

Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze

Emma Ingala Gómez

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

Reception date / Fecha de recepción: 30-03-2009

Acceptation date / Fecha de aceptación: 06-05-2009

Resumen

El presente artículo pretende, en primer lugar, identificar el papel que juega la noción de infinito en la filosofía de Gilles Deleuze, donde es erigida como horizonte absoluto de la actividad de pensar y como criterio para distinguir, en virtud de las relaciones que se establezcan con ella, la especificidad de las disciplinas filosófica, científica y artística. Una vez definida la misión de la filosofía como tentativa de salvar lo infinito, se tratará de rastrear las particulares elaboraciones teóricas de Leibniz y Spinoza acerca de esta cuestión como inspiradoras fundamentales de la doctrina deleuziana sobre la infinitud.

Palabras clave: infinito, caos, diferencia, relación diferencial, Deleuze, Spinoza, Leibniz.

Abstract. *Saving the infinite. The philosophy of gilles deleuze*

The present article aims first to identify the role that the notion of infinite plays in Gilles Deleuze's philosophy, where it is raised as the absolute horizon of thought as well as the criterion for distinguishing, according to the relationships established with it, the specificity of philosophy, science and art. Then, and once defined the mission of philosophy as the attempt to save the infinite, we will try to track the particular theories on this question offered by Leibniz and Spinoza as the fundamental source of inspiration for the deleuzian doctrine on infinity.

Key words: infinite, chaos, difference, differential relation, Deleuze, Spinoza, Leibniz.

Desde ese instante, sentí a mi alrededor y en mi oscuro cuerpo una invisible, intangible pululación.

Yu Tsun, El jardín de senderos que se bifurcan (Jorge Luis Borges).

En el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, al hilo de un fragmento de la *República* de Platón, Deleuze distingue dos tipos de cosas: las que dejan al pensamiento tranquilo y las que fuerzan a pensar. Las primeras son el objeto de un reconocimiento, el reconocimiento

que apacigua la momentánea inquietud ante lo que a primera vista o en la distancia tal vez pareciera desconocido, extraño -la tranquilidad adviene, por ejemplo, cuando Sócrates reconoce a quien se acerca y profiere: “Buenos días, Teeteto”-. Las segundas, sin embargo, no se dejan reconocer, pues no encajan en el molde de lo que se sabe o se cree saber. Y lejos de inducir sosiego alguno, violentan al pensamiento y lo ponen en marcha al confrontarlo con algo ignoto que, por ser tal, desquicia el proceder habitual de nuestras facultades. Ya no se trata del objeto de un reconocimiento, de una maniobra calculada y prevista, sino de lo que Deleuze llama un *encuentro*. Este nombre, “encuentro”, encierra una multiplicidad de matices: uno se encuentra en presencia de algo sin haberlo buscado, bajo el signo de la coincidencia, pero también bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia por contravenir lo que en principio se esperaba y porque no se dispone de medios para hacerle frente; por otra parte, un encuentro es también un contacto que desemboca en una unión y puede dar lugar a una creación.

La agitación que sobrecoge al espía Yu Tsun del cuento de Borges no es sino el resultado de un encuentro, precisamente el encuentro con lo infinito, con la mera posibilidad de un libro, un jardín o un laberinto infinitos. Asimismo, si rastreamos la relación de Deleuze con la noción de infinito, no hay duda de que ésta pertenece a la segunda clase de cosas. Hasta tal punto el infinito es objeto de un encuentro, y no de un reconocimiento, que la mayoría de los problemas que acucian al ser humano en cuanto tal tienen que ver de un modo u otro con un desbordamiento, un exceso, una dislocación entre lo que su entendimiento finito puede aprehender con el modesto aforo conceptual del que dispone y una realidad que rebasa con creces las racionalizaciones mortales.

Es quizás el carácter inasible del infinito lo que hace que sean enigmáticas las palabras con que Deleuze y Guattari le dan una faz sensible, verbal. En su libro *¿Qué es la filosofía?*, la encrucijada en que el pensamiento se topa con lo infinito constituye la piedra de toque a partir de la que se desgranán los criterios para distinguir las tres disciplinas creadoras por antonomasia: la filosofía, la ciencia y el arte. El ser humano, ante la abismal confrontación con la infinitud —comparable a la experiencia kantiana de lo sublime, que desborda el modesto acuerdo que las facultades pactan serenamente en otros dominios—, pone en juego tácticas diversas para aprehender lo que por definición resulta inaprehensible, y es a raíz de esta imposibilidad que el pensamiento se pone a trabajar; de otro modo, permanece en estado de letargo.

El infinito en su calidad de *horizonte absoluto de la actividad de pensar* no es meramente concebido por Deleuze y Guattari como lo ilimitado e inconmensurable, sino también como lo infinitamente pequeño dentro de lo que tiene límites, o como lo infinitamente variable a partir de un conjunto finito de elementos. Es en este sentido que asimilan el infinito a la idea de *caos*, entendiendo que éste se configura no tanto a partir de un desorden cuanto a partir de la velocidad a la que se esfuma cualquier forma o determinación que se esboce en su interior (Deleuze y Guattari 1993, p. 117). Se trata de una instancia a la vez

mental y física que deshace en lo infinito y en la infinidad de cambios toda consistencia, tornando así imposible cualquier relación entre dos determinaciones.

En cierta medida, el caos es lo primero. Nos encontramos en primer término sumergidos en una afluencia incesante de datos inconexos y evanescentes; sin embargo, los mitos, creencias y opiniones populares acuden veloces a socorrernos de la anegación:

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son *variabilidades* infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo (Deleuze y Guattari 1993, p. 202).

Desde las elaboradas dinastías de dioses hasta la opinión profana, el ser humano busca una suerte de “paraguas” que le proteja del caos, el pensamiento exige la determinación de vínculos, relaciones y esquemas interpretativos que promuevan la emergencia de un mundo estructurado. Pero más allá de las totalizaciones trascendentes que entraña el modelo epistemológico del reconocimiento, estático por definición, más allá de las soluciones rápidas de la *doxa*, el arte, la ciencia y la filosofía reclaman algo más, algo que faculte para seguir el devenir de nuestro universo sin traicionar su movimiento: «trazan planos en el caos», se sumergen en él en lugar de sortearlo con más o menos fortuna: «sólo a este precio le venceremos» (Deleuze y Guattari 1993, p. 203). Como el héroe que regresa del país de los Muertos, el filósofo, el artista y el científico cruzan el Aqueronte para llevarse con ellos un pedazo de ese caos-infinito.

El pensamiento como tal -no el reconocimiento- comienza cuando efectúa un corte o instauro un plano secante sobre el caos, afrontándolo sin recubrirlo. Por medio de este corte o plano, selecciona ciertas determinaciones y las pone en relación. Es entonces cuando el sentido adviene a partir del sinsentido inicial, cuando el pensamiento establece unas coordenadas con las que orientarse allí donde el movimiento infinito no remite a ninguna referencia espacio-temporal ni a posiciones sucesivas de un móvil. El sentido, por ende, no es origen ni es principio, por cuanto se crea en medio de algo que no tiene principio ni fin; por eso Deleuze defiende la imposibilidad de un verdadero comienzo en filosofía (Deleuze

2002, p. 201), pues siempre se empieza *entre* algo, en algún punto intersticial de ese caos-infinito.

El caos es presentado, de este modo, como la condición de posibilidad infinita de toda determinación finita, como un campo virtual de donde surgen con ayuda de la actividad del pensamiento las actualizaciones que vendrán a ordenar nuestro mundo. Pero lo virtual no es lo posible ni se opone a lo real, sostiene Deleuze en *Diferencia y repetición* (Deleuze 2002, p. 314), no es lo que contiene en estado larvario a todos los mundos posibles; por contra, lo virtual posee plena realidad, y sólo se opone a lo actual. Mientras que en lo posible todo estaría dado ya de antemano -y esta categoría es la que vertebrata el modelo del reconocimiento-, lo virtual no opera con un esquema lineal y no contiene ni, por tanto, permite predecir todas las posibilidades. Por el movimiento de actualización, según se seleccionen unas u otras determinaciones del caos virtual, según se relacionen estas determinaciones de una u otra manera, se compondrá un universo distinto. Así, pues, utilizando un símil con los sistemas complejos en física, en lo que se actualiza pueden surgir propiedades emergentes que no estaban contempladas en los elementos iniciales. Lo virtual, además, subsiste en la superficie de las cosas, y Deleuze y Guattari señalan la importancia de advertir esta persistencia; que algo de ese infinito virtual se preserve es condición para no caer en el prejuicio de la verdad última y el sentido necesario, para no traicionar el pluralismo, el movimiento y el devenir del mundo. La epistemología que corresponde a esta ontología de lo plural y lo múltiple no reivindicará ya un saber como pesquisa de una verdad preexistente que estaría oculta, sino un aprendizaje que por fuerza habrá de ser infinito. Según indican las páginas de *¿Qué es la filosofía?*, el movimiento infinito es doble: «en este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser» (Deleuze y Guattari 1993, p. 42).

Sin embargo, si bien el caos-infinito sería lo primero desde el punto de vista cronológico, en el orden lógico el plano es lo primero, pues éste proporciona las condiciones de la experiencia, entendiendo que la experiencia está siempre estructurada por una serie de elementos que suministra el pensamiento. Los datos de los que se parte en el conocimiento no son en verdad plenamente dados, sino que se dan bajo la condición de esquemas que los informan. Y esta condición es lo que Deleuze denomina la *imagen del pensamiento*. La experiencia real comienza, pues, con el corte o instauración de un plano sobre el caos, de modo que no se podría decir, con propiedad, que es posible experimentar el caos, ya que siempre es aprehendido a través de un filtro o tamiz. En términos kantianos, el caos sería nouménico, y el plano, trascendental. No obstante, Deleuze despoja a la noción de trascendental de todo tinte apriorístico, en la medida en que el plano secciona el caos sin imponerle ninguna forma *a priori*, traba vínculos y relaciones entre los acontecimientos caóticos sin encerrarlos en formas preconcebidas. Hay, por ende, un co-nacimiento de la condición y lo condicionado, en tanto que el plano no precede a aquello que vendrá a ocuparlo,

sino que se construye y reconstruye en la experiencia. La ontoepistemología deleuziana es, necesariamente, un constructivismo, y la figura del plano habrá de interpretarse como redistribuyéndose potencial y permanentemente al infinito. En consecuencia, este peculiar trascendentalismo niega la existencia de una suerte de experiencia en general y centra sus esfuerzos en la dilucidación de los mecanismos que contribuyen a la configuración de la experiencia real.

Filosofía, arte y ciencia, pues, trazan planos secantes sobre el caos, afrontan el infinito, pero lo hacen de distinta manera. Luchan contra el caos como abismo indiferenciado u océano de la disimilitud (Deleuze y Guattari 1993, p. 208), pero al mismo tiempo extraen del propio infinito las armas con que combatir la opinión. Lo que el filósofo trae del caos son unas variaciones que permanecen infinitas y que se distribuyen en un plano de inmanencia. «El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en que el pensamiento se sumerge [...]. *Dar consistencia sin perder nada de lo infinito*» (Deleuze y Guattari 1993, p. 46)¹. Lo propio de la filosofía es, según Deleuze, la creación de conceptos, pero éstos deben albergar en sí lo infinito si no quieren caer en el orden de la representación y el reconocimiento, si pretenden permanecer abiertos a la emergencia de lo nuevo. Los conceptos se reescriben, son móviles, variaciones en sí mismas, y jamás se dan de una vez por todas; de esta forma, conservan los movimientos infinitos trazando sus ordenadas. «Por lo tanto un concepto es un estado caoideo por excelencia; remite a un caos que se ha vuelto consistente, que se ha vuelto Pensamiento» (Deleuze y Guattari 1993, p. 209). Si la filosofía comienza propiamente con la creación de conceptos, el plano de inmanencia, aunque no preexista ni exista allende la filosofía, sí es pre-filosófico, pre-supuesto, condición interna, e implica una comprensión no-conceptual e intuitiva que no obstante varía en función de la manera en que sea instaurado. Desde estas premisas, y pese a que el plano de inmanencia es único en tanto que es variación pura, hay diversos planos o imágenes del pensamiento que se suceden o rivalizan a lo largo de la historia según los movimientos infinitos seleccionados -de ahí el «devenir infinito de la filosofía» (Deleuze y Guattari 1993, p. 61)-. Pero en el momento en que el plano pretenda retener todos los datos del caos, no logrará sino confundirse con él, hundirse en él.

La ciencia, por su parte, abstrae del caos unas variables convertidas en independientes por eliminación de las demás variables susceptibles de interferir, y establece entre ellas unas relaciones determinables en una *función*. Deleuze sostiene que la ciencia renuncia a lo infinito al ralentizar su velocidad para fijarlo en variables ligadas por funciones -reduce incluso la incertidumbre a una variable-. Estas funciones se distribuyen a modo de coordenadas finitas en un plano no ya de inmanencia sino de referencia o coordinación. El científico, pues, toma una sección del caos y lo sitúa en un sistema de coordenadas que apuntaría a una referencia en la naturaleza. Mientras que el filósofo se ocupa de acontecimientos

1 Cfr. también p. 199: «la filosofía pretende salvar lo infinito dándole consistencia».

incorporales y, en concreto, del sentido, el objeto de estudio del científico son los estados de cosas. Ahora bien, pese a su inicial renuncia, «la ciencia no puede evitar experimentar una profunda atracción hacia el caos al que combate. Si la desaceleración es el fino ribete que nos separa del caos oceánico, la ciencia se aproxima todo lo que puede a las olas más cercanas, estableciendo unas relaciones que se conservan con la aparición y la desaparición de las variables (cálculo diferencial) [...]. La ciencia daría toda la unidad racional a la que aspira a cambio de un trocito de caos que pudiera explorar» (Deleuze y Guattari 1993, pp. 206-207).

El arte, por último, crea por medio de sus obras *sensaciones* que desde lo finito devuelven a lo infinito; desde unos materiales finitos y percederos abre un espacio para lo infinito. Según Deleuze y Guattari, el arte conserva, y lo que conserva no es tanto un material, que tan sólo constituye la condición de hecho de la sensación, cuanto un bloque de sensaciones en una obra que se vuelve independiente del modelo, independiente del creador-artista e independiente del espectador que lo percibe en el momento actual. Las sensaciones cesan de remitir a un objeto-referencia, más que referenciales son expresivas, y si se parecen a algo, es por un parecido que producen por sus propios medios -la identidad, en todo caso, es un producto o efecto de la diferencia-. Este compuesto de sensaciones se extiende sobre un plano de composición que no obstante no preexiste -como la ciudad tampoco preexiste a las casas-, sino que coexiste y le es complementario. El arte lucha en primera instancia contra los clichés, los tópicos y los presupuestos de la opinión, pues más que a un lienzo virgen o a una página en blanco el artista se enfrenta a un espacio superpoblado; y para esta batalla hace uso de la maniobra que Deleuze y Guattari denominan *desterritorialización*, es decir, la conversión de lo familiar en extraño, la puesta en cuestión de los mapas cognoscitivos y perceptivos convencionales. La sensación compuesta, entonces, desterritorializa el sistema de la opinión, pero se reterritorializa en una nueva dimensión: el plano de composición. A la vez, este plano abre a lo infinito por una desterritorialización superior: «*abrir o hendir, igualar lo infinito*. Tal vez sea esto lo propio del arte, pasar por lo finito, para volver a encontrar [...] lo infinito [...]. El arte se propone crear un finito que devuelva lo infinito» (Deleuze y Guattari 1993, p. 199). La obra de arte no se cierra a una referencia o interpretación concretas, no alberga un sentido fijo y estable, sino que comprende en sí una infinidad de matices de sensación, pasa de lo finito a lo infinito al pasar del territorio a la desterritorialización, al deshacer y disolver los significados pretendidamente unívocos de los signos usuales en una multiplicidad abierta. Es, en palabras de Deleuze y Guattari, «el momento de lo infinito: de los infinitos infinitamente variados». Y como ya dijera Van Gogh, «en vez de pintar la pared banal del mezzquino apartamento, *pinto el infinito*, hago un simple fondo con el azul más vivo, más intenso» (Deleuze y Guattari 1993, pp. 182-183).

Salvar lo infinito dándole consistencia, renunciar al infinito para conquistar la referencia, crear un finito que devuelva lo infinito, tales son las tres grandes metas del pensamiento.

Pero en el terreno concreto de la filosofía y, en particular, de la ontología, «el pensamiento reivindica “sólo” el movimiento que puede ser llevado al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito» (Deleuze y Guattari 1993, p. 41). Si bien la confrontación con el infinito atañe de manera íntima a la filosofía de todos los tiempos, Deleuze rescata especialmente el siglo XVII como el momento en que, por diversas circunstancias, esta noción violenta de un modo particular al pensamiento y se toma conciencia de su abismal alcance.

La filosofía del siglo XVII, de acuerdo con la interpretación de Deleuze, concibe el infinito como infinito actual, como una noción que se deslinda tanto de lo finito cuanto de lo indefinido -y pretende solucionar así las paradojas del continuo-. El análisis infinito contiene términos últimos, por lo que no es indefinido. No obstante, estos términos últimos no son átomos sino términos evanescentes, infinitamente pequeños, más pequeños que cualquier cantidad dada, y no cesan de repeler el límite al que se oponen. Lo indefinido es infinito, pero virtual: siempre se puede ir más lejos en el análisis, aunque el término siguiente no preexista, ya que es el propio recorrido el que lo trae a la existencia. Pero lo infinito es actual, está en acto. Si bien el análisis infinito no tiene final, todos los términos del análisis, en cuanto elementos infinitamente pequeños, están dados. El paradigma teológico en el que aún se encontraba inmerso el siglo XVII obligaba a entender el infinito como actual, no como virtual. Se trata de lo que Deleuze, siguiendo a Merleau-Ponty, describe como *una manera inocente de pensar el infinito*. En Dios han de estar dados ya todos los términos de ese análisis infