

SUJETO Y PASIVIDAD EN HUSSERL Y DELEUZE

Andrés Osswald

*“Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero
¿cuánto tiempo?”*

Descartes

Si bien los desarrollos sobre la pasividad de Edmund Husserl y Gilles Deleuze son independientes comparten una genealogía común: ambos encuentran en Kant tanto al principal antecedente de su pensamiento como al blanco señalado de sus críticas. Es muy poco probable que Deleuze haya tenido conocimiento de la publicación en 1966 de los *Analyse zur Passiven Synthesis* y que, por tanto, no hayan ejercido ninguna influencia en la redacción de *Diferencia y Repetición*, aparecido en Francia dos años más tarde. En general, Husserl no es allí una referencia importante y sólo aparece mencionado esporádicamente a propósito de otros temas –sobre todo vinculados al período de *Investigaciones Lógicas*-. Por el contrario, Husserl sí es una figura destacada en *Lógica del sentido*, aparecido en 1969. Allí, Deleuze tiende a presentar a la fenomenología husserliana como el representante eminente del subjetivismo contemporáneo y, por tanto, como su contracara conceptual.

En primer lugar, entonces, analizaré la lectura crítica que ambos filósofos realizaron sobre el papel de la imaginación en la *Crítica de la razón pura*. En este campo, sostengo que la diferencia hermenéutica central debe buscarse entre, por un lado, la interpretación deleuziana que privilegia en este punto la separación entre sensibilidad y entendimiento, y que encuentra en la imaginación una función de mediación y, por

otro, la lectura de Husserl que tiende a distender la separación rígida entre las facultades. En términos de la alternancia entre actividad y pasividad, la primera lectura tiende a separar los órdenes mientras que la segunda a señalar una continuidad entre ambos (1. Síntesis de la imaginación). De aquí se extrae una consecuencia general para la teoría del sujeto: si actividad y pasividad son heterogéneas, el sujeto deberá dividirse entre una función activa y una dimensión pasiva; si no lo son, el sujeto podrá pensarse como una unidad que se modula, sin hiato, desde la pasividad a la actividad. La primera opción, que Deleuze parece hacer propia, se encuentra en la así llamada «paradoja del sentido interno» (2. Autoconocimiento). La segunda posibilidad es defendida por Husserl, quien atribuye a las síntesis pasivas el rol de dar unidad al sujeto y, por tanto, hacer posible la actividad (3. Automanifestación). Ahora bien, el debate en torno a la unidad subjetiva y a la separación entre actividad y pasividad tiene consecuencias determinantes para la filosofía trascendental. Así, el sujeto –fuertemente identificado con la actividad y la Persona– será, para Deleuze, el efecto de un campo trascendental definido como pasivo, asubjetivo, productivo y neutro. La tesis continuista, en contraposición, le permite a Husserl sostener, por un lado, que el yo es una dimensión fundada de la subjetividad y, por otro, que los procesos pasivos que lo fundan son también de naturaleza subjetiva (4. Filosofía trascendental y subjetividad).

1. Síntesis de la imaginación

La *Crítica de la razón pura* reposa, en gran medida, en la distinción entre sensibilidad y entendimiento. En efecto, la separación tajante entre las facultades junto a la identificación de la sensibilidad con la pasividad y del entendimiento con la actividad responde a la intención de Kant de rechazar la posibilidad de un conocimiento que no repose, en última instancia, en la donación sensible. Tal objetivo se garantizaría limitando la capacidad del entendimiento de «producir» por sí mismo sus objetos o, expresado positivamente, subordinándolo a lo dado en la sensibilidad que, en tanto es pasiva, se limitaría a

recibir la sensación. Una consecuencia directa de esta topología conceptual es que se vuelve necesario ubicar el origen de la sensación por fuera de la sensibilidad pues, si ella fuera capaz de «producir» el múltiple sensible, sería difícil sostener que el sujeto no produce, por sí mismo, el objeto de conocimiento –de aquí que en la pasividad de la sensibilidad esté contenida la exigencia de la distinción entre «fenómeno» y «cosa en sí», así como la oscura naturaleza de su relación-. Resulta claro, a su vez, que las nociones de síntesis y pasividad son mutuamente excluyentes y que su reunión conduciría a volver estéril la distinción entre conocer y pensar –esencial, por lo demás, al proyecto de la *Crítica*-.

Respecto a esto, Husserl reconoce en el papel que Kant atribuye a la imaginación productiva –especialmente, en la «deducción trascendental» de la primera edición de la *Crítica*– un indicio de distensión de la oposición entre síntesis y pasividad. En un pasaje de los *Análisis* puede leerse: “Ella no es [en referencia a la síntesis de la imaginación], según nuestra interpretación, otra cosa que lo que llamamos constitución pasiva; a saber, la interacción, según puede ser desvelado por nuestro método fenomenológico, de las intencionalidades de la conciencia pasiva, que se desarrollan constantemente hacia formas superiores.”¹ Pues, si ocurre que la imaginación reúne el material sensible en el tiempo inmanente, entonces, será lícito atribuirle una cierta espontaneidad distinta a la del entendimiento –dado que éste opera con conceptos y aquella con intuiciones-. Tales síntesis orientadas a las sensaciones que fluyen en el tiempo reúnen, en una misma operatoria, los dos grandes niveles de síntesis que para Husserl constituyen la vida pasiva de la conciencia –a saber: la síntesis formal del tiempo y la síntesis asociativa del material sensible que, por lo demás, es el tema central de los *Análisis*-.

La clave de la discusión reside, entonces, en defender o bien una separación radical o bien una gradualidad entre sensibilidad y entendimiento. Respecto a este punto es posible incluso

1. Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 275-276 (de aquí en más se abrevia Hua XI).

reconocer diferencias al interior del pensamiento del propio Husserl. En las *Investigaciones Lógicas*, por ejemplo, se define la esfera de la «sensibilidad» como la simple intuición mientras se reserva al «entendimiento» la función activa y sintética. La actividad, por su parte, se solapa con el «juicio» en el sentido más amplio (esto es, no limitado al juicio predicativo sino comprendiendo la «tesis» de la percepción), en tanto en él se constituye el ser (o no-ser) y la validez (o no-validez) de toda objetividad.² Sin embargo, alrededor de 1909 Husserl comienza a relativizar esta posición y a interpretar la relación entre sensibilidad y entendimiento como más fluyente y porosa, incluso no ya como dos ámbitos separados sino como aspectos de una unidad más profunda.³ De aquí que la fenomenología husserliana haga pensable una noción de pasividad distinta de la mera receptividad, mediante un doble procedimiento: por una parte, disolviendo la separación excluyente entre sensibilidad y entendimiento; por otra, redefiniendo los alcances del concepto de intencionalidad. Como señalamos, Husserl debe abandonar la idea de que sólo los actos que emanan del yo revisten carácter intencional. Es preciso, entonces, pensar niveles de la conciencia que, aun siendo intencionales, no se identifiquen con el yo atento y que, correlativamente, no apunten a objetos dados como tema.

La posición de Deleuze respecto al papel de la imaginación en la filosofía kantiana se mueve en dirección contraria. En sus términos el asunto debe plantearse así: “El gran problema que Kant descubre es: ¿cuál es la relación entre la forma de la de-

2. Cf. Kern, Iso., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 63.

3. La posición husserliana, con todo, reconoce antecedentes que se remontan ya a la época de Kant. En *Versuch über die Transcendentalphilosophie* de 1789, Salomon Maimon –quien, por lo demás, es una figura muy apreciada por Deleuze– rechaza la distinción y propone que: “si bien en nosotros deben ser representadas como dos facultades completamente distintas, ellas [sensibilidad y entendimiento], sin embargo, deben ser pensadas por un ser pensante infinito como una y la misma fuerza”. Maimon, Salomon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Edición digital, Tübingen, Andreas Berger (Ed.), 2003, p. 91.

terminación o de la actividad o de la espontaneidad y la forma de la receptividad o forma de lo determinable, el tiempo? Y si me deslizo un poco, yo no diría forma de la determinación y forma de lo determinable, sino dos tipos de determinación heterogéneas.”⁴ Este carácter heterogéneo entre espontaneidad y receptividad explica el papel mediador de la imaginación y sirve para caracterizar no sólo al vínculo entre actividad y pasividad en el contexto kantiano sino que de ella extrae Deleuze una consecuencia general para su teoría del sujeto. En efecto, la distinción entre la determinación y lo determinable que introduce aquí sirve para mostrar tanto el contraste entre el cogito kantiano y el cartesiano como la novedad implicada por el papel trascendental del tiempo.

