

DELEUZE Y EL PROBLEMA DE LA EXPRESIÓN

Julián Ferreyra

Doutor, Universidad de Buenos Aires – CONICET, Buenos Aires,

Argentina

djulianferreyra@gmail.com

RESUMO: Este artículo se propone estudiar la noción de expresión en los dos libros que Deleuze publica en 1968: *Spinoza y el problema de la expresión* y *Diferencia y repetición*. Se trazarán las correspondencias entre las formas de expresión en el primero y los planos ontológicos del segundo, para luego considerar en qué consiste el *renversement* (inversión, destrucción) del spinozismo que Deleuze propone. Se mostrará que este no consiste en invertir el rol del fundamento entre lo Uno y lo múltiple, sino en liberar las formas de expresión del cuádruple cepo de la razón suficiente, y darle a cada una su lógica y potencia propias.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze, Spinoza, Expresión, Inversión, Envolvimiento

Varios estudios recientes han señalado la importancia del concepto de *expresión* en el pensamiento de Gilles Deleuze (1925–1995). El concepto de *expresión* es neurálgico porque permite, en primer lugar, caracterizar la inmanencia: no hay exterioridad entre la expresión y lo expresado como sí, por ejemplo, entre la designación y lo designado. En segundo lugar –y más profundamente– ofrece las herramientas para comprender de qué manera la inmanencia es plenamente compatible con una determinación compleja y rica de lo real, donde es posible distinguir distintos planos con precisas funciones ontológicas. En estas páginas, estudiaremos el concepto de expresión a partir del trabajo comparado de *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, los libros que Deleuze publica en forma casi simultánea en 1968, evento filosófico del cual recientemente se ha celebrado el aniversario número 50.¹ Ambas obras se han hecho célebres por motivos distintos: la primera es la exposición más rigurosa de la ontología deleuziana, mientras la segunda ha revolucionado los estudios spinozistas. En estas páginas mostraremos que la recíproca también es verdadera: el libro sobre Spinoza tiene decisiva importancia para comprender la ontología *propriadamente* deleuziana y la obra publicada en las *Presses Universitaires de*

1 Si bien nos concentraremos en estas páginas en los dos libros del ‘68, el problema de la expresión recorre la obra deleuziana. En *La lógica del sentido* de 1969 y en *Mil mesetas* tiene un rol clave, en tanto se señala la posibilidad de “hacer de las expresiones devenires” (DELEUZE Y GUATTARI, 1980, p. 336) y la “forma de expresión” es parte de un régimen de signos que es la cara semiótica de los agenciamientos (la otra cara es la física, el régimen de los cuerpos). La noción de expresión mantendrá plena importancia durante los años ‘80, en sus libros sobre pintura, cine y los dedicados a Leibniz y Foucault. La excepción es la primera obra escrita en colaboración entre Deleuze y Guattari (*El anti-Edipo*), donde la expresión es señalada como parte de la tradición respecto a la cual emprenden la ruptura radical: “no podemos conformarnos con la categoría idealista de expresión” (DELEUZE Y GUATTARI, 1972, p. 12).

France presenta una contribución radical al debate sobre el spinozismo, ya que plantea un significativo *renversement* (inversión, subversión, derrocamiento, destrucción) del pensamiento del holandés. Mostraremos en estas páginas que existen fuertes afinidades entre *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, al punto que Deleuze recurre a Spinoza para exponer la ontología que él mismo estaba construyendo en esta etapa de su desarrollo intelectual (esta afinidad será expuesta en los apartados 1 al 4). Sin embargo, mostraremos también que no por ello son dos mitades del mismo proceso, ya que en *Diferencia y repetición* aparece una ruptura ontológica fundamental (este *renversement* será expuesto en los apartados 5 y 6).

Existen por un lado significativas afinidades entre los dos libros del '68, al punto que apuntalan el *spinozismo* atribuido habitualmente a Deleuze (sostenido por algunas afirmaciones de Deleuze mismo, altamente célebres, como el carácter de “príncipe” o “Cristo” de los filósofos del holandés [DELEUZE Y GUATTARI, 1991, pp. 49, 59]). Estas afinidades constituyen un primer nivel de análisis, y son capitales, porque permiten establecer los rasgos básicos del posicionamiento filosófico de Deleuze (donde los planos ontológicos son immanentes y al mismo tiempo radicalmente heterogéneos). Metodológicamente, esto habilita a traspasar clarificaciones y desarrollos de un libro del '68 al otro, y definir así por una parte el sentido de algunos pasajes conceptuales fundamentales que *Diferencia y repetición* no explicita suficientemente, y por la otra darle al libro sobre Spinoza el espesor ontológico específicamente deleuziano (e insertarlo así en el corpus propio del autor francés en lugar de considerarlo como una “monografía” o un aporte más o menos polémico a la historia de la filosofía). La noción de expresión está en primera fila en este primer nivel –afinista– de análisis.

Sin embargo, debajo de estas afinidades existe una ruptura entre los dos libros del '68. Para ponerla en evidencia, hace falta alcanzar un segundo nivel de comprensión, donde la expresión alcanza todo su sentido y su especificidad deleuziana. En efecto, una distancia conceptual acompaña la distancia temporal que marca el biógrafo de Deleuze, François Dosse, para quien la investigación que compone *Spinoza y el problema de la expresión* “estaba casi terminada a fines de los años ‘50” (DOSSE, 2007, p. 177), es decir, casi diez años antes de su publicación. De esta manera, el libro sobre Spinoza *precedería* toda la producción de los '60, abriendo la serie de monografías en lugar de cerrarlas (sería previo a las obras sobre Nietzsche, Bergson y Kant). Mostraremos que esa distancia temporal es *también* conceptual. Pero, ¿en qué radica esa conceptual distancia? La primera hipótesis que sopesaremos en ese sentido tiene apoyo en una de las pocas críticas *explícitas* de Deleuze a su maestro holandés: “la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos” (DELEUZE, 1968a, p. 59). Tal *renversement* pone “patas para arriba” la gran tradición occidental en filosofía de establecer como *prius* la unidad y pensar siempre la multiplicidad como derivada. Sin embargo, esta inversión es aún relativa, en tanto la lectura deleuziana de Spinoza puede leerse perfectamente en clave de *multiplicidad* (al punto, lo veremos, que Duffy [2006] afirma que la crítica de Deleuze apunta a cierto *spinozismo* y no a Spinoza mismo). La propuesta de estas páginas, entonces, será encontrar en *Diferencia y repetición* una inversión más radical del spinozismo, y justamente en torno al concepto de expresión. En *Spinoza y el problema de la expresión*, la expresión es puesta como *raíz común* de toda la ontología. *Diferencia y repetición*, en cambio, nos llama a evitar el pan-expresionismo (donde *todo* es expresión de la misma actividad absoluta) para distinguir expresión de sus “correlativos”: implicación y explicación. De esa manera, las distinciones entre los planos de la onto-

logía deleuziana (lo virtual, lo actual y lo extensivo) se harán más nítidas y, al mismo tiempo, su entrelazamiento más preciso. En suma: más allá de las afinidades y la continuidad de ciertas determinaciones conceptuales, existe un importante *renversement* en *Diferencia y repetición* respecto a *Spinoza y el problema de la expresión*.

