de apelar a los datos inmediatos de la conciencia, ha asimilado el tiempo con el espacio.⁷ Al proceder de este modo, ha dejado escapar la novedad radical y la imprevisibilidad. Ahora bien, la cuestión no es que no se pueda pensar el tiempo, sino que hay que cambiar el método:

⁷ En sus cursos en el Colegio de Francia, Bergson matiza mucho esa opinión general y expone con más detalle el modo en el que los diferentes filósofos han tratado el tiempo y la libertad (Grandone, 2018, pp. 95-115).

¿Quién sabe si los ‘grandes problemas’ insolubles no estarán en la película? No conciernen ni al movimiento, ni al cambio, ni al tiempo, sino solo a la envoltura conceptual que tomamos falsamente por ellos o por su equivalente. La metafísica se volverá entonces la experiencia misma. La duración se revelará tal cual, creación continua, surgimiento ininterrumpido de novedad. (Bergson, 1972, p.15)

Según Bergson, ni la filosofía ni la ciencia han logrado acceder a la duración, al tiempo, a la vida. Al examinar las ciencias, el pensador francés percibe con nitidez que la idea de tiempo de Newton se está resquebrajando y que el método de estos saberes no se puede utilizar para estudiar al ser humano. El tiempo de la mecánica, o tiempo abstracto, es isomorfo, reversible y cuantificable. Pero el tiempo humano, o tiempo concreto, no posee ninguna de esas características. El pensador del élan vital clarifica la clave de esta cuestión al examinar las aporías de Zenón de Elea, según las cuales el devenir no es (Bergson, 2007, pp. 310-317; Robinson, 2018, pp. 193-205). Bergson comprende que lo que esconde este argumento, al igual que la visión mecanicista, es el error de concebir el tiempo según el modelo del espacio: la geometría mide el espacio, pero no el tiempo (Bergson, 1999, pp. 84-85). Lo mismo sucede con la física de Einstein, pues la teoría de la relatividad también incurre en una espacialización del tiempo y, por ello, no puede servir para captar el tiempo concreto y vital propio de la duración (Bergson, 2009). El tiempo real, el vivido, escapa a las matemáticas porque es puro pasar sin posibilidad de superponer un instante a otro y eso es la duración: “la *duración* real es lo que siempre se ha llamado el *tiempo*” (Bergson, 1972, p. 123).

Por tanto, hay dos concepciones del tiempo: el de la experiencia concreta y el de la física. El segundo, que es un tiempo espacializado, sirve para las finalidades prácticas de la ciencia.⁸ El tiempo

⁸ A partir de esta noción de tiempo es posible establecer una nueva imagen del espacio y de la materia que se ha desarrollado científicamente en la noción de espacio fractal (Gunter, 2018, pp. 231-245).

vivido, el que se percibe gracias a los datos inmediatos de la conciencia, es irreductible a lo cuantitativo y a sus medidas. En la conciencia hay estados que se suceden sin distinguirse; en el espacio hay simultaneidades que se distinguen sin sucederse. Por ello, Bergson (2007) afirma que “el mundo sobre el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, aquel mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de la creación continuada” (p. 41). El tiempo abstracto y el tiempo concreto son multiplicidades diferentes (Bergson, 1999, p. 69). El tiempo de la ciencia, al igual que el de la filosofía, no tiene temporalidad: el concepto científico de tiempo no dura, pues solo hay sustitución de unidades cuya entidad está completa en sí misma. En cambio, “nuestra duración no es un instante que reemplaza otro instante: entonces no habría otra cosa que presente” (Bergson, 2007, p. 24).

El tiempo real es dinamismo, flujo permanente de formas heterogéneas e irrepetibles. Por ello el tiempo del yo es una unión de presente, pasado y futuro que no son tres puntos sucesivos, pues “*nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir” (Bergson, 2007a, p. 161). Si el ser humano solo viviera el presente, no sería posible ni la añoranza ni el deseo; y no habría ausencia, que es el punto de partida de la acción (Bergson, 2007, pp. 286-287; p. 300). Además, los instantes tienen un valor diferente: no es lo mismo un minuto de alegría que uno de desesperación. En el tiempo vivido un momento penetra en otro y queda ligado a él (Bergson, 2007, p. 24). Por último, no hay reversibilidad del tiempo; este es nuevo a cada instante y la conciencia no puede atravesar dos veces un mismo estado.

Debido a estos rasgos del tiempo, Bergson (2007) afirmó que el tiempo real no se aprehende por medio de la inteligencia, sino que se vive (p. 63). De ahí que vivir el tiempo remita a la intuición de uno mismo:

Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. Es nuestra persona en

su transcurso a través del tiempo. Es nuestro yo que dura. [...] Cuando paseo sobre mi persona, a la que supongo inactiva, la mirada interior de mi conciencia, percibo primero, como una corteza solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. [...] Percibo, en segundo lugar, recuerdos más o menos adheridos a estas percepciones y que sirven para interpretarlas; estos recuerdos están como separados del fondo de mi persona, atraídos a la periferia por las percepciones que se le parecen; están colocados en mí sin ser absolutamente yo mismo. Y, en fin, me doy cuenta que se manifiestan tendencias, hábitos motores, una multitud de acciones virtuales más o menos sólidamente enlazadas a estas percepciones y a estos recuerdos. Todos estos elementos de formas bien definidas me parecen ser tan distintos de mí cuanto más distintos son los unos de los otros. Orientados de dentro afuera, constituyen, reunidos, la superficie de una esfera que tiende a estirarse y a perderse en el mundo exterior. Pero si me recojo de la periferia hacia el centro, si busco en el fondo de mí lo que es más uniformemente, más constantemente, más durablemente mi propio yo, encuentro otra cosa muy distinta. (Bergson, 1963, pp. 1188-1189)

La realidad o duración, por tanto, solo es captable si se levanta el velo interpuesto (el espacio y los conceptos fijos). Entonces se ve lo inmediato y se alcanza lo absoluto (Bergson, 1972, p. 25), que aparecen en la intuición de sí mismo, que es, en el fondo, la intuición de la duración y no de una individualidad. De ahí que para Bergson la temporalidad vivida permita pensar de otro modo la identidad como un continuo fluir sin cortes.

Al redefinir el conocimiento y la realidad, Bergson lleva a cabo una crítica a la modernidad, tanto en su planteamiento filosófico como científico. Deleuze, como ya se ha señalado, incorpora de una forma personal estas ideas bergsonianas a su concepción de la realidad y el conocimiento, lo que supondrá una nueva carga de dinamita que derribará los principios modernos que han perdurado en algunas de las aventuras de la filosofía francesa contemporánea.

El tiempo-materia en Deleuze

La filosofía de Deleuze aparece en el contexto de las primeras crisis sufridas por las nuevas metodologías de la posguerra, agrupadas estas en torno al estructuralismo, entendido como traducción de los nuevos enfoques propios de la teoría de sistemas (Von Bertalanffy, 2014), y a la cibernética (Wiener, 1960) en las disciplinas humanísticas y sociales.⁹ Es decir, surge en una situación de reajuste metodológico. Aunque Deleuze, a diferencia de Bergson, no estudió ciencias desde una posición disciplinar, las continuas referencias a la reflexiones de los matemáticos posleibnizianos acerca de la noción de límite y al cálculo infinitesimal en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2005), a la biología embrionaria y los desarrollos epigenéticos en *Lógica del Sentido* (Deleuze, 2006), así como a las matemáticas y geometrías fractales en *Mil Mesetas* (Deleuze; Guattari, 2004), permiten afirmar que en su caso la filosofía también se ha construido a partir de un debate y replanteamiento continuo de los conceptos y metodologías desarrollados por la ciencia.

Del mismo modo, Deleuze precisará y ampliará el ajuste de cuentas, ya iniciado por el pensamiento bergsoniano, con el pensamiento cartesiano a través de la crítica realizada a la filosofía representacionista y a la filosofía del lenguaje propia del “régimen signifiante”. Igualmente continuará la línea trazada por Bergson en torno al otro punto crítico respecto de la modernidad: la conciencia no puede ser identificada con la sustancia. La influencia de Hume sobre la concepción del yo como devenir en Deleuze es notoria (Deleuze, 2007), así como las temáticas bergsonianas de la “autocreación” y la

⁹ Creemos que la metodología en Deleuze no debería ser reducida al tópico creado en torno a la terminología “empirismo trascendental” (Žižek, 2006; Sauvagnargues, 2009; Dosse, 2010), aunque fuera una expresión utilizada por el autor en alguna ocasión. Pretender que la metodología filosófica empleada por Deleuze pueda ser reducida al simple análisis de las condiciones de posibilidad de los fenómenos empíricos supondría encasillarlo dentro de una concepción cerrada de la filosofía moderna que, entre otras cuestiones, dificultaría enormemente la relación de su pensamiento con el de Bergson.

“libertad” que fueron articuladas –a pesar de la profunda influencia nietzscheana (Deleuze, 1997)– con el marco ontológico de la producción como *autopoiesis*, desarrollado a partir de la obra de Spinoza (Deleuze, 1996a). Estas reflexiones culminaron en el concepto *filum maquinaico*, entendido como proceso material de diferenciación o producción de diferencias (Deleuze y Guattari, 2004), lo que, en el fondo, es una ampliación del concepto bergsoniano de duración más allá de los límites establecidos por la filosofía vitalista y las ciencias biológicas.

Deleuze, al igual que Bergson, establece dos concepciones radicalmente diferentes del tiempo. Sin embargo, esta diferencia clave no radica en la distinción entre el tiempo de la ciencia y el tiempo vivido por un organismo biológico –esto es, basado en el carbono– sino en dos modos distintos de individualización. La primera, basada en los presupuestos esencialistas de la filosofía representacionista, concibe el tipo de individuación propio de los conceptos de persona, sujeto, cosa o sustancia, bajo los cuales se encontraría una concepción del tiempo entendida como tiempo-medida. La segunda, basada en las “anomalías” filosóficas que constituirían el pensamiento de Spinoza y Duns Scoto, habría desarrollado una conceptualización no esencialista de la individuación que permite concebir el tiempo como tiempo-acontecimiento:

[E]xiste un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 264)

Para referirse al tiempo-medida Deleuze, reserva la terminología de *cronos*; para el tiempo-acontecimiento, el de *aion*. El primero “fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 265). El segundo, en cambio, “sólo conoce las velocidades, y no cesa de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto

simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder” (p. 265). Ahora bien, lo más importante es que “la diferencia no se establece en modo alguno entre lo efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad” (p. 265), pues el tiempo es el *principium individuationis*.

El principal punto de divergencia con la obra de Bergson radica en que para Deleuze y Guattari la temporalidad propia del tiempo-acontecimiento no puede ser reducida a la duración-memoria propia del mundo orgánico o biológico, sino que corresponde a todo el universo material. Al contrario de lo que había sostenido Bergson, la ontología temporal de Deleuze no considera necesario partir de presupuestos vitalistas para realizar una crítica al formalismo científico del tiempo-medida, pues la clave de bóveda de la cual depende este último radica simplemente en el modo de concebir el movimiento y la materia. Por ello, en lugar de hablar de duración, Deleuze preferirá referirse a diferencias de velocidad –relaciones entre las cosas– que no deben ser concebidas como propiedades, accidentes o atributos de las cosas, pues “las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 266).¹⁰

Es más, según Deleuze, ya en Bergson “la duración es presentada como un tipo de multiplicidad” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 491). Concretamente como una multiplicidad intensiva que se opone a la multiplicidad extensiva o métrica propia del tiempo-medida. La diferencia entre una y otra es que únicamente las multiplicidades extensivas pueden dividirse sin cambiar de naturaleza (p. 492). Las magnitudes intensivas, en cambio, serían aquellas que no pueden

¹⁰ Para ilustrar esta reducción de cualquier tipo de sujeto-sustancia a la simple individuación ontológica (*haecceidad*) de un conjunto de multiplicidades, los autores recurren a la obra de Virginia Woolf: “¡Las cinco es este animal! ¡Este animal es este lugar! ¡El perro flaco corre por la calle, ese perro flaco es la calle!”, exclama Virginia Woolf. Así hay que percibir” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 266).

dividirse sin cambiar de naturaleza en cada división. O lo que es lo mismo, la temporalidad-acontecimiento es la que incluye el devenir –el “no ser”– en el concepto mismo de materia, pero sin producir ningún tipo de negatividad ontológica.¹¹

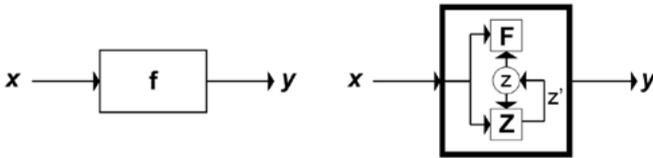
Al igual que para Prigogine (1998), para Deleuze el punto crucial radica en concebir el agenciamiento conceptual primario a partir del par tiempo-materia en lugar del par espacio-tiempo propuesto por Einstein. Al contrario que para la conceptualización mecánica de la ciencia, ahora “la materia no formada, el *filum*, no es una materia muerta, bruta, homogénea, sino una materia-movimiento que implica singularidades o *haecceidades*, cualidades, e incluso operaciones” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 521). La diferencia radical es la existente entre una materia mecánica y una materia maquina, entre el universo mecánico definido por la ciencia clásica y las máquinas deseantes propuestas por Deleuze y Guattari.

Para poder explicar que esta diferencia entre lo mecánico y lo maquina no tiene nada que ver con los presupuestos vitalistas u organicistas, sino que se refiere únicamente al modo en que se relacionan las multiplicidades, realizaremos un pequeño desvío por la cibernética. En este ámbito, la mejor forma de ilustrar la diferencia entre mecánico y maquina es recurrir a la distinción establecida por el padre de la cibernética de segundo orden, Heinz von Foerster (1991), entre máquinas triviales y máquinas no-triviales (p. 149). En las máquinas triviales o “mecánicas” cada vez que se introduce una determinada entrada (x) se producirá una determinada salida (y) que será siempre la misma con independencia de qué cantidad de distintas entradas haya experimentado la máquina. Por el

¹¹ La crítica a la negatividad formaría parte esencial no únicamente de las ontologías de Spinoza y Duns Scoto, sino también de la filosofía de Bergson. A este respecto, Bergson “resume su crítica de lo negativo y de todas las formas de negación como fuentes de falsos problemas” (Deleuze, 1996b, p. 15). Concretamente, existirían tres falsos problemas principales propios de la filosofía representacionista criticados por Bergson: a. la idea del desorden; b. la idea del no-ser; y c. la idea de lo posible (Deleuze, 1996b, pp. 16-17).

contrario, en una máquina no-trivial, “una respuesta observada una vez para un estímulo dado puede no ser la misma para el mismo estímulo ofrecido ulteriormente” (von Foerster, 1991, p. 150). Si bien las máquinas no-triviales pueden ser muy complejas, von Foerster establece a modo de ejemplo el caso más sencillo, consistente en la inserción de una máquina dentro de otra máquina, de modo que la salida de una funcione como el estado interno (z) de la otra, estado que codetermina la relación entrada-salida (x, y) de las dos. A su vez, la relación entre los estados internos presentes y subsecuentes (z, z') está codeterminada por las entradas (x).

Figura 1. Diagrama de una máquina trivial y de una máquina no-trivial



Fuente: elaboración propia.

En palabras del propio von Foerster (1991),

[...] lo original aquí es el lugar (círculo en el centro) que contiene el estado interno z. Este estado, junto a la entrada x, provee, por una parte, una entrada a F, una máquina trivial que computa la salida (y) de la máquina no trivial, y por otra parte, a Z, otra máquina trivial que computa el posterior estado interno z' [...] En general se les llama a F y a Z, función motriz y función de estado respectivamente. (p. 151).

Esto es:

$$y = F(x, z) \text{ Función motriz.}$$

$$z' = Z(x, z) \text{ Función de estado.}$$

La cuestión que aquí nos interesa es que con una máquina no-trivial de este tipo, en el caso de que no se conocieran las funciones motrices y de estado de la misma, y suponiendo el sencillo caso de que únicamente tuviera dos posibles estados de salida (0, 1) y solo cuatro estados de entrada, como es el caso del ejemplo propuesto por von Foerster, el número de posibles máquinas entre las que se debería buscar las posibles funciones ascendería –calculado por el propio von Foerster– a 6×10 . Ello quiere decir que las “máquinas no triviales son 1. Sintéticamente determinadas 2. Dependientes de la historia, 3. Analíticamente indeterminables y 4. Analíticamente impredecibles” (von Foerster, 1991, p. 153).

Creemos que la conocida afirmación “todo forma máquinas” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 11) debería ser entendida como una máquina no trivial. Todo el movimiento de la materia o del *filum* material es una producción maquinica en el sentido de una individualización concebida según el modo de la *haecceidad*, sin necesidad de entrar a discutir si “tiene vida” o no. La discusión principal es únicamente si tiene una memoria histórica que condiciona y modifica la respuesta ante los estímulos recibidos. Esto significa que una máquina no-trivial es una máquina no mecánica en la que lo maquinico pasa a ser concebido como el agenciamiento establecido por el mínimo conjunto de conexiones susceptibles de producir una primera interioridad o “pliegue” (Deleuze, 1989), capaz de integrar una memoria histórica en la materia que constituye la máquina.