2. Autoconocimiento

Se ha señalado con frecuencia que existe un hiato entre la certeza contenida en el cogito –si pienso es necesario que sea– y la determinación del ser como sustancia –soy una cosa que piensa-. Deleuze vuelve sobre este punto y señala: “Es como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (pienso) implica una existencia indeterminada (soy, puesto que «para pensar hay que ser»), y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante: pienso, luego soy, soy una cosa que piensa.”⁵ Según esto, Descartes iría demasiado rápido al pretender definir la existencia indeterminada –soy– a partir de una determinación que se revela a la intuición como indubitable –pienso– pues no explicita cómo es que el pensamiento determina al ser; simplemente, considera que cada acto de pensamiento es un atributo de la sustancia que soy –o, en otros términos, no se sigue del acto de pensar que sea una sustancia-. Kant, por el contrario, sí propondría una solución a

4. Deleuze, G., *Kant y el tiempo*, trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 79-80.

5. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 141.

la precipitación cartesiana al introducir un tercer término mediador entre ser y pensar. Deleuze escribe:

[...] mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que *en el tiempo*, como existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE] se ejerce en él y sobre él, y no por él.⁶

El sujeto se determina a sí mismo merced a un desdoblamiento: por un lado, el yo de la actividad –esto es, el yo pienso o *je-*, por otro, el yo pasivo identificado con la receptividad –el *moi-*; o, en terminología kantiana: el entendimiento debe afectar a la sensibilidad para que podamos darnos a nosotros mismos como fenómeno. Ahora bien, Kant distingue dos tipos de autoconciencia: por un lado, la percatación pura de la unidad de la conciencia –i.e. la apercepción trascendental– y, por otro, la conciencia empírica que tiene lugar en el sentido interno. Sólo de esta última podemos decir que nos aporta un conocimiento en tanto nos pone en relación con el fenómeno que somos nosotros mismos. Y puesto que se trata de un conocimiento, es preciso que haya algún tipo de intuición empírica. Así, de igual forma que la afección externa da lugar a la sensación, existe una auto-afección que interviene en la experiencia de sí.⁷ Sin embargo, esta autoconciencia empírica conlleva, por principio, una desnaturalización de su objeto. En efecto, la llamada «paradoja del sentido interno» designa la imposibilidad de que el sujeto trascendental, en tanto agente constituyente y condición de posibilidad última de la experiencia, se manifieste a sí mismo en la intuición.

6. *Ibíd.*, p. 124.

7. Cf. Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 73.

Entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico media el tiempo que a la vez que hace posible el autoconocimiento separa a la subjetividad en dos: de un lado, el yo pienso constituyente e incongnoscible, del otro, el yo empírico, constituido y pasible de conocimiento. Esta brecha insalvable al interior del sujeto es para Deleuze un legado central de la filosofía kantiana pues realiza, por primera vez, la sentencia «yo es otro».⁸ En este sentido, señala: “La alienación del sujeto en Kant es precisamente el hecho de que esté como desgarrado por la dualidad de las dos formas que le pertenecen una tanto como la otra: forma de la receptividad y forma de la espontaneidad.”⁹

3. Automanifestación

En su lectura de Kant, Deleuze privilegia la automanifestación empírica –o autoconocimiento– pues en ella encuentra una distribución de conceptos que no sólo define a la actividad y a la pasividad como ámbitos separados sino que funda sobre esa línea divisoria una separación irreconciliable al interior del sujeto. Husserl, por el contrario, pone el acento en la dimensión trascendental de la automanifestación que, a diferencia de la empírica no aporta un conocimiento, pero que, en general, no sólo funda toda operación gnoseológica sino que constituye la dimensión más elemental de su teoría del sujeto. En un pasaje de los *Análisis* puede leerse:

Ya Kant, con genialidad casi arrolladora [...], en la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica* ha esbozado un primer sistema de síntesis trascendentales. Pero, por desgracia, solo tuvo en cuenta el problema más elevado de la constitución de una objetividad espacio-mundana, de una objetividad trascendente a la conciencia. Su pregunta es, pues, solamente esta: ¿Qué modos de síntesis deben llevarse a cabo subjetivamente a fin de que deban poder aparecer las cosas de una naturaleza y de ese modo una na-

8. Deleuze, Gilles, *Kant y el tiempo*, *op.cit.*, p. 64.

9. *Ibidem*.

turalidad general? Pero yace a mayor profundidad y es esencialmente anterior el problema de la objetividad interna, puramente inmanente, y de la constitución del así llamado mundo interior, esto es, precisamente de la constitución de la corriente de vivencias del sujeto en cuanto existente para sí mismo, como campo de todo ser inherente a él en su propia mismidad.¹⁰

En la reconstrucción que propone Husserl, Kant habría subordinado la constitución del mundo interior al problema de la experiencia del mundo trascendente y, en consecuencia, sólo habría podido pensar a la constitución inmanente como una imagen interior del mundo trascendente. Claudia Jáuregui comparte esta opinión: si la autoafección implica dirigir la atención sobre las operaciones del entendimiento a fin de presentarlas como objetos inmanentes que se ordenan sucesivamente en el tiempo, entonces, la autoafección presupone la heteroafección. De manera que, si no tuviera lugar la síntesis del múltiple sensible que da lugar a la experiencia del mundo exterior tampoco habría un mundo interior. La autora concluye: "Lejos de ser el punto de partida de una experiencia posible, el sentido interno revela, a la luz de la doctrina de la auto-afección, cierto carácter secundario."¹¹ Husserl lleva el asunto más lejos y reprocha a Kant no sólo el privilegio concedido a la experiencia externa sobre la interna sino no haber planteado el problema de la constitución de la subjetividad en sí misma; pues: ¿es el sujeto para sí meramente el reflejo psicológico que las operaciones de constitución que la trascendencia imprime en la inmanencia o es preciso reconocer una síntesis trascendental de la inmanencia? Su respuesta es la siguiente:

Puesto que el mundo espacial se constituye concien-
cialmente, puesto que solo puede ser meramente
existente y algo representable para nosotros gracias a
ciertas síntesis que se llevan a cabo en la inmanencia,
es evidente que la teoría de las estructuras necesarias
y más generales y de las configuraciones sintéticas po-

10. Hua XI, p. 126.

11. Jáuregui, Claudia, *Sentido interno y subjetividad*. *op.cit.*, p. 87.

sibles en general de la inmanencia es un presupuesto para los problemas constitutivos del mundo.¹²

Las operaciones intencionales que constituyen la objetividad mundana así como las sensaciones que fungen como materia de aprehensión de aquellas tienen para Husserl una existencia temporal independiente y anterior a su objetivación en la atención reflexiva.¹³ Esto es, el tiempo no expresa únicamente en una serie sucesiva y empírica la unidad conferida a la experiencia en la constitución mundana sino que, ante todo, unifica a la propia conciencia en virtud de su operatoria sintética. Y puesto que tal unificación hace posible a las vivencias y ellas, a su vez, al mundo, la síntesis del tiempo es condición de posibilidad última de toda experiencia. Se trata, naturalmente, de una síntesis pasiva en la medida en que no deriva de un acto del yo sino que es, justamente, su condición.

La teoría de la doble intencionalidad de la conciencia temporal busca explicar cómo es que se sintetizan, a la vez, la unidad de las vivencias –que en tanto duraderas son constituidas-, y la unidad de la «conciencia absoluta» –que no dura y es constituyente-. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se afirma: “[...] en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia. Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad –si es que no absurdo en principio-, así es como ocurre en efecto.”¹⁴ Y más adelante, agrega: “El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente *es*, sino

12. Hua XI, p. 126.

13. Sobre el carácter objetivo de las vivencias existe, con todo, una interesante disputa abierta por Dan Zahavi quien polemiza con la llamada «interpretación estándar» del tiempo. Ver: Zahavi, Dan, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999 y Brough, John, “Notes on the Absolute Time-Consciousness” en Lohmar, Dieter y Yamaguchi, Ichiro, (Comp.), *On time– New Contribution to the Husserlian Phenomenology of Time*, Dordrecht, Heidelberg, New York, Springer, 2010. El número monográfico de *Husserl Studies*, Volumen 27, Nº 1, 2011, está dedicado al tema con colaboraciones de ambos autores.

14. Hua X, p. 100.

que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable al fluir.”¹⁵ En síntesis, Husserl atribuye no sólo un papel trascendental al tiempo, que vincula tanto a la síntesis de la conciencia como a su automanifestación, sino que funda esos fenómenos en una coincidencia entre lo constituyente y lo constituido, que garantiza, en última instancia, la unidad subjetiva.

4. *Filosofía trascendental y subjetividad*

La posición husserliana puede expresarse así: del reconocimiento de la existencia de una dimensión pasiva no se sigue sin más la división del sujeto. En sí mismo, el concepto de pasividad sólo cuestiona la identificación entre sujeto, yo y actividad pero no contiene ni prescribe una definición del vínculo entre actividad y pasividad ni, concomitantemente, sobre el tópico de la unidad subjetiva. Así, mientras Deleuze recupera del legado kantiano el desdoblamiento introducido por el tiempo en el autoconocimiento, sobre las mismas premisas Husserl extrae una conclusión contraria: el tiempo es la síntesis subjetiva última merced a la coincidencia, en la pasividad más profunda, entre lo constituyente y lo constituido. El problema, entonces, requiere de más elementos para plantearse correctamente. En este punto, resulta particularmente esclarecedor el modo en que Deleuze emplaza, en *Lógica del sentido*, a su propia filosofía:

Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos impone: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo

15. Hua X, p. 103.

en no concebir singularidades determinables más que apri-
sionadas en un Yo [Moi] supremo o un Yo [Je] superior.¹⁶

Tanto la metafísica tradicional como la filosofía trascendental se caracteriza, según esto, por subordinar la totalidad de los entes a un principio rector que no sólo se substraería de la serie de los entes sino que opera sobre ellos ordenándolos. Esta separación entre un principio ordenador y el universo de los entes ordenados señala, para la metafísica clásica, la trascendencia del principio por sobre el mundo. El principio trascendente, por su parte, puede ser encarnado tanto por un ente impersonal (como la esencia o la idea platónica) como por una entidad personal (el Dios cristiano constituye, sin dudas, el ejemplo más recurrente). Pero la filosofía trascendental al identificar el principio trascendente con el sujeto habría, por un lado, introyectado en la inmanencia del sujeto el principio rector clásico pero a condición de mantener en estricto régimen de exterioridad lo fundante de lo fundado. De aquí que la separación irreconciliable entre la dimensión empírica y trascendental de la subjetividad que Deleuze descubre por primera vez en Kant no sea un hecho fortuito. Por otro lado, el emplazamiento del sujeto como principio metafísico arrastraría consigo un prejuicio fatal: lo trascendental sólo podría pensarse como la forma de un sujeto empírico, esto es, personal. Así, el sujeto trascendental sería la imagen purificada de su contracara empírica y, con ello, la dimensión fundamental una mera repetición imitativa de aquello que se pretende fundar.¹⁷ Por todo esto, el autor concluye: “[...] la filosofía trascendental escoge la forma sintética finita de la Persona, antes que el ser analítico infinito del individuo; y le parece natural determinar este Yo [Je] superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la que la filosofía se contentó tanto tiempo.”¹⁸

16. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 121.

17. Cf. *Ibidem*.

18. *Ibid.*, p. 122.

Según esta consideración, el sentido expresa el orden determinado por el principio. Por fuera de él, el sin-sentido posee únicamente un carácter negativo; más allá del orden: el fondo indiferenciado, el abismo carente de propiedades, el no-ser informe. Deleuze, por el contrario, se propone caracterizar positivamente este sinsentido pero para ello debe, ante todo, evitar el callejón sin salida al que lo conduciría tanto la metafísica como la filosofía trascendental. Sólo así el sinsentido dejaría de señalar un límite para el pensamiento para devenir, justamente, aquello que debe ser pensado.

Si se abandona la consideración estática que distingue con claridad el orden del sentido –y con él, la esencia metafísica y el sujeto trascendental– del sinsentido –el fondo indiferenciado– y se adopta una perspectiva genética no sólo la separación tajante entre los órdenes pierde rigidez sino que, mucho más importante, el sinsentido adquiere una dimensión productiva. A su vez, y puesto que la pregunta genética desnuda al sujeto trascendental como una mera imagen del pensamiento, la perspectiva trascendental sólo puede sostenerse a condición de abandonar su anclaje subjetivo. Esto es, la filosofía trascendental hasta aquí no ha podido desprenderse de la tendencia de sentido común de calcar lo trascendental sobre lo empírico. Esta inclinación: “[...] es evidente en Kant, cuando infiere directamente las tres síntesis trascendentales de las síntesis psicológicas correspondientes, y no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva.”¹⁹ El campo trascendental purificado de subjetividad deviene un espacio neutro, impersonal y dinámico habitado por singularidades:

No podemos aceptar la alternativa que compromete a la vez y por entero a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades puestas ya en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales,

19. *Ibid.*, p. 114.

preindividuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental.²⁰

Ahora bien: ¿Qué significa “sujeto” en *Lógica del sentido*? Ante todo, habría que señalar que Deleuze no presenta allí positivamente su teoría del sujeto sino que el término es empleado para caracterizar la posición de sus adversarios conceptuales. En ese sentido, tiende a identificar la subjetividad con las nociones de conciencia, yo (Ego), persona humana y cogito.²¹ Con todo, en su propia teoría del sujeto, desarrollada *in extenso* en el segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, el autor sí reconoce que esta dimensión activa está fundada sobre síntesis pasivas que, en última instancia, remiten a síntesis temporales. Las síntesis del tiempo, sin embargo, poseen en ese contexto un papel muy diferente al que Husserl les atribuye. En efecto, el tiempo no solo no reúne a la conciencia –más bien la dispersa en una multitud de sujetos– sino que tales subjetividades no deben pensarse como agentes de la síntesis sino, más bien, como su efecto: “Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición. El yo no tiene modificaciones, es él mismo una modificación, ya que este término designa precisamente la diferencia sonsacada.”²² En otras palabras: hay yo porque

20. *Ibid.*, p. 118.

21. Respecto a la identificación entre cogito y conciencia: “No se puede concebir la condición a imagen de lo condicionado; purgar el campo trascendental de toda semejanza sigue siendo la tarea de una filosofía que no quiere caer en las trampas de la conciencia o el cogito” (*ibid.*, p. 137); en relación con la asimilación entre Ego y persona: “El Ego universal es exactamente la persona correspondiente al algo = x común a todos los mundos [...]” (*Ibid.*, p. 130); sobre la identidad entre persona, conciencia y sujeto: “[...] un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido.” (*Ibid.*, 114); finalmente, con respecto al carácter humano del sujeto: “Y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en lugar de Dios.” (*Ibid.*, p. 123 y también ver cita 18).

22. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit, p. 132.

hay síntesis y no a la inversa. En este sentido, debe leerse la ponderación positiva que Deleuze hace en *Lógica del sentido* del intento sartreano por nihilizar la conciencia fenomenológica aunque lo considera, naturalmente, insuficiente:

Este campo [en referencia al plano trascendental] no puede ser determinado como el de una conciencia: a pesar de la tentativa de Sartre, no se puede conservar la forma de la persona y el punto de vista de la individuación. Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, y no hay síntesis de unificación sin forma del Yo [*Je*] ni punto de vista del Yo [*moi*].²³

De este pasaje pueden extraerse dos condiciones generales que caracterizarían, según Deleuze, al sujeto clásico: (i) un sujeto supone una síntesis de unificación y (ii) un sujeto implica siempre un punto de vista. La filosofía deleuziana, por su parte, podría caracterizarse negativamente como un intento por abandonar estas dos condiciones. Por una parte, si el sujeto unifica el campo trascendental en torno a un elemento central –el Yo o *Je*–, Deleuze quiere pensar un plano trascendental sin centro, habitado por singularidades nómadas que conforman series y que se auto-unifican²⁴ sin recurrir a una operación sintetizante trascendente respecto a las series –ese mismo Yo–. Por otra parte, si la realidad del sujeto es fundada –esto significa, ante todo, que el sujeto es un efecto–, la perspectiva de primera persona también lo será y, por tanto, el plano trascendental no podrá poseer un punto de vista o, expresado positivamente, será neutro. Neutralidad e impassibilidad definen al acontecimiento que acaece más allá del sujeto.²⁵ La perspectiva subjetiva, por tanto, conlleva una desnaturalización de la ontología: “[...] captar lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el

23. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 118.