La bibliografía reciente ha destacado la importancia de estudiar el concepto de expresión en los dos libros del '68. Los trabajos de Duffy (2006) y Bowden (2017) profundizan, a través de la expresión, la incremental importancia que los estudios deleuzianos le han dado a la lectura ontológica de su obra. En esta senda, la pionera fue Veronique Bergen (2001); luego –por citar los más destacados y rigurosos– Daniel Smith (2012) y Manuel De Landa (2010) recortaron y enfatizaron, respectivamente, los dos conceptos clave: *Idea e intensidad* (a los cuales están dedicados los capítulos cuatro y cinco de *Diferencia y repetición*). La relación y posibles prioridades entre estos dos conceptos se han transformado en el tema vertebral de debate en los estudios deleuzianos (al respecto, Dale Clisby compiló en 2016 las principales posturas y editó junto a Bowden en 2017 un *dossier* en *Deleuze Studies Journal*). El concepto de *expresión* debe considerarse en el contexto de esta línea, que ha permitido darle una consistencia a la ontología deleuziana de la que carecía previamente, y abandonar una lectura vulgarmente anarquizante y estetizante:²

2 Esto no quiere decir que haya lecturas muy poderosas en esas líneas “no ontológicas”. En lo estetizante, *cfr.* BUYDENS (2005) y PALMER, (2014); respecto al rico vínculo de Deleuze con el anarquismo, *cfr.* COLSON (2019). Macherey destaca el concepto de expresión en una línea menos ontológica que estética: “El término «expresionismo» hace pensar ante todo en un movimiento estético, surgido a principios del siglo xx de las investigaciones de pintores franceses y alemanes, y que luego se extendió a la creación literaria y al nuevo arte cinematográfico que, en oposición con la sutileza de las impresiones dispersas sobre un plano horizontal donde parecen encontrarse en un

“Una comprensión precisa de la relación entre lo virtual, lo actual y lo intensivo gira en torno a nuestra capacidad de captar la relación de expresión” (BOWDEN, 2017, p. 218). Como mostraremos en estas páginas, el problema de la expresión (a través de sus correlativos, involucramiento y explicación) puede reivindicar la vida propia de cada uno de esos niveles de la ontología deleuziana, incluso su plano “maldito”: la extensión, el ámbito donde vivimos, creamos y penamos. El trabajo comparado de los dos libros del ‘68 presenta así una gran importancia para los estudios deleuzianos.

II. LAS FORMAS DE EXPRESIÓN COMO PLANOS ONTOLÓGICOS

Si bien “habitualmente, expresar quiere decir expresar «algo»”, en Deleuze “lo expresado no existe fuera de su expresión” (GENOSKO, WATSON Y YOUNG, 2013, p. 118). En efecto, en un análisis del lenguaje cotidiano podemos observar que una “expresión” siempre implica un

estado de liviandad, puso en primer plano la vehemencia impactante, y como vertical, de la expresión, revelada por la violencia cruda del gesto y del grito, que exponen, al precio de deformaciones ordenadas de manera más o menos sistemática, los trazos particularmente apasionantes de la realidad y de la vida, en una atmósfera de terror o de horror, de ruido y de furia: Artaud y Bacon, por quienes por cierto Deleuze se ha interesado mucho, surgen de esta tendencia. E, inmediatamente, uno es llevado a preguntarse: ¿qué tiene que ver Spinoza y su proyecto de una ética científicamente demostrada, que conduce metódicamente a la síntesis teórica y práctica de la sabiduría y la beatitud, con este exceso y esta desmesura? ¿Qué debemos entender por la fórmula «expresionismo en filosofía»? ¿Es esta fórmula apta para dar cuenta adecuadamente de la tentativa propia de Spinoza, o en cambio desvía el sentido efectivo de esa tentativa, al precio de torsiones y deformaciones como las que caracterizan precisamente un procedimiento del tipo «expresionista» cuyo estilo ya no debería atribuirse a Spinoza, sino a Deleuze?” (MACHEREY, 2012)

“expresado” que se distingue de él.³ El giro deleuziano es justamente pensar un *expresado* que no existe fuera de su *expresión*, es decir, la inmanencia entre dos elementos. Si bien se trata de la capa más superficial del significado técnico del término, no es trivial tenerlo bien presente, sobre todo cuando nos internemos en los desarrollos más complejos de la ontología, donde nuestro sentido común *insistirá* en escindir la expresión y lo expresado como dos dimensiones autónomas (estableciendo brechas insalvables entre la Sustancia y los modos, lo virtual y lo actual, la Idea y la intensidad, etc.). Lo cual exige una nueva precisión, aún en este nivel superficial: no debemos restringir “expresión” a su sentido lingüístico o semiótico. Una de las peculiaridades de Deleuze es su hostilidad hacia el pan-lingüismo imperante en su época (DELEUZE, 2014, pp. 329-331). En efecto, no hay que limitar la “expresión” a su sentido lingüístico, sino darle todo su peso ontológico.

A pesar de que en el siglo fuertemente lingüistizado en el cual estas ideas fueron escritas “expresión” era sinónimo de “expresión lingüística”, en la teoría de la doble articulación el término refiere, en primer lugar, a la expresividad material, es decir, al color, sonido, textura, movimiento, forma geométrica y otras cualidades que hacen a las entidades tan dramáticamente expresivas (DE LANDA, 2010, p. 32).

La expresión es, por lo tanto, la manera de dar cuenta de los requisitos básicos de una ontología para Deleuze: “El fundamento de la experiencia debe permanecer en la experiencia (el fundamento no debe estar separado de lo fundado) y el fundamento debe al mismo tiempo ser diferente de lo que funda (el fundamento no debe asemejarse a lo que

3 Sobre un análisis del uso de “expresión” en el lenguaje cotidiano en comparación con el uso deleuziano, *cfr.* BOWDEN, 2017, pp. 220-221.

funda)” (LAWLOR, 2012, p. 103). Lawlor tal vez se excede con el uso de los términos “fundamento” y “experiencia”, que remiten a otro marco teórico (el idealismo alemán y la fenomenología), pero apunta a lo esencial: las dimensiones de la ontología no están separadas y sin embargo son diferentes. No hay semejanza, no se trata de buscarla. Y sin embargo tampoco separación. Tal es el sentido medular de la *expresión*. Esta idea aparece claramente explicitada en *Spinoza y el problema de la expresión*: “Inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión” (DELEUZE, 1968b, p. 300).

Ahora bien, ese sentido elemental de la expresión está inmediata y necesariamente acompañado por complejas articulaciones que permitirán a esta inmanencia, como iremos viendo, *efectivamente* dar cuenta de lo real y su génesis trascendental. Lo fundado no es únicamente “diferente” de lo que lo funda, sino además diferente de una forma determinada, que permite hacer funcionar a la máquina ontológica deleuziana. Para caracterizar esas determinaciones, rastrearé dicha articulación en primer lugar en *Spinoza y el problema de la expresión* (para avanzar a partir de allí con un terreno más firme hacia *Diferencia y repetición*). La tarea es ardua, teniendo en cuenta las penumbras de la textualidad, y mi lectura no estará exenta de violencia interpretativa, ya que implica estancar los desplazamientos deliberados que Deleuze le impone a las nociones. En efecto, uno de los objetivos de Deleuze (y una de las *razones* de la complejidad de sus textos) es el afán de mantener los conceptos “realmente abiertos” y evitar a toda costa las categorías como “formas de distribución de acuerdo a las cuales el Ser se reparte en entes” (DELEUZE, 1968a, p. 364). Estamos haciendo con *su* filosofía lo que Deleuze hace, por ejemplo, con la de Foucault, y justamente por ello no debemos olvidar

su advertencia: “Tal vez he intentado sistematizar algo que Foucault no había querido sistematizar. Y entonces había endurecido enormemente posiciones que, por razones que voy a intentar buscar, eran en Foucault de mucha soltura, de mucha fluidez” (DELEUZE, 2014, p. 242).

Con todas esas precauciones, entonces, intentaré sistematizar el libro sobre Spinoza donde, a pesar de su carácter “monográfico”, las nociones no cesan de desplazarse y deslizarse de una sección a otra. Para ello, tomaré como hilo conductor el resumen que hace Deleuze al final de la segunda parte (“El paralelismo y la inmanencia), que es el umbral hacia la tercera (“La teoría del modo finito”):

La Sustancia se expresa ante todo en sí misma (...) La Sustancia se expresa en atributos formalmente distintos, cualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo expresa la esencia de la Sustancia (...) Esta primera expresión antes de toda producción, es como la constitución de la Sustancia misma (...) [En segundo lugar] la Sustancia se expresa para sí misma. Ella se expresa en la idea de Dios, que comprende todos los atributos (...) [En tercer lugar] la Sustancia se re-expresa, los atributos se expresan a su vez en los modos. Esta expresión es la producción de los modos mismos (DELEUZE, 1968b, p. 168).

La Sustancia se expresa primero en sí misma, luego para sí misma, y finalmente se re-expresa. Son diferentes formas de expresión, que producen diferentes determinaciones. Cada una dará lugar a un plano ontológico (atributos, ideas y modos) que carecen de toda abstracción, ya que se corresponden con una potencia bien concreta: potencia de existir, de conocer y de actuar y producir. La potencia es puesta en la lectura deleuziana como el elemento ontológico fundamental en Spinoza, al punto que el argumento *por las potencias* es la clave de la originalidad del

argumento *ontológico* del holandés (DELEUZE, 1968b, p. 74). Las tres formas de expresión de la Sustancia, con sus tres potencias correspondientes, entonces, marcarán los tres planos ontológicos principales: atributos, ideas, modos.

1) En los *atributos* la Sustancia se expresa *en sí* misma. Esta expresión es potencia de *existir*, en tanto “en esta primera expresión, antes de toda producción, es como la constitución de la Sustancia misma” (DELEUZE, 1968b, p. 168).

2) En las *ideas* (del entendimiento divino)⁴ la Sustancia se expresa *para sí* misma. Esta expresión es potencia de conocer, y no debe ser confundida con el atributo “pensamiento”, ya que todas las determinaciones de los atributos corresponden al primer modo de expresión. La Idea de Dios o el entendimiento divino complementan –al menos en la interpretación deleuziana– a los atributos en la constitución de la Sustancia y son *también* causa de su ser en sentido ontológico. La potencia de existir y la potencia de conocer constituyen, después de todo, “dos «lados», dos mitades” de lo absoluto (DELEUZE, 1968b, p. 103), su realidad formal (potencia de existir) y su realidad objetiva (potencia de conocer). Así, la distinción que Deleuze realiza entre la expresión *ontológica* y la expresión *gnoseológica* en las primeras páginas del libro sobre Spinoza –que genera un dualismo difícil de compatibilizar con el desarrollo argumental–, se vuelve una distinción entre dos formas de expresión de lo absoluto mismo, potencia de ser y potencia de conocer (tal es el sentido que De-

4 “La idea de Dios se expresa en todas nuestras ideas, como su fuente y su causa” (DELEUZE, 1968b, p. 10). “Los atributos remiten esencialmente a un entendimiento que los percibe o los comprende, porque expresan la esencia de la Sustancia, y porque la esencia infinita no se expresa sin manifestarse «objetivamente» en el entendimiento divino” (DELEUZE, 1968b, p. 14).

leuze le da al paralelismo, y al que dedica la segunda parte del libro: no es paralelismo entre atributos, sino entre estas dos mitades del absoluto, de las cuales *todos* los atributos en su infinitud son *sólo una*).⁵

3) En los modos, la Sustancia se *re-expresa*. Esta expresión es potencia de actuar y producir. Doble potencia, que es coherente con la doble expresión que efectúan los modos: intensiva (esencia del modo) y extensiva (existencia del modo). Distinción clave para la teoría del modo finito, y también para su vinculación con la ontología de *Diferencia y repetición*, donde intensidad –como ya señalamos– es uno de los conceptos fundamentales, y su relación con la extensión problemática.

III. EL FALSO *RENVERSEMENT*: LA SUSTANCIA DEBERÍA DECIRSE DE LOS MODOS

En todos los casos, se observa, la Sustancia es *lo expresado*. Dado que la Sustancia es necesariamente una (según la célebre proposición XIV de *Ética* i), toda la teoría spinozista de la expresión parece confirmar la crítica *más explícita* que Deleuze le dirige a su maestro holandés – y

5 La realidad formal de la Sustancia da cuenta de la constitución de la Sustancia (en tanto potencia de existir). Pero esa realidad formal carecería de realidad objetiva sin la potencia de pensar de Dios. Para estos desarrollos, enlazo las consideraciones en torno a las potencias y la realidad objetiva/formal (DELEUZE, 1968b, p. 76, p. 103). “Por una parte debemos atribuirle a dios una potencia de existir y de actuar idéntica a su esencia formal o correspondiente a su naturaleza. Pero por otra parte debemos atribuirle igualmente una potencia de pensar, idéntica a su esencia objetiva o correspondiente a su idea. Sin embargo, ese principio de la igualdad de las potencias merece un examen minucioso, porque existe el riesgo de confundirlo con otro principio de igualdad, que concierne solamente a los atributos. Sin embargo, la distinción de las potencias y de los atributos tiene una importancia esencial en el spinozismo (...). El absoluto posee así dos potencias, en sí y para sí, envolviéndolas en su unidad radical. No es lo mismo con los atributos: lo absoluto posee una infinitud de atributos” (DELEUZE, 1968b, p. 103).

que distinguiría la postura de *Spinoza y el problema de la expresión* de la de *Diferencia y repetición* – : la prioridad de lo Uno respecto de la múltiple: “la sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia pero como de otra cosa. la sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*” (DELEUZE, 1968a, p. 59). La Sustancia aparece como una unidad trascendente, *otra cosa* respecto a los modos, y la lectura de Deleuze se aproximaría por lo tanto a la de Fichte, quien afirmaba a fines del siglo XVIII que la Sustancia era un *ser*, una *cosa* y por lo tanto Spinoza representaba el “dogmatismo más consecuente” (FICHTE, 1975, p. 32). Esta lectura hace que en la *Ética* lo múltiple dependa de lo Uno como “de otra cosa”, y se quiebre la inmanencia. Se trataría de *renverser* al spinozismo poniendo a lo múltiple como *prius* y la Sustancia como un *efecto* (que la representación pondrá como causa, subordinando la diferencia a la identidad): “la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*”.

Sin embargo, hay más de un motivo para poner en duda que esto se aplique efectivamente a la lectura de Spinoza que hace Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*, al punto que Duffy afirmará que la crítica no se dirige al autor de la *Ética* sino a cierto *spinozismo* bajo la influencia del idealismo alemán.⁶ En efecto, en primer lugar, la *independencia* (“la Sustancia spinozista aparece como independiente”) contradice el sentido más básico del concepto de expresión (lo expresado no es independiente de la expresión, y los modos son una forma de la expresión, la tercera). En segundo lugar, la crítica supone una concepción

6 “En lo que concierne a Deleuze, se trata de una problemática interpretativa atribuible a un cierto spinozismo, que hay que distinguir del texto de la *Ética*. El spinozismo del que habla Deleuze incluye el que está determinado por la lectura hegeliana de la *Ética*” (DUFFY, 2006, p. 222).

estática del Ser (poniendo en los modos el aspecto dinámico y múltiple). Sin embargo, en la primera forma de expresión, los atributos son “la constitución de la Sustancia misma”. Tal es una de las originalidades de la interpretación deleuziana: los atributos no son *propiedades* o *aspectos* de la Sustancia (la extensión y el pensamiento no son dos *aspectos* o radios que surgen desde el centro de una esfera infinita). No son la vía de la emanación. Los atributos son, según Deleuze, *constitutivos*. Potencia de *existir* de la Sustancia misma, ya que la Sustancia *existe* en tanto se expresa en sus atributos, y éstos implican, por lo tanto un auto-desarrollo de la Sustancia (su *en sí*) y ponen la diferencia y las relaciones en el Ser mismo. Si bien esto puede ser controversial desde el texto spinoziano (la distinción entre la definiciones III y IV de *Ética* I: la Sustancia existe en sí y el atributo es aquello “percibido por el entendimiento” de la Sustancia), no lo es para Deleuze, quien identifica explícitamente la potencia de existir con la auto-constitución de la Sustancia por los atributos (*cf.* DELEUZE, 1968b, p. 107).

A través del rol que Deleuze asigna a los atributos, la Sustancia no es estática, como la interpretaban los idealistas poskantianos, sino que su modo de existir es el auto-desarrollo. Auto-desarrollarse es auto-diferenciarse. “El término «expresión» implica una «articulación dinámica» y no un reflejo meramente pasivo” (BRAIDOTTI, 2012, p. 177). Por lo tanto, esa crítica que aparece en *Diferencia y repetición* (“la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos”) no se aplica a la interpretación del maestro holandés que sostiene *Spinoza y el problema de la expresión*. Por el contrario, a partir del peculiar rol que le atribuye Deleuze a los atributos, también en la *Ética* “lo uno se dice de lo múltiple” (DELEUZE, 1968a, p. 59); la Sustancia es ella misma múltiple, y determinar esa multiplicidad es el rol de los atributos. La Sustancia es un Todo que

no está dado, sino que “le es propio cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo” y así hace posible la *creación* (DELEUZE, 1983, p. 20).⁷

Exactamente el rol de las Ideas en *Diferencia y repetición*: constitución y determinación de lo expresado a través de un juego de relaciones. Allí, lo expresado es *lo virtual*, un plexo de Ideas como conjunto de relaciones diferenciales entre puras diferencias, diferencias que no son *nada* fuera de su relación, relaciones que varían en forma incesante en virtud de las diferencias que las constituyen. Así como en la lectura de Deleuze de Spinoza los atributos son lo que permite que la Sustancia sea creación, que sea “lo que se hace” y no lo que meramente *es*, la Idea es lo que permite que la univocidad del plano de inmanencia deleuziano pueda ser creativa. No hay por lo tanto un *reversement* categorial de un libro al otro en este punto. Existe, sí, en *Diferencia y repetición* una *profundización* del análisis ontológico (en ese gesto –tan a contramano de cierto heideggerianismo– de sumergirse en las determinaciones del ser, de chapotear en ese pantano con entusiasmo y alegría). La *forma* de esa determinación le da un espesor ontológico que enriquece la propuesta de Spinoza, sin dejar de tener vínculos con ella (las relaciones se nutren de la nociones comunes como “relación característica” mientras las singularidades son como “partes” de la potencia de Dios).

7 Estas precisiones que Deleuze realiza mucho años después del ‘68, en sus primer libro sobre cine, tienen plena aplicación para comprender el carácter no-estático de la Sustancia en Spinoza y la univocidad en *Diferencia y repetición*.

IV. LA EXPRESIÓN EN *DIFERENCIA Y REPETICIÓN*

Habiendo mostrado que la crítica explícita más fuerte que Deleuze dirige a Spinoza no se aplica a *su interpretación* del holandés, avanzaremos en las consecuencias que el afinismo radical que así parece abrirse tiene para la comprensión de *Diferencia y repetición*. Teniendo en cuenta el fango y la bruma que cubren la textualidad de esta obra, mucho más perturbadores que en el otro libro del '68, es útil trazar algunas correspondencias (que siempre implican violencia y traición) para lograr una sistematización que nos oriente en esos laberintos pantanosos, por más que sepamos que los niveles y las nociones no dejan de contaminarse, solaparse, variar y devenir. Al mismo tiempo, estas correspondencias no niegan la ruptura ontológica entre un libro y el otro sino, como veremos, permiten comprenderla con más nitidez.

1) Las Ideas virtuales en *Diferencia y repetición* corresponden a la *primera expresión* de los atributos como potencia de existir, constitución y auto-determinación de la Sustancia.

Una Idea, en este sentido, no es una ni múltiple: es una multiplicidad, constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre estos elementos, y de singularidades correspondientes a esas relaciones. Estas tres dimensiones, elementos, relaciones y singularidades constituyen los tres aspectos de la razón múltiple (...) Es entonces el juego de la determinación recíproca, desde el punto de vista de las relaciones, y de la determinación completa desde el punto de vista de las singularidades, lo que hace que una idea sea progresivamente determinable en sí misma (DELEUZE, 1968a, pp. 356-357).

A través de tres valores lógicos (elementos diferenciales, relaciones y singularidades), el proceso de auto-constitución de la Idea transforma al ámbito *virtual* en un elemento variable y creativo. Desde este punto de

vista, las Ideas se corresponden a la realidad *formal* de lo Sustancia, a la cual Deleuze hace referencia también en *Diferencia y repetición*: “los atributos son irreductibles a géneros o categorías, porque son *formalmente* distintos, pero todo iguales y *ontológicamente* uno” (1968a, p. 387).⁸ En efecto, este aspecto del spinozismo encuentra su eco en la distinción *formal* que está al origen radical de “las variaciones de relaciones y las distribuciones de singularidades de las Ideas” (DELEUZE, 1968a, pp. 362-363).

2) Pero las Ideas corresponden *también* -aunque bajo otro aspecto- a la segunda expresión en las Ideas spinozistas, como potencia de conocer y *realidad objetiva* de la Sustancia: “Pasamos por el desvío de las potencias para encontrar, en la potencia de pensar, la razón de la realidad objetiva contenida en la idea de Dios, y en la potencia de existir, la razón de la realidad formal en Dios mismo” (DELEUZE, 1968b, p. 76). De la misma manera que en *Spinoza y el problema de la expresión* la potencia de existir y la potencia de conocer constituyen dos “lados” o mitades de lo absoluto, en *Diferencia y repetición* Deleuze reserva para la Idea, por una parte, como vimos en el punto anterior, la realidad formal y por el otro una realidad *objetiva*. En efecto, en el tratamiento específico de la Idea, en el capítulo 4, afirma la “naturaleza objetiva de la idea” (DELEUZE, 1968a, p. 230). El carácter objetivo de la Idea *complementa* su carácter formal: “lo indeterminado es una estructura objetiva, perfectamente positiva” (DELEUZE, 1968a, p. 220). Así como en Spinoza las potencias de existir y conocer de Dios eran dos aspectos de su realidad, en *Diferencia y repetición* la Idea también tiene dos aspectos complementarios.

8 Sobre la realidad formal de los atributos en Spinoza, *cf.* supra y DELEUZE, 1968b, p. 76 y 105.

De esta manera, lo *virtual* (el plano ontológico constituido por el plexo de Ideas) adquiere dos dimensiones, que remiten –a través de las correspondencias con Spinoza– a los dos *conceptos* que dan título al libro: la diferencia y la repetición. En efecto, el primer capítulo de *Diferencia y repetición* se titula “la diferencia en sí misma”, mientras que el segundo lleva por nombre “la repetición para sí”. Es decir, el primer aspecto de la Idea (la realidad formal) es la *diferencia* y el segundo la *repetición* (la realidad objetiva). En términos nietzscheanos: el eterno retorno le da carnadura a una voluntad de potencia que sin esa curva pura de tiempo permanecería meramente formal. De esta manera, la diferencia remite al *en sí* de la Sustancia (los atributos) y la “repetición” al para sí de la Sustancia (las ideas), según la sistematización que propusimos en el apartado 2.

3) La tercera forma de expresión (los modos como potencia de producir y actuar) encuentran finalmente su correspondencia en el plano *actual*, con sus dos aspectos característicos: intensidad y extensión. En efecto, si el juego de la diferencia y la repetición constituye la determinación del plano Ideal-*virtual*, nuestro trabajo de correspondencias remite a los modos al plano *actual*. Así como *los modos* re-expresan la Sustancia, la expresión de las Ideas en lo actual re-expresa la “expresión” del fondo oscuro de la pura inmanencia en las determinaciones ideales. Lo actual sería así en *Diferencia y repetición*, entonces, la potencia de actuar y producir.