El siguiente paso será complementar el concepto de maquinico con el flujo del deseo mediante el concepto de “máquina deseante”. Ello permitirá precisar mejor el modo de movimiento propio del *filum* maquinico frente al modo vectorial (y, por tanto, espacial) bajo el cual lo concibe el formalismo científico propio de la mecánica. A este respecto, la mejor forma de explicarlo eludiendo nuevamente los planteamientos vitalistas es, una vez más, dar otro pequeño rodeo por la cibernética. Para este saber, el carácter deseante de las máquinas no-triviales y demás sistemas abiertos complejos quedó suficientemente patente cuando von Foerster desarrolló el principio del “orden a partir del ruido”. Con anterioridad se consideraba que

el orden o entropía negativa que era capaz de generar un sistema autorregulado por sí mismo era posible únicamente a partir de un orden previamente establecido en el contexto con el que interactuaba. Después de la formulación de dicho principio, la atención dejó de centrarse en lo que debe introducirse en un sistema –un determinado orden– para empezar a pensar en qué es lo que ese sistema selecciona. En otras palabras, todo sistema abierto autorregulado pasó a tener una intencionalidad; pasó a “desear” algo.¹²

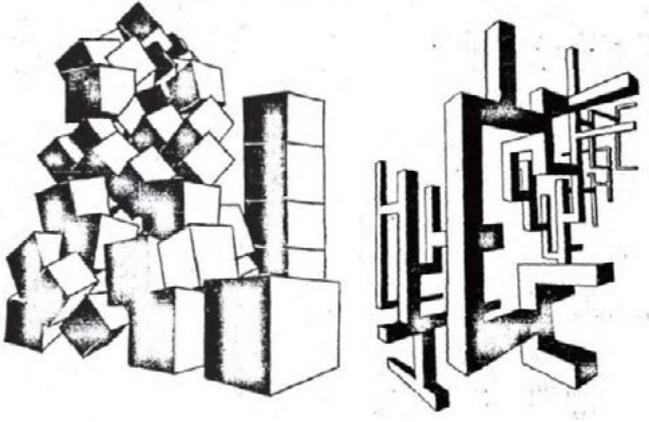
El ejemplo con el que el propio von Foerster explica su principio del “orden a partir del ruido” consiste en imaginar un número indefinido de cubos agrupados en distintas familias según el tipo de polaridades magnéticas que tienen en cada cara. Si se mete un gran número de cubos de una determinada familia caracterizada por tener todos los lados con el polo norte apuntando hacia el exterior de la cara en una gran caja llena de bolitas de vidrio para facilitar que los cubos se deslicen por fricción, y se sacude fuertemente la caja, todos los cubos se repelerán unos a otros y se distribuirán en el espacio disponible sin que ninguno de ellos se acerque demasiado a otro. Así, la entropía (desorden) del sistema permanecerá constante en una indiferenciada homogeneidad.

Ahora bien, si, en lugar de tomar una población de cubos como la anterior, escogemos una perteneciente a la familia de cubos caracterizada por tener “polaridades opuestas de los dos pares de aquellos tres lados que se juntan en dos puntas opuestas” (von Foerster, 1991, p. 54), y los metemos en una gran caja y los sacudimos, al

¹² Conviene recordar aquí que la forma en que Deleuze y Guattari conciben el deseo se opone a la triple conceptualización que la historia de la filosofía ha realizado al concebirlo como fruto de una carencia o necesidad, como búsqueda de una satisfacción placentera, o como “goce imposible” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 160). Frente a este triple dispositivo de control conceptual del deseo, los autores franceses se aproximarán al mismo como “principio inmanente” de cualquier proceso de producción de tipo maquínico (Deleuze y Guattari, 1985, p. 14). En otras palabras, el deseo es el principio interno de producción de agenciamientos y relaciones que un sistema abierto y autorregulado establece con el medio a través de la generación de diferencias.

cabo de un tiempo veremos cómo “surgirá una estructura increíblemente ordenada que, me imagino, pasaría el examen para ser exhibida en una muestra de arte surrealista” (p. 54).

Figura 2. Cubos magnetizados antes y después de sacudirlos



Fuente: elaboración propia.

Estos ejemplos permiten comprender el principio del orden a partir del ruido porque “el sistema no fue alimentado con ningún orden, sino tan sólo con barata energía no dirigida; sin embargo [...] sólo fueron seleccionados, a largo plazo, aquellos componentes del ruido que contribuían al aumento del orden en el sistema” (von Foerster, 1991, pp. 54-55). Como, además, los principios de ordenación-selección del sistema “son creados junto con los elementos de nuestro sistema” (p. 55), se llega a la inexorable conclusión de que un sistema abierto y complejo que se autorregula funciona como una máquina (no-trivial) deseante que a través de la selección que realiza en su intercambio con el medio, produce sus propios principios de ordenación.

Anterior a las contribuciones de Von Foerster a la cibernética y de Ilya Prigogine a la Física, se consideraba que el orden (entropía negativa) que era capaz de generar un sistema autorregulado por sí

mismo era únicamente posible a partir de un orden previamente establecido en el contexto exterior con el que interactuaba. Después de dichos investigadores, la atención dejó de centrarse en lo que debe introducirse en un sistema (un determinado orden) para empezar a pensarse en qué es lo que ese sistema selecciona. En otras palabras, algunos sistemas complejos, abiertos y autorregulados —en el caso de Prigogine, las estructuras disipativas— pasaron a tener una intencionalidad o temporalidad irreductible.

La relación básica con la temporalidad que guarda el principio del orden a partir del ruido de von Foerster o del concepto de máquina deseante de Deleuze y Guattari aparece tan pronto como vinculamos el concepto de orden con el de entropía negativa, pues es este último el que, a partir de las investigaciones propias de la termodinámica y del cálculo estocástico, mantendrá que existe una flecha o irreversibilidad del tiempo que entraría en contradicción con la reversibilidad mantenida por las concepciones temporales desarrolladas tanto por Newton como por Einstein.

La afirmación de una única e irreversible flecha del tiempo es aceptada por Deleuze y Guattari (2004), quienes sostienen que no hay más que “un solo y mismo *filum* maquinico, idealmente continuo: el flujo de materia-movimiento, flujo de materia en variación continua, portador de singularidades y de rasgos de expresión. [Además, y a diferencia de Bergson], este flujo operatorio y expresivo es tanto natural como artificial” (p. 407). Esto significa que hay dos modos radicalmente distintos de conceptualizar el *filum* maquinico: El modelo metálico o metalúrgico —técnico-material—, y el modelo hilemórfico propio de las filosofías representacionistas, simultáneamente esencialistas y formalistas. En el modelo hilemórfico, la forma encarnada señala “el final de una operación [que] puede servir de materia para una nueva operación, pero en un orden fijo que señala la sucesión de los umbrales” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 411). En el modelo técnico-metalúrgico, en cambio,

[...] las operaciones no cesan de estar a caballo entre los umbrales, de modo que una materialidad energética desborda la materia

preparada, y una deformación o transformación cualitativa desborda la forma [hasta el punto de que dicha materialidad] es la forma de un desarrollo continuo que tiende a sustituir la sucesión de las formas, es la materia de una variación continua que tiende a sustituir la variabilidad de las materias. (Deleuze y Guattari, 2004, p. 411)¹³

La diferencia se establece, pues, entre una materia en variación continua con la capacidad de asumir e incluso producir sus propias diferencias de naturaleza, y una materia “sin atributos” cuyas diferencias de naturaleza vendrían dadas únicamente por las formas (espacio-temporales) que la ordenarían desde fuera. Expresado en terminología bergsoniana, “la división se hace entre la duración, que ‘tiende’ por su cuenta a asumir o sostener todas las diferencias de naturaleza (porque está dotada del poder de variar cualitativamente consigo misma), y el espacio que únicamente presenta diferencias de grado (ya que es homogeneidad cuantitativa)” (Deleuze, 1996b, p. 29).

En este punto, es importante no confundir la materia como único *filum* maquínico con la duración propia de cada máquina deseante producida a partir de un pliegue-interioridad, pues en última instancia existirían tantas duraciones como *haecceidades*, pero todas ellas formarían parte de un único y mismo *filum* material. Así pues, ampliando y modificando el planteamiento bergsoniano, lo propio de la materia con vida no sería tener una duración propia frente a una materia inerte sin duración, puesto que ambas tendrían duraciones diferentes. Lo propio de la materia con vida sería tener una facultad intuitiva capaz de salir de su propia duración hacia

¹³ Esta continuidad propia del desarrollo del *filum* maquínico es concebida por Deleuze a partir de la noción de diferencia(l), esto es, expresado matemáticamente, del *dx*. Aquí Deleuze vuelve a entroncar con su lectura de Bergson: “en este sentido Bergson compara múltiples veces el modo de proceder de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal: Cuando la experiencia nos ha proporcionado un pequeño vislumbre que nos señala una línea de articulación, queda el prolongarla más allá de la experiencia, del mismo modo como los matemáticos, con los elementos infinitamente pequeños que columbran de la curva real, reconstituyen ‘la forma de la curva misma que en la oscuridad se extiende a sus espaldas’” (Deleuze, 1996b, p. 25).

el reconocimiento de otras duraciones. Así, Deleuze (1996b) afirma que en Bergson “la intuición es más bien el movimiento por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones” (p. 31).

Desde un punto de vista matemático, la diferencia entre el modelo hilemórfico y el técnico-metalúrgico residiría en la distinción establecida por Riemann entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas. Tras el estudio y comentario de las mismas por parte de Bergson, Deleuze afirma que, para este último,

[...] las multiplicidades continuas pertenecían esencialmente al dominio de la duración. Por eso para Bergson la duración no era simplemente lo indivisible o lo no-mensurable, sino más bien lo que sólo se dividía cambiando de naturaleza, lo que sólo se dejaba medir variando de principio métrico en cada estadio de la división. (Deleuze, 1996b, p 38)

Así pues, tanto las multiplicidades continuas riemannianas como la duración bergsoniana y el *filum* maquinico deleuziano quedarían caracterizados por ser diferentes realizaciones o modos de lo que Deleuze caracterizó en 1969 como el juego puro del *Aion*, en el que, por oposición al juego con reglas de *Cronos*, “no hay reglas preexistentes [sino que] cada tirada inventa sus reglas” (Deleuze, 2005, p. 90). Concretamente, el juego según Cronos quedaría caracterizado por los siguientes cuatro axiomas:

1. Un conjunto de reglas debe preexistir al ejercicio del juego; en cualquier caso, y cuando se juega, tienen un valor categórico.
2. Estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar entre hipótesis de pérdida o ganancia (que ocurre si...).
3. Dichas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas, real y numéricamente distintas.
4. Las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa “victoria o derrota” y solamente retienen el azar en ciertos puntos (Deleuze, 2005, p. 89).

Por su parte, el juego de la variación continua del *Aion* quedaría caracterizado porque en él:

1. No hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla.
2. En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada.
3. Las tiradas son distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno [...] Cada tirada emite puntos singulares, los puntos de los dados. Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series, en un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable.
4. Solo puede ser pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo. Es el inconsciente del pensamiento puro (Deleuze, 2005, pp. 90-91).

Esta variación continua de naturaleza del tiempo-materia deleuziano debe ser concebida a partir de la noción de lo virtual, que el filósofo francés también desarrolla a partir de sus investigaciones sobre la filosofía bergsoniana. Según las comúnmente citadas palabras de Deleuze (2006), “lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual [pues] lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual” (p. 314). El proceso va, pues, “de lo virtual a su actualización” (p. 279) y no de lo posible a lo real, dado que “cada vez que planteamos el problema en términos de posible a real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento” (p. 318). Por su parte,

[...] la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso como con la identidad como principio [ya que] nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan. [Debido a ello] [l]a actualización, la diferenciación,

siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad existente. (Deleuze, 2006, p. 319)¹⁴

Tras incluir la diferencia en el centro virtual de la continuidad del tiempo-materia, Deleuze precisa aún más este proceso-movimiento propio del *filum* maquínico mediante una nueva bifurcación conceptual, que separa netamente los procesos de “diferenciación” y “diferenciación” en lo gnoseológico para dar razón de la integralidad del proceso de variación continua ontológica, recogida en el neologismo “diferen(t/c)iación”. Por diferenciación entenderá “la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas” (Deleuze, 2006, p. 311), mientras que diferenciación hará referencia a la “determinación del contenido virtual de la Idea” (p. 311). Así se produce un movimiento de doble pinza por el cual “la diferenciación determina el contenido virtual de la Idea como problema [mientras que] la diferenciación expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones por integraciones locales” (p. 315) hasta el punto de que el proceso-movimiento de la diferen(t/c)iación será el empleado “para designar la integridad o la integralidad del objeto” (p. 317).