24. *Cf. ibíd.*, p. 119.

25. *Ibíd.*, p.116.

acontecimiento.”²⁶ En síntesis, si el sujeto es efecto, entonces, carece de potencial productivo –todo lo que hay en él ha sido creado a sus espaldas– o, inversamente, la síntesis trascendental no es subjetiva.

La identificación irrestricta entre, por un lado, sujeto y persona y, por otro, entre campo trascendental y pasividad, no es válida para la fenomenología husserliana. La pregunta genética conduce a Husserl a una profundización de la noción de sujeto que descubre también que la actividad y la persona son fenómenos fundados en operaciones sintéticas que no emanan del yo –i.e. son síntesis pasivas– pero ello no conduce, en ningún sentido, a la escisión entre el sujeto y el campo trascendental.²⁷ Tal conclusión sólo se alcanza si antes se ha opuesto artificialmente pasividad productiva y subjetividad. De aquí que el antisubjetivismo deleuziano no sea tanto un resultado del análisis sino, más bien, un punto de partida y, con ello, su propia imagen del pensamiento.

Entiendo, a su vez, que aquí reside también el meollo de la disputa sobre el cartesianismo: Deleuze sólo puede pensar al cogito como un fenómeno empírico –i.e. como una forma de autoconocimiento– porque si descubriese en él una dimensión trascendental entonces no podría extraer tan rápidamente la conclusión de que lo fundante es asubjetivo. La automanifestación de la conciencia, por el contrario, no es para Husserl un fenómeno originariamente empírico. Si así lo fuese, es decir, si el sujeto sólo fuese consciente de sí merced a un acto de reflexión –i.e. poniéndose frente a sí como objeto de un acto cognoscitivo dirigido hacia sí mismo–, la automanifestación conduciría indefectiblemente a un regreso al infinito. En efecto, el acto reflexionante debería volverse consciente para un nuevo acto de reflexión y éste, a su vez, de uno nuevo y así sucesivamente. De manera que si la automanifestación es empírica, entonces, la reflexión es imposible, en tanto todo acto supone una duración y un número infinito de actos supondría, en consecuencia, un

26. *Ibid.*, p. 157.

27. Como es fácil de advertir en el papel que desempeña la síntesis temporal en el análisis husserliano.

tiempo también infinito. De aquí que la posibilidad de la reflexión exigiría reconocer una automanifestación trascendental y pasiva que Husserl atribuye a la coincidencia, en la síntesis temporal más profunda, entre lo constituyente y lo constituido. Expresado con generalidad, un sujeto no sólo es una (i) síntesis y (ii) un punto de vista sino que esas dos condiciones derivan de una tercera: (iii) un sujeto debe, ante todo, ser consciente pre-reflexivamente de sí mismo. Contra Kant, Husserl no cree que de la mera síntesis de representaciones se siga que ellas me pertenezcan sino que antes debo experienciarlas como propias para poder sintetizarlas. En este sentido, afirma en *Lecciones*: "la retención de un contenido inconsciente es imposible."²⁸ En otras palabras, la aperccepción trascendental presupone un cogito pasivo.

Deleuze, como antes Kant, habría permanecido ciego a la experiencia pasiva de sí y por ello habría intentado definir al sujeto desde el exterior: como si su ser propio pudiera comprenderse en un régimen de exterioridad –i.e. como si nuestra propia subjetividad fuera una cosa entre las cosas-. Así, afirma: "En este sentido interpretamos la relación fundamental entre el concepto y el Ego. El Ego universal es exactamente la persona correspondiente al algo = x común a todos los mundos, como los otros ego son las personas correspondientes a tal cosa = x común a varios mundos."²⁹ Según esto, un sujeto particular sería el único individuo de una clase definida por el conjunto de propiedades que lo califican sólo a él y el sujeto universal –el Ego trascendental– sería la intersección de las propiedades que califican a todos los sujetos particulares. El pasaje entre lo particular y lo universal estaría garantizado por el hecho de que toda propiedad, por definición, es general así que el orden de fundamentación debería invertirse: un sujeto particular es el caso numéricamente uno de un concepto –general, por principio-. Desde esta perspectiva, la automanifestación sólo podría pensarse bajo un orden de generalidad y no como la experiencia única y radicalmente singular que cada sujeto tie-

28. Hua X, p. 119.

29. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, *op.cit.*, p. 130.

ne de sí. Entre una y otra posición pende la alternancia entre cartesianismo y anticartesianismo.

Conclusiones

Si para Deleuze el descubrimiento de la pasividad conduce no sólo a la fragmentación del sujeto sino al abandono del carácter subjetivo del ámbito trascendental, la pasividad husserliana, por su parte, garantiza la unidad del sujeto y otorga a la auto-experiencia un papel trascendental. Respecto a lo primero, la división del sujeto no hace más que reproducir al interior de la subjetividad la separación que distancia a lo constituyente de lo constituido. Esta conclusión es corolario de la crítica más amplia del subjetivismo moderno que habría caído en la trampa de comprender al sujeto trascendental como un reflejo purificado del empírico. En consecuencia, la imagen del pensamiento así proyectada confundiría al sujeto personal –definido, esencialmente, como humano, racional, transparente y reflexivo– con el campo trascendental. Subsanan este error supone, entonces, purificar a lo trascendental de todo residuo subjetivo –i.e. personal– o, expresado positivamente, definir a lo virtual como un ámbito impersonal, *neutro, sin punto de vista* y, ante todo, productivo. Entre lo virtual y lo actual, dice Deleuze, no opera una régimen de semejanza o de oposición sino de diferencia y, por ello, su síntesis es asimétrica. Husserl, por su parte, también critica la identificación moderna entre sujeto y persona y, como el filósofo francés, la expulsa del campo trascendental. La persona es un objeto del mundo y, como tal, un fenómeno constituido.³⁰ Pero ello no conduce a desvincular la dimensión trascendental de la subjetiva sino, por el contrario, a profundizar la noción de sujeto. Ante todo, la fenomenología husserliana propone una gradualidad de la inmanencia que encuentra en la pasividad el fundamento pero que, no por ello, desconoce la potencia productiva de la actividad: el objeto del juicio, por caso, es correlato de una conciencia categorial y espontánea –Deleuze, en contraste, elige aquí trazar una frontera

30. Ver, por ejemplo, Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1982.

infranqueable entre actividad y pasividad hasta el punto de volverla el límite que separa lo empírico de lo trascendental. Esto es, la trascendentalidad para Husserl se predica tanto de los aspectos pasivos y activos del sujeto sin que ello suponga renunciar a la fundamentación pasiva de la actividad. En consecuencia, la subjetividad, desmarcada de su identificación con el sujeto activo, humano y racional, puede albergar en sí a plantas y animales y conservar para ellos una perspectiva y un papel trascendental. De aquí que la crítica que Deleuze dirige a Husserl en *Lógica del sentido* debe ser tomada con cautela pues depende en última instancia de una premisa que se revela falsa; a saber: que el sujeto es persona. De esa imagen del pensamiento Deleuze parece no poder desprenderse allí.

Por lo demás, he intentado mostrar que el descubrimiento de la pasividad como potencia productiva no es suficiente por sí mismo para escindir al sujeto ni, mucho menos, para expulsarlo del campo trascendental. La pasividad es a-subjetiva sólo a condición de aceptar sin mayores discusiones la noción de sujeto heredada de la modernidad, a saber: centrada en el yo, activa, reflexiva y personal. Con todo, estas divergencias se presentan sobre un campo problemático común que abre la filosofía de la pasividad. Por todo ello, cualquiera sea su signo, un pensamiento de la pasividad debe plantearse una vez más y ensayar nuevas respuestas a la pregunta: ¿qué es un sujeto?