Así como la tercera forma de expresión en Spinoza tiene una doble vertiente (esencia del modo y existencia del modo), lo mismo ocurre con lo actual deleuziano: lo actual-intensivo (las “series intensi-

vas actuales”, DELEUZE 1968a, p. 359)⁹ se distingue de lo actual-extensivo en el cual esas intensidades “se explican”. La correspondencia se puede llevar a cabo sin dificultades aparentes. En Spinoza, las dos caras de los modos son la esencia, que es “grado de intensidad”, y la existencia, que se compone de una “cantidad infinita de partes extensivas” (DELEUZE, 1968b, p. 189), “partes extrínsecas o extensivas, exteriores unas a otras, actuando desde afuera unas sobre otras” (DELEUZE, 1968b, p. 173). En *Diferencia y repetición*, la distinción entre intensidad y extensión se re-encontrará en la caracterización de las intensidades como *diferencias* que están en la génesis de la experiencia (“la intensidad es la razón suficiente del fenómenos, la condición de lo que aparece”, DELEUZE, 1968a, p. 287), y de las extensiones como el ámbito en el cual esta diferencia de origen tiende a anularse (DELEUZE, 1968a, p. 294). Volveré más abajo sobre estos dos aspectos de lo actual y lo modal, que son cruciales para la hipótesis que quiero sostener y están en el corazón de la verdadera inversión del spinozismo que propone Deleuze.

V. EL CEPO DE LA RAZÓN SUFICIENTE Y EL QUIEBRE DEL AFINISMO RADICAL

El sistema de correspondencias, sólidamente fundado en la letra y en espíritu deleuzianos, nos ha llevado a radicalizar la afinidad que parecía liberada de todo obstáculo una vez descartada la inversión del spinozismo propuesta explícitamente en *Diferencia y repetición*. Lo múltiple, como vimos, debe decirse de lo uno, pero *también* se dice de lo

9 La propuesta de leer lo intensivo como actual la tomé de Rafael Mc Namara (2019), y llevé un gran esfuerzo de re-lectura y re-interpretación comprender lo atinado –y la potencia exegética– de la misma.

uno en la interpretación deleuziana de Spinoza. El sistema de correspondencias establecido a continuación parece constituir una corriente continua entre ambos libros del '68. Sin embargo, como anticipamos, la tesis principal de estas páginas es mostrar una distancia conceptual acompaña la distancia temporal en la elaboración de ambas obras que establece Dosse. Esta verdadera inversión del spinozismo, y que permite diagnosticar una ruptura entre *Diferencia y repetición* y *Spinoza y el problema de la expresión*, no pasa esta por la impugnación del carácter de fundamento de lo Uno, sino por la crítica del pan-expresionismo, es decir, el carácter *expresivo* de *todos* los movimientos ontológicos, que tiende a ligar precipitadamente niveles distintos y a dejar zonas ambiguas en la constitución de lo real cuya génesis se aspira a mostrar.

En efecto, en torno a la expresión, de una *forma expresiva* a la otra, de los atributos, a las ideas, a los modos, en el libro sobre Spinoza lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico se anudan. Son todas *expresiones* de la Sustancia. El plano gnoseológico y el ontológico aparecen ligados como *dos lados o mitades de lo absoluto*, y el plano *práctico* se liga también con los dos anteriores, dado que Deleuze repetirá una y otra vez la fórmula “potencia de *existir* y *actuar*” (DELEUZE, 1968b, p. 103),¹⁰ y en una oportunidad dirá, como si fuera equivalente, “potencia absoluta de producir o de actuar” (DELEUZE, 1968b, p. 164). Adicionalmente, en torno a las nociones comunes nos dice que “no hay que descuidar su función práctica y quedarse sólo con su contenido especulativo” (DELEUZE, 1968b, p. 260). El pan-expresionismo aferra así todas las dimensiones de la interpretación que Deleuze propone en *Spinoza y el problema de*

10 Fórmula tomada del *Tratado breve* que Deleuze no vacila en usar también para la *Ética*.

la expresión. Podríamos creer que este nudo es la *realización* de la inmanencia en su más alto grado (la velocidad infinita del tercer género del conocimiento). Sin embargo, el pasaje de una potencia a la otra resulta en extremo precipitado: existir es conocer e inmediatamente actuar y producir. ¿Qué nos autoriza a tales pasajes, a tal pan-expresionismo? Un manto de sospecha cubre de pronto toda la operación, que se confirma cuando Deleuze remite todos los planos a una raíz común en la *razón suficiente*:

Ser, conocer, actuar o producir, están medidos y sistematizados bajo el concepto de expresión. Ser, conocer y actuar son especies de la expresión. Es la edad de la «razón suficiente», *ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi* o *agendi*, encuentran en la expresión su raíz común (DELEUZE, 1968b, p. 299).

En este pasaje, aparecen cuatro *ratios* que se vinculan con los tres modos de la expresión que hemos distinguido más arriba. La primera expresión es “*ratio essendi*” (ser); la segunda, es “*ratio cognoscendi*” (conocer); y la tercera, es “*ratio fiendi*” o “*agendi*” (actuar y producir). Esta “cuádruple raíz del principio de razón”, de genealogía escolástico-medieval,¹¹ está

11 Cada *ratio* es una forma de *causa*, e implica la recepción escolástica de la cuádruple causalidad aristotélica. La *ratio essendi* es causa *essendi*: es la causa del ser en sentido ontológico, la causa de la existencia actual del ente. La *ratio cognoscendi* es causa *cognoscendi*, es la causa del conocer (o conocimiento). *Ratio fiendi* es la causa del devenir o movimiento de un ente (causa eficiente). *Ratio agendi* es causa *agendi*: causa final del obrar del ente. Agradezco a Francisco Bertelloni haberme orientado y señalado los aspectos básicos de esta relación causalidad-racionalidad. Las cuatro *ratio* pueden remitirse también a Schopenhauer y su *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* de 1847 –al cual Deleuze hace referencia explícita (DELEUZE, 2014, p. 330)– y tal vez la cuaternidad del ser del segundo Heidegger. El recurso a estas cuatro causas vinculadas con la discusión escolástica no implica de ninguna manera que el pensamiento de Spinoza sobre la razón se derive en forma directa de la discusión escolástica sobre

en *Diferencia y repetición* explícitamente vinculada con el cuádruple cepo [*carcan*] de la representación que el libro denuncia una y otra vez:¹²

Mientras la diferencia no está sometida a las exigencias de la representación, la diferencia no puede ser pensada en sí misma (...) sólo deviene pensable cuando está domada, es decir, sometida a las exigencias de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción (...) Son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad en el concepto que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición en el predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la analogía en el juicio, distribuida en una *ratio essendi*; la semejanza en la percepción, que determina una *ratio agendi* (DELEUZE, 1968a, p. 337).

En *Spinoza y el problema de la expresión*, la relación entre las diferentes dimensiones de la ontología (y de la filosofía) está por lo tanto fundada en lo que *Diferencia y repetición* denuncia como la “imagen dogmática del pensamiento” y su cuádruple cepo. Sólo eso, en definitiva, lo autoriza a saltar de la potencia de existir a la de actuar o producir cuando habla de potencia de existir y actuar, o producir y actuar. Deleuze esgrime, es cierto, un argumento para apuntalar esos pasajes: “la necesidad de la

los principios de razón suficiente. Deleuze recurre por el contrario al esquema de las cuatro causas para especificar la posición de Spinoza en el seno del debate de su época en torno a la expresión y su distinción respecto a la tradición escolástica. Sin embargo, este recurso pone en evidencia que ciertas determinaciones de la ontología spinozista expuesta en *Spinoza y el problema de la expresión* aparecen con una perspectiva crítica en *Diferencia y repetición*.

12 La valoración de la “razón suficiente” es más ambigua. Si bien la condena en relación al cuádruple cepo, por momentos la incorpora a su propia construcción ontológica: “la razón suficiente, el fundamento, está «bifurcado» [*coudé*], porque remite lo que funda a un verdadero sin-fondo” (DELEUZE, 1968a, p. 200). El *codo* de la razón suficiente se abre así, por un lado, al fundamento dogmático del cuádruple cepo, y, por el otro, a una ontología como la que Deleuze propone, y que reconstruimos más abajo.

Sustancia existente de producir una infinidad de cosas” (DELEUZE, 1968b, p. 84). Débil argumento, que no resulta satisfactorio para un paso de tal envergadura como confundir los cuatro tipos de razones o causalidades.

La causa *essendi* (ontológica) no es necesariamente causa *agendi* o *fiendi*. En efecto, asignar la misma lógica a la producción de los modos y la auto-constitución de la sustancia confundiría modos y atributos. Por otra parte, la causa *agendi* tampoco puede identificarse con la *fiendi*. Deleuze subraya, en ese sentido, que la esencia de los modos no implica existencia, y la pone como la diferencia crucial entre Spinoza y Leibniz (DELEUZE, 1968b, p. 175). Así, lejos de explicar el modo en que la Sustancia produce la infinidad determinada de los modos y dar cuenta del secreto de la elusiva *causa immanente*, la confusión entre causalidad *agendi* y *fiendi* deja librada a la *causalidad mecánica* la existencia de hecho de los modos. En efecto, si la esencia de los modos no implica existencia (sólo la esencia de Dios implica existencia), ¿de dónde proviene la existencia de los modos? En la reconstrucción de Deleuze, depende del azar de los encuentros de partes extensivas. Por todos estos motivos, *Spinoza y el problema de la expresión* debería detenerse en los motivos por los cuales lo especulativo se hace práctico, y la causa *essendi* se hace *agendi* y *fiendi*, y no darlos como ligados naturalmente. Esta vinculación supuestamente natural sólo esta garantizada por el cepo de la representación. Y dado que el nudo remite a que son todas formas de la *expresión*, sólo superar el pan-expresionismo permite superar verdaderamente la imagen dogmática del pensamiento.

El cogollo del problema es entonces que en el libro sobre Spinoza la expresión es la *raíz común* de todas las razones: “*ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi* o *agendi*, encuentran en la expresión su raíz común” (DELEUZE, 1968b, p. 299). *Diferencia y repetición* propone romper con el sentido común, la concordia de todas las *ratios*, para que cada una encuentre su especificidad en la génesis de lo real: “cada una comunica con las otras en su plena discordancia, y se abre a la diferencia del Ser tomando por objeto su propia diferencia” (DELEUZE, 1968a, p. 252). Se trata de distinguir cada *ratio*, y no descansar en su carácter común y predeterminado. Cada una es razón o condición en un sentido preciso, que no puede reducirse a un sentido *común a todas*: “hay muchos sentidos para «condición» [...] Hay una *ratio* llamada en latín *cognoscendi* [...] pero también hay una *ration fiendi*, una condición del devenir. Y hay también una condición *agendi*, una condición del hacer” (DELEUZE, 2014, pp. 330-331). En esos cursos sobre Foucault, Deleuze utiliza el argumento de las *ratios* para liberar a las fuerzas del trabajo y de la vida de la raíz común que (de acuerdo a las lecturas predominantes de *Las palabras y las cosas*) las subordina a la potencia del lenguaje. De la misma manera, *Diferencia y repetición* buscará romper con la imagen dogmática del pensamiento y su cuádruple cepo que habían regido subrepticamente la lógica de *Spinoza y el problema de la expresión*, y lo hará en torno al concepto que nos ocupa: la *expresión*. En efecto, lo que permitirá establecer lo propio de cada plano (el virtual que se constituye a través de las Ideas, *real sin ser actual*; y su proceso de actualización como *potencia* de *actuar* en las intensidades y de *producir* en la extensión) es la distinción entre los *correlativos* de la expresión: *envolvimiento y explicación*.

Más importantes [que los sinónimos] son los correlativos, que precisan y acompañan la idea de expresión. Estos correlativos son *explicare* e *involvere*. Así, ya no se supone que la definición exprese la naturaleza de la cosa definida, sino que también la *envuelva* y la *explique*. Los atributos no expresan solamente la esencia de la Sustancia, sino que además a veces la explican, y a veces la envuelven. Los modos envuelven el concepto de Dios al mismo tiempo que lo expresan, de manera que las ideas correspondientes envuelven ellas mismas la esencia eterna de Dios. Explicar es desenvolver. Envolver es implicar. Los dos términos sin embargo no son contrarios: indican solamente dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desenvolvimiento de lo que se expresa, manifestación de lo Uno en lo múltiple (manifestación de la Sustancia en los atributos, y luego, de los atributos en sus modos). Pero por otra parte, la expresión múltiple envuelve a lo Uno. Lo Uno permanece envuelto en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desenvuelve, inmanente en todo lo que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un envolvimiento. Entre los dos términos, no hay oposición, salvo en un nivel preciso que analizaremos más tarde [cuando a nivel del individuo o de la idea, *envuelve* sin explicar, resultando en *afecciones extrínsecas* e Ideas inadecuadas] (DELEUZE 1968b, pp. 11-12).¹³

Envolvimiento y explicación no son sinónimos de “expresión” (como apunta erróneamente ON-VAN-KUNG, 2016, p. 48) sino de *correlativos*. Los roles de cada uno son bien distintos. Por una parte, *envolvimiento* es el más medular, ya que es el que permite distinguir la expresión de sus “competidores” (emanación, creación, revelación, significación, representación, transcendencia). Es el envolvimiento lo que evita una alienación entre la Sustancia y sus propias determinaciones, entre la Sustancia y sus producciones. A través del envolvimiento, la *expresión* evita la emanación o la significación, evita por lo tanto la pérdida o degradación progresiva de lo uno en lo múltiple, evita la relación extrínseca entre

13 Para el momento en que “envuelve sin explicar”, *cfr.* DELEUZE, 1968b, pp. 132, 269.

lo Uno y lo múltiple escindidos (en suma: todas las críticas de Hegel a Spinoza),¹⁴ y hace posible el sentido más básico de la expresión: que los planos de la ontología no se escindan: los modos son la misma sustancia, sólo que envuelta, plegada; son una variación topológica, no una euclidiana.¹⁵ Por otra parte, la *explicación* es lo que permite que la Sustancia se manifieste en cada uno de los modos, lo que hace que todas las cosas sean Dios. Dado que no hay –en principio y según esta primera caracterización– oposición entre el envolvimiento y la explicación, la Sustancia puede *explicarse* en el mundo sin dejar de estar *envuelta* en él. Los correlativos dan cuenta así de la relación recíproca de lo múltiple y lo Uno: la explicación es *la manifestación de lo Uno en lo múltiple*, mientras que el envolvimiento es *la forma en la cual la expresión múltiple permanece inmanente a lo que expresa*.

Sin embargo, existe un “nivel preciso” donde los dos términos se oponen, y la explicación toma el lugar ontológico prioritario. No

14 “Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un acontecer, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz” (HEGEL, 1968, p. 200).

15 “Esta oposición reaparece en las matemáticas modernas, entre los puntos de vista, por un lado, de la topología y de la geometría diferencial, y por el otro, de la geometría euclidiana [... Son] dos maneras de determinar que un espacio dado es una esfera: o bien lo contemplamos desde afuera, lo que implica suponer una dimensión adicional a las dos dimensiones que caracterizan el espacio sobre la esfera (y en cuyo caso tratamos la esfera euclidianamente), o bien nos situamos en esas dos dimensiones (longitud y latitud) y recorremos el espacio a partir de ellas [...] La topología interesa a Deleuze desde el punto de vista de lo virtual porque permite definir la estructura de un espacio sin miramientos a su forma actual, a partir de las determinaciones numéricas que homogeneizan las relaciones entre sus partes, sino a relaciones heterogéneas de distribución de los lugares que lo constituyen” (SANTAYA, 2019, pp. 143, 207).

alcanza con envolver, hace falta también *explicar*:

Sin duda nuestras ideas de afecciones “envuelven” su propia causa [...]; pero no la “expresan”, no la “explican”. De la misma manera, envuelven nuestra potencia de conocer, pero no se explican por ella y remiten al azar. *He aquí que, en este caso, la palabra “envolver” no es ya un correlativo de “explicar” o “expresar”, sino que se opone a ellas, designando la mezcla del cuerpo exterior con el nuestro en la afección de la cual tenemos una idea* (DELEUZE, 1968b, p. 132).

Así hace Spinoza patente su pertenencia al siglo XVII, o se hace patente que Deleuze no ignora esa pertenencia, como dirá muchos años después: “el pensamiento del siglo XVII es un pensamiento del despliegue y del desplegado” (DELEUZE, 2014, p. 245). *Envolvemos* a Dios, *implicamos* la Sustancia, la cuestión es, para el siglo XVII *y también por lo tanto para Spinoza*, desplegarla. Si sólo envolvemos permanecemos en lo inadecuado (causalidad meramente extrínseca), si *además* explicamos entramos en lo adecuado. Así, la explicación obtiene una prioridad ontológica sobre el envolvimiento. Esta prioridad ya se avistaba en la primera presentación de los correlativos, en tanto la explicación es la *manifestación* de lo Uno, mientras el envolvimiento es sólo el testimonio de que lo múltiple no es otra cosa que esa manifestación.

Hay que liberar al envolvimiento de su subordinación ontológica a la explicación. Pero no alcanza con una mera “inversión”. No se trata de poner el envolvimiento en el lugar de la explicación. Ese es el gesto del siglo XIX y su “pensamiento del pliegue y el repliegue” (DELEUZE, 2014, p. 248). El verdadero *renversement* del spinozismo es una destrucción más que una inversión: se trata de destruir el cepo de la

representación y le otorgarle a cada nivel toda su dignidad ontológica.¹⁶ Allí encontramos el gran aporte de *Diferencia y repetición*, y su ruptura respecto a *Spinoza y el problema de la expresión*.

La subordinación a la imagen del pensamiento del siglo xvii hace que en *Spinoza y el problema de la expresión* los modos sigan dependiendo de la Sustancia *aunque* la Sustancia sea múltiple en sus atributos e Ideas. En efecto, sigue habiendo una subordinación de un plano de lo real respecto de otro. Los modos no hacen más que *explicar* eminentemente a la Sustancia, y carecen de vida propia. Por eso en Spinoza todavía la “identidad es primera” (DELEUZE, 1968a, p. 59): porque hay un plano ontológico prioritario, aunque este sea él mismo múltiple. Para que, en cambio, la identidad “gire en torno a lo Diferente” y dé lugar a “una revolución copernicana que abra a la diferencia la posibilidad de su concepto propio” (*ibídem*), hace falta liberar los planos de una lógica común. La ontología debe ser ella misma múltiple y no girar en torno a la expresión.

Por ese motivo en *Diferencia y repetición* la expresión será la forma de relación de la intensidad con la Idea, pero bajo la forma del *envolvimiento* (la explicación, veremos, tendrá otro destino):

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada

16 Ese es el sentido del “sobreplicue”, donde se supera el siglo xvii y también el xix hacia lo que “nos es contemporáneo”. Es un “pliegue sobre el afuera” (DELEUZE, 2014, p. 340) que, en las clases sobre Foucault, permite explicar el sentido de la “muerte del hombre” como un desalojo del hombre del centro de lo existente y su puesta en relación de devenir con todas las formas de vida: las plantas, los animales y los minerales (DELEUZE, 2014, pp. 341-342). Aquí, es desalojar a la expresión del centro de la ontología y ponerla en relación discordante con la explicación y la determinación diferencial.

una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellos que mira directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* (...) Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma (DELEUZE, 1968a, p. 325).

Habíamos señalado que los dos conceptos fundamentales en *Diferencia y repetición* eran Idea e intensidad. Luego habíamos trazado una cierta correspondencia entre estos conceptos y algunas nociones spinozistas (la Idea vinculada con los atributos y las ideas; la intensidad, con la esencia modal). Habíamos visto, finalmente, que la relación de *expresión* articulaba cada una de las fases en *Spinoza y el problema de la expresión*. Ahora vemos que en *Diferencia y repetición* “expresión” está reservada para la relación entre Ideas e intensidad. Las Ideas-virtuales son, en efecto, según leemos en la cita que acabo de transcribir, *expresadas* por las intensidades: “cada una [de las intensidades] continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales”. Las Ideas son lo *expresado*, que encuentra su expresión inmanente en las intensidades. Pero no lo hace bajo la forma de la *explicación* (de acuerdo a lo cual, en Spinoza, lo Uno se *manifestaba* en lo múltiple), sino del *envolvimiento* (que no carece de nada, no necesita *explicarse* para obtener toda su realidad, no necesita manifestar lo Uno para ser adecuado).

Contra la letra del libro sobre Spinoza, la *expresión* quedaría reservada a la forma en que se produce el universo modal (tercera forma de la expresión spinozista), pero *no* para el aspecto constitutivo de la

Sustancia (ontológico y gnoseológico), vinculado con la vida propia de lo expresado. El pan-expresionismo donde *todas* las determinaciones expresan la Sustancia una se transformaría en la constitución de lo expresado por un lado (un Uno que es esencialmente múltiple a través de relaciones diferenciales y recíprocas, como la Idea en *Diferencia y repetición*), mientras que la expresión concerniría a la producción de las esencias de modos a través del envolvimiento. La explicación, finalmente, daría cuenta de su pasaje a la existencia.

La expresión como envolvimiento es doble, de acuerdo a las dos funciones de la intensidad: envolvente y envuelta. Siguiendo esas dos funciones, se vincula diferentemente con lo virtual que, en el movimiento de envolvimiento, actualiza: en su función *envuelta*, cada intensidad expresa por un lado *todas* las relaciones, todos los grados y *todos* los puntos (es decir, todas las Ideas en su carácter eminentemente dinámico); pero lo hace *confusamente*. Pero en su función *envolvente*, expresa de manera particular *algunas* Ideas; aquí surge la claridad, esas pequeñas lucecitas que *somos*, nuestra individualidad. Ese mundo claro y confuso es el mundo de las intensidades, una de las fases de lo actual, que correpondría a las esencias modales en Spinoza (*cfr. supra*). La Idea, por su parte, tiene el doble aspecto oscuro y distinto¹⁷ (la distinción de las relaciones diferenciales y las singularidades, la oscuridad de su estado de pura virtualidad, DELEUZE, 1968a, p. 324-325). La expresión pensada específicamente como envolvimiento *quiebra* así la complicitad de lo claro y distinto para concebir su *más allá*: lo *claro-confuso* de las intensidades frente a lo oscuro-distinto de las Ideas. En *Spinoza y el problema de la expresión*, en cambio, la prioridad de la explicación implicaba un

17 “Pertenece a la Idea el ser distinta y oscura” (DELEUZE, 1968a, p. 276).

mantenimiento de la complicidad de lo claro y distinto: “el despliegue es la ley del pensamiento claro y distinto” (DELEUZE, 2014, p. 260).¹⁸ Lo individual en cada individuación que somos es nuestro modo de plegar, nuestra pequeña claridad expresiva; desde esta perspectiva, como mostrará Deleuze en su obra de los ‘80, la cuestión ética se torna cómo nos plegamos, qué claridad obtenemos al costo de qué confusiones (pérdida de distinción, de diferencia).

La centralidad del pliegue y el envolvimiento en *Diferencia y repetición*, en tanto articulan los dos conceptos principales del libro, pueden tentarnos a desvalorizar a la explicación, y querer dejarla atrás como un mal recuerdo del siglo XVII. En *Diferencia y repetición*, después de todo, la explicación es la ley de la extensión y el camino inexorable hacia la pérdida de la energía, el aumento de la entropía y la anulación de la diferencia (no hay claridad y distinción, la claridad se obtiene en desmedro de la distinción, de la diferencia, en su *confusión*); así, lejos de ser *la* expresión, la explicación la traicionaría. Sin embargo, ya hemos visto, no se trata de una mera “inversión”, sino de un “derrocamiento” de toda raíz común. La explicación *no es* la expresión, pero tiene un rol de absoluta dignidad ontológica: dar cuenta de la existencia, el plano donde lo virtual y lo intensivo se *encarnan* en extensiones discretas. “Ustedes tienen partes extensivas que los componen, en tanto existen; no es cuestión de renunciar a ellas” (DELEUZE, 2008, p. 436, traducción modificada). Es el plano donde nos debatimos los seres lentos que somos, donde creamos y sufrimos, donde luchamos para que una sístole siga a cada diástole. Este se caracteriza por el *despliegue* de los envolvimientos intensivos. Los

18 Deleuze anticipa este quiebre en *Spinoza y el problema de la expresión* cuando dice que “formar una idea adecuada nos lleva más allá de lo claro y distinto” (DELEUZE, 1968b, p. 137).

modos existentes que somos ya no remiten al azar de los encuentros y su inexorable causalidad transitiva, sino a una de las modulaciones de la causalidad inmanente. He aquí otra inversión significativa de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición*: la razón de las afecciones extrínsecas no es ya un envolvimiento sin explicación, sino, por el contrario, una explicación que desenvuelve. Así, se da cuenta en forma inmanente incluso de la *causa fiendi* (la más asociada al mecanicismo). Como los otros niveles ontológicos (el de la Idea y el de la intensidad), la explicación tiene su vida propia y su pleno valor, una vez desmontado el cuádruple cepo de la razón suficiente.

CONCLUSIÓN

El *renversement* que Deleuze propone de *Spinoza y el problema de la expresión* a *Diferencia y repetición* consiste más en una “destrucción” que en una “inversión”. En efecto, se trata de desmontar el cepo de la razón suficiente y liberar la potencia de cada una de las *ratios*. Así, la Idea (*ratio essendi* y *ratio cognoscendi*), la intensidad (*ratio fiendi*) y la extensión (*ratio agendi*) tienen cada una su lógica y su vida propia. La inmanencia está sin embargo garantizada por el tipo de movimientos que la distinguen: la intensidad envuelve lo virtual-Ideal (es *pliege* de lo virtual), mientras que la extensión es el despliegue de esas intensidades. Son distinciones *topológicas* de una misma materia universal. Mientras exista un plano ontológico prioritario, lo múltiple seguirá diciéndose de lo Uno, de una identidad supuesta, por muy dinámica y productiva que sea. He mostrado que eso es lo que aparece en *Diferencia y repetición*. Eso refuta las interpretaciones que han buscado encontrar una prioridad en la filosofía deleuziana, sea esta virtual, actual o intensiva (*cfr.* CLISBY, 2016). Cuando,

por ejemplo, Badiou sostiene una prioridad virtual (“lo virtual es fundamento de lo actual”, 1997, p. 65), está leyendo a *Diferencia y repetición* desde *Spinoza y el problema de la expresión*, y perdiendo de vista la gran inversión y el fundamental aporte deleuziano al pensamiento filosófico.¹⁹ Lo virtual *no es* equivalente a la Sustancia, porque no es el *prius* que da sentido a todo el movimiento en tanto lo expresado que se expresa en las intensidades y las extensiones, sino uno de los niveles, con su lógica propia (lo indeterminado – lo determinable – la determinación ideal), así como la tiene lo intensivo (expresión – envolvimiento) y lo extensivo (explicación – desenvolvimiento).

Si trasladamos esta inversión ontológica que Deleuze realiza en *Diferencia y repetición* al esquema spinozista, deberíamos reservar el término *expresión* para designar el *envolvimiento* y el proceso en el cual los modos, plegándose, *expresan* las relaciones y distinciones infinitas que constituyen la Sustancia y permanecen envueltas en su absoluto en cada una de sus expresiones; tiene el rol de causa *fiendi*. La explicación sería, por su parte, causa *agendi*, dando cuenta del pasaje a la existencia de las esencias modales. Los atributos serían una causa *essendi* no-expresiva, que no se confunde así con las otras. El cepo de la cuádruple *razón suficiente* ha sido “*renversé*”, *destruido* e invertido, para dar lugar al mundo de la Diferencia, donde cada concepto (no sólo los que hemos sistematizado aquí, sino también aquellos que viven entre los desplazamientos) expresa uno de los movimientos que tejen lo real de lo cual somos un

19 Lo mismo ocurre con Bogue cuando afirma que “una esencia virtual guía e informa la individuación de la Sustancia en al que está encarnado este proceso de actualización del ser virtual; este proceso de actualización del ser virtual es el de la «expresión», como Deleuze lo llama, un despliegue material de una diferencia plegada, en el cual es la expresión de lo virtual” (BOGUE, 2012, p. 291).

pliegue que no deja de latir. Encontramos así una inversión deleuziana del spinozismo que va más allá de una reivindicación de la multiplicidad, para dar cuenta de la forma en que nos individuamos, actuamos y nos relacionamos con lo absoluto.

DELEUZE AND THE PROBLEM OF EXPRESSION

ABSTRACT: This paper studies the notion of expression in the two books that Deleuze publishes in 1968: *Expressionism in Philosophy: Spinoza* and *Difference and repetition*. We will state the correspondences between the forms of expression in the first book and the ontological levels in the second one, in order to consider which is the exact nature of the *renversement* (reversal, overthrow) of Spinozism that Deleuze proposes. We will show that this *renversement* does not consist in reversing the grounding role of the One and the multiple, but in the liberation of the forms of expression from the quadruple fetters of the Principle of Reason, and restore their particular logic and power.

KEY WORDS: Deleuze – Spinoza – Expression – Inversion – Involvement

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOGUE, R. (2012). Deleuze and literature. In: Smith, D. W. y Somers-Hall, H. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.

BADIOU, A. (1997). *Deleuze: la clameur de l'être*. Paris: Hachette.

BOWDEN, S. (2017). The Intensive Expression of the Virtual: Revisiting the Relation of Expression in Difference and Repetition. *Deleuze Studies* 11.2, Edinburgh, 11.2, pp. 216–232.

BRAIDOTTI, R. (2012). Nomadic Ethics. In: Smith, D. W. y Somers-Hall, H. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.

BUYDENS, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.

CLISBY, D. (2016) ¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual. Trad. Pablo Pachilla. *Ideas, re-*

- vista de filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, N° 4, pp. 120-147.
- CLISBY, D.; BOWDEN, S. (2017). Introduction: The Virtual, the Actual and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations. *Deleuze Studies*, N° 11.2, pp. 153-155.
- COLSON, D. (2019). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Trad. Jesse Cohn. Colchester / New York / Port Watson: Minor Compositions.
- DE LANDA, M. (2010). *History and Science*. New York: Antropos.
- DELEUZE, G. (1968a). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- _____. (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- _____. (1983). *Cinéma I: L'image-mouvement*. Paris: Minuit.
- _____. (2008). *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- _____. (2014). *El poder: curso sobre Foucault, tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit.
- DOSSE, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*. Paris: La découverte.
- DUFFY, S. (2006). *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- FICHTE, J.G. (1975). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz Cruz. Aguilar: Buenos Aires.
- GENOSKO, G., WATSON, J. Y YOUNG, E. (2013). *The Deleuze and Guattari Dictionary*. Londres/Nueva York: Bloomsbury.
- HEGEL, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica: tomo II*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar.
- MACHEREY, P. (2012). Un oculus sur Spinoza nommé Gueroult & Deleuze [Online]. *Histoire et société*. Disponibilidad: < <https://histoireetsociete.wordpress.com/2012/10/26/pierre-macherey-un-oculus-sur-spino->

za-nomme-gueroult-deleuze/> [10 de junio de 2019].

MC NAMARA, R. (2019). *Deleuze y la ontología del espacio*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.

ON-VAN-KUNG, K. S. (2016). Le pouvoir d'être affecté: modes spinozistes et singularités chez Deleuze. In: SÉVÉRAC, P. Y SAUVAGNARGUES, A. *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*. Paris: Ens.

PALMER, H. (2014). *Deleuze & Futurism: a Manifesto for Nonsense*. Bloombury: London.

SANTAYA, G. (2019). *Interferencias matemáticas en la obra de Gilles Deleuze: ontología práctica desarrollada more topológico*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires.

SCHOPENHAUER, A. (1977). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich : Diogenes-Verl

SMITH, D. W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