Ahora bien, de ningún modo hay que concebir “la Idea” a la que se refiere Deleuze en sentido platónico, trascendental, o como intentó hacer Žižek (2006), en sentido sociosimbólico.¹⁵ “La Idea” a la que

¹⁴ Además de esta dimensión ontológica de la diferencia entre lo posible y lo virtual, afirma Deleuze que, en el plano gnoseológico, “lo posible y lo virtual también se distinguen porque uno remite a la forma de identidad en el concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa” (Deleuze, 2006, p. 319).

¹⁵ La lectura que Žižek hace de Deleuze pretende reducir su concepto de virtual al de lo simbólico lacaniano, tergiversando así la ontología profundamente materialista y positiva que Deleuze hereda de Scoto, Spinoza, Nietzsche y Bergson. Concretamente, Žižek (2006) se pregunta retóricamente si “¿no es esto, lo Virtual, en último término, lo simbólico como tal?” (p. 19). Una vez producida esta mistificación, no resulta sorprendente que el filósofo

se refiere Deleuze es aquella a la que Leibniz se refería en sus concepciones más matemáticas y anti-aristotélicas, que Deleuze describe como un conjunto “de multiplicidades virtuales, hechas de relaciones diferenciales y de puntos singulares” (Deleuze, 2006, p. 320). Esto es, una infinita suma de partes heterogéneas infinitesimalmente pequeñas en las que el mismo acto de sumarlas o “integrarlas” según la lógica de la conjunción “y” (frente a la del verbo ser)¹⁶ hace que vayan cambiando de naturaleza. En nuestra opinión, “la Idea” deleuziana es concebida como una “integral intensiva”.

massmediático esloveno trate de reducir la ontología deleuziana a uno de los posibles modos de desarrollo del idealismo trascendental: “Deleuze define el ámbito del empirismo trascendental como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia pre-reflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo” (p. 21). Desde nuestro punto de vista, tratar de concebir la ontología deleuziana desde los planteamientos sociosimbólicos de filiación lacaniana implica una mistificación completa e inadmisibles por idealista del proyecto filosófico deleuziano, comprensible únicamente como un nuevo eslabón de esa cadena de modernidad alternativa que iniciándose en Hume –según la cronología vital de Deleuze–, recorrería los eslabones Nietzsche-Bergson-Spinoza-Kafka-Foucault-Leibniz, culminando en su libro proyectado –pero nunca acabado– sobre Marx.

¹⁶ Según nuestro criterio, hay un ámbito de investigación propio de los estudios deleuzianos enormemente sugestivo y todavía no explorado que consiste en relacionar la crítica deleuziana a la filosofía del lenguaje propia del régimen signifiante –la lógica del verbo ser– con el modo en que Deleuze desarrolla la noción de diferencia(l) a partir de la obra de Leibniz y el cálculo infinitesimal. Creemos que uno de los planteamientos principales podría consistir en la intersección del cálculo infinitesimal con la lógica de la conjunción “y”, desvinculando la noción de “integral” del punto de vista holístico y organicista en el que fue enclaustrado por las posiciones estructuralistas y la teoría de sistemas. Para Deleuze y Guattari (2004), “en esta conjunción [“y”] hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vais? ¿De dónde partís? ¿A dónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento” (p. 29). Frente a esta concepción *esencialista* del movimiento, el proyecto del movimiento propio del tiempo-materia deleuziano conllevaría necesariamente “instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destruir el fundamento, anular fin y comienzo” (p. 29).

Según Deleuze (2006), el fallo de Leibniz consistió en haber concebido la actualización de esas Ideas como “algo posible realizado” (p. 320). Al romper con esa concepción, la relación de Deleuze con Bergson vuelve a hacerse presente, ya que utiliza el conocido ejemplo del “cono” de memoria para desarrollar según la vía de la actualización de lo virtual –y ya no de la realización de lo posible– el proceso de *diferenciación* de la Idea leibniziana en tanto que “memoria” propia del multiverso virtual que años después denominará *caosmos*.

Ahora bien, antes de utilizar esta terminología propia de *Mil Mesetas*, el *caosmos* fue concebido por Deleuze como

[...] una gigantesca memoria, multiplicidad formada por la coexistencia de todas las secciones del ‘cono’, siendo cada sección como la repetición de todas las otras, y distinguiéndose tan sólo por el orden de las relaciones y la distribución de los puntos singulares. Luego la actualización de ese virtual mnemónico aparece como la creación de líneas divergentes [...] La diferencia y la repetición en lo virtual fundan el movimiento de la actualización, de la diferenciación como creación, sustituyendo así a la identidad y a la semejanza de lo posible. (Deleuze, 2006, p. 320)

Esta gigantesca memoria propia de un *General Intellect* ontológico-spinoziano es definida, por tanto, como “una pluralidad radical de duraciones: El universo está hecho de modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión y de energía y de nada más” (Deleuze, 1996b, p. 79).

Desde este materialismo creativo y deseante que aún de manera actual y virtual en un constante proceso de diferen(t/c)iación propio de toda materia y ya no únicamente de los procesos biológicos, Deleuze retoma la crítica realizada por Bergson al formalismo científico para denunciar nuevamente la extirpación de lo virtual que este último realiza con su (ingenua) concepción de lo “objetivo”. Concretamente, afirma Deleuze (1996b) que “Bergson quiere decir que lo objetivo es lo que no tiene virtualidad: realizado o no, posible

o real, todo es actual en lo objetivo [...] la materia no tiene virtualidad ni potencia escondida” (p. 39).

Una materia objetiva sería una materia completamente muerta o un eterno pasado absoluto incapaz de actualizarse porque no existiría ninguna virtualidad capaz de ser actualizada. A este respecto, conviene recordar que, según Deleuze (1996b), “el pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado que no cesa de ser” (p. 59). Contrariamente a la concepción vulgar de la cuestión, para él, “sólo el presente es ‘psicológico’ [mientras que] el pasado, por el contrario, es la ontología pura” (p. 56), hasta el punto de que “la duración bergsoniana no se define tanto por la sucesión cuanto por la coexistencia [...] La duración es ciertamente sucesión real; pero lo es porque, más profundamente, es coexistencia virtual” (p. 61). Pasado y presente coexisten virtualmente como un proceso-movimiento de memorización o formación maquinal de la materia.

De este modo, el pasado –la memoria propia de las máquinas no-triviales– “ES, en el sentido pleno de la palabra: se confunde con el ser en sí” (Deleuze, 1996b, p. 55). La ontología del pasado es, pues, la memoria de la materia. Por su parte, “el presente no es; sería más bien puro devenir siempre fuera de sí. No es, sino que actúa. Su elemento propio no es el ser, sino lo activo o lo útil [...] Esta es la diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente” (p. 55). Según Deleuze, si existe el tiempo es debido únicamente a este proceso de actualización de la virtualidad propio de la materia-movimiento o del tiempo-materia.

Así, frente al intento del formalismo científico que pretende definir el tiempo como una variable más entre todos los atributos posibles con los que pretende medir la realidad material (peso, densidad, porosidad, elasticidad, energía calorífica, información, etc.), el materialismo deleuzo-bergsoniano mantiene la excepcionalidad del tiempo y lo sitúa, no como una variable con la que medir la realidad

que se intenta conocer, sino como aquello que hay que conocer mediante el empleo de otros conceptos y variables, matemáticos o no.

Desde esta perspectiva, la realidad no es ni un formalismo espacio-temporal ni un materialismo plenamente actualizado. La realidad es el proceso-movimiento de una actualización jamás agotada de un tiempo-materia siempre escindido entre lo virtual y lo actual según distintas proporciones o amplitudes del “cono” de la memoria caosmótica.

Conclusiones

Lo expuesto en este trabajo permite comprender la razón por la que tanto Bergson como Deleuze –al igual que Prigogine, aunque desde otros puntos de partida– se oponen al concepto del espacio-tiempo descrito por Einstein en su teoría de la relatividad. Según Deleuze (1996b), “Bergson le reprocha a Einstein [...] el haber confundido lo virtual y lo actual” (p. 89), es decir, “confundir los dos tipos de multiplicidad, la espacial actual y la temporal virtual” (p. 89). De ahí que, según Bergson-Deleuze, Einstein “tan solo ha inventado una nueva forma de especializar el tiempo” (p. 89). Ahora bien, si Einstein espacializa el tiempo es porque, al igual que la mecánica newtoniana, lo considera una magnitud extensiva que no cambia de naturaleza cuando se divide o diferencia. Este es un error derivado de una falta de distinción entre la física (materia) y las matemáticas (número), al que se une una consideración exclusivamente extensiva de estas últimas, que es el resultado de “haber resucitado la confusión del tiempo con el espacio” (p. 83). Es decir, tanto para Deleuze como para Bergson la física de Einstein no ha superado, a pesar del cambio de “paradigma” que representó, la identificación del tiempo y el espacio.

Debido a ello, Deleuze (1996b) se pregunta: “¿en qué simultaneidad piensa Einstein cuando la declara variable de un sistema al otro?” (p. 88). El pensador de la diferencia responde que el padre de la teoría de la relatividad piensa “en una simultaneidad definida por las

indicaciones de dos relojes alejados” (p. 88). Esto es, una simultaneidad de dos tiempos-medida (extensivos) y no de dos tiempos-materia (intensivos). El error de Einstein es, pues, llevar hasta sus últimas consecuencias las concepciones de la física clásica, que son las propias de la filosofía moderna que combaten tanto Bergson como Deleuze.

Así pues, desde un planteamiento que pretende revisar la modernidad para comprender el tiempo sin apelar al espacio, Einstein, y no Hegel o Husserl, era el verdadero enemigo a vencer a comienzos del siglo XX. A esa visión del tiempo se opone un materialismo capaz de resucitar la noción de *poiesis* creativa, pues si “la evolución tiene lugar de lo virtual a los actuales [es porque] la vida es producción, creación de diferencias” (Deleuze, 1996b, p. 103).

Este materialismo deleuziano hace patente la apropiación que realiza el filósofo de algunas de las ideas de Bergson —los dos apelan a una nueva concepción no espacializada del tiempo contraria a la física newtoniana y einsteiniana— así como la distancia existente en algunos puntos clave entre ambos pensadores, especialmente en torno a la valoración del vitalismo. La combinación de similitudes y diferencias permite hablar de deleuzo-bergsonismo en relación con este tema.

Para el tiempo-materia intensivo del deleuzo-bergsonismo —justo aquello que le falta a la ontología atemporal de Spinoza— la sucesión no se produce sin cambios de naturaleza porque, al contrario de lo que sucede en lo extensivo, la temporalidad de la materia es un proceso de diferenciación y pliegue por el que primero surge la memoria (máquinas no-triviales) y después la intencionalidad (deseo y orden a partir del ruido). Esta unión de memoria e intencionalidad da lugar a la aparición de lo que a mediados de la década de los 60 Deleuze (1996b) denominó *inteligencia*: “la inteligencia se contrae en la materia al mismo tiempo que la materia se distiende en la duración” (p. 93). A su vez, “la inteligencia eleva esta forma a un grado de distensión que la materia y la extensión jamás alcanzarán por sí mismas: la de un espacio puro” (p. 94).

Esta distensión absoluta del espacio puro sería la conceptualización científica clásica de las matemáticas, pero en modo alguno la realidad misma del tiempo-materia, ya que como afirma el propio Deleuze (1996b), “la materia nunca está lo bastante distendida para ser espacio puro, para dejar de tener ese mínimo de contracción por el que participa de la duración y por el que ella misma es duración” (pp. 92-93). De estas afirmaciones se sigue, según Deleuze (1996b), que “la asimilación del tiempo al espacio nos hace creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios” (p. 110). Poco importa ahora si se trata del Dios de Spinoza o del Dios que no juega a los dados de Newton y Einstein. La cuestión es que una concepción no científicista ni matemática del tiempo será aquella que niegue la existencia del tiempo como mera “apariencia” propia de una inteligencia finita, como es el caso de la humana.

Desde este punto de vista, la creatividad del tiempo-materia coincide con la afirmación de la flecha del tiempo en el sentido termodinámico no teológico. Es sobre esta flecha del tiempo a la que el deleuzo-bergsonismo apunta cuando afirma que en un mundo de múltiples duraciones y distintas *haecceidades*, “únicamente la hipótesis del Tiempo único da razón de la naturaleza de las multiplicidades virtuales” (Deleuze, 1996b, p. 89). Es decir, en el tiempo-materia “[n]o hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido). [...] La duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo” (p. 86). Según la concepción de Bergson sobre la duración, esta se capta primariamente por una intuición que se dirige hacia la experiencia del yo, pero no significa que quede encerrada en ese yo, pues lo que se percibe en los datos inmediatos de la conciencia es el flujo o élan vital. Uno-múltiple están, por lo tanto, presentes en esa multiplicidad de la duración.

En el caso de Deleuze, el uno-múltiple remite al juego del *Aion*, en el que la tirada de dados es única porque la flecha del tiempo que constituye el *filum* material es también única. Ahora bien, lo uno

aquí no es en modo alguno el ser dado, sino la dirección (siempre abierta por ser virtual) propia del juego del tiempo-materia: “Hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones, pero no hay ‘fin’, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas ‘al par’ del acto que las recorre” (Deleuze, 1996b, p. 112).

Para concluir, nos gustaría destacar dos aspectos que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas. En primer lugar, la crítica a la filosofía moderna de Bergson-Deleuze culmina, tal y como sucedió en los inicios de la filosofía moderna, en un nuevo replanteamiento del problema (sistema-Idea) de lo Uno y lo múltiple. En segundo lugar, creemos que la modernidad alternativa propia de la ontología materialista marcada por el eje Spinoza-Marx-Deleuze debería ser complementada con una ontología del tiempo-materia según el eje Scotto-Bergson-Deleuze. Esta ontología es la que evitaría reducir el potencial presente en la filosofía materialista a una ontología formalista propia del tiempo-medida. En ese cometido la ontología del tiempo-materia tendrá que enfrentarse principalmente a la física ya que, en el siglo XXI, el enemigo del materialismo técnico-metalúrgico no es la filosofía representacionista ni el idealismo trascendental o sociosimbólico, sino el formalismo científico.

En otras palabras, esa aventura del pensar francés contemporáneo iniciada con Bergson, continuada y replanteada por Deleuze, está compuesta por muchos hilos que, como en el caso de la tela de Penélope, hay que seguir tejiendo para evitar que el tiempo-materia, o el tiempo-duración, se convierta en otra representación de *Cronos* que acabará, como siempre, devorando a sus hijos e hijas.

Referencias

- Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*. París: La Fabrique.
- Bergson, H. (1963). Introducción a la metafísica. En H. Bergson, *Obras escogidas* (pp. 1076-1116). México: Aguilar.
- Bergson, H. (1972). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.

- Bergson, H. (2007a). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2007b). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2009). *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein*. París: PUF.
- Bergson, H. (2010). Discurso de Henri Bergson. En M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson* (pp. 11-15). Madrid: Encuentro.
- Bergson, H. (2011). *Écrits philosophiques*. París: PUF.
- Bergson, H. (2013). *El concepto de lugar en Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- Boungiorno, F., Ronchi, R. y Zanfi, C. (2018). Bergson dal vivo. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 26, 5-10.
- Comte, A. (1988). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1989). *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996a). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. (1996b). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1997). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El AntiEdipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Descartes, R. (2014). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía Cruzada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fronzizi, R. (2014). Estudio preliminar. En R. Descartes, *Discurso del método* (pp. 13-73). Madrid: Alianza Editorial.
- García Morente, M. (2010). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Encuentro.
- Grandone, S. (2018). Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 95-115.
- Gunter, P. A. Y. (2018). Bergson, Materialization, and the Peculiar Nature of Space. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 231-245.

- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Leoni, F. (2018). L'automa. Tempo della natura cioè natura del tempo. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 23-37.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- López, M. P. (2007). Prólogo. Bergson, el vitalista. En H. Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. México: Cactus.
- Lundy, C. (2018). *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcel, G. (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. París: Aubier-Montaigne.
- Nancy, J. L. (2013). La durée comme méthode et comme inversion. *Annales bergsoniennes. Bergson, Le Japon, la catastrophe*, VI, 13-24.
- Nishida, K. (2013). La durée pure de Bergson. *Annales bergsoniennes. Bergson, Le Japon, la catastrophe*, VI, 29-34.
- Prigogine, I. (1998). *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Robinson, K. A. (2018). Becoming and Continuity in Bergson, Whitehead and Zeno. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 26(I), 193-205.
- Sauvagnargues, A. (2009). *L'empirisme transcendantal*. París: Presses Universitaires de France.
- Von Bertalanffy, L. (2014). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de cultura Económica.
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Wiener, N. (1960). *Cibernética*. Madrid: Guadiana Publicaciones.
- Worms, F. (ed.). (2002). *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*. París: PUF.
- Worms, F. (ed.). (2004). *Annales bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. París: PUF.
- Worms, F. (ed.). (2007). *Annales bergsoniennes, III. Bergson et la science*. París: PUF.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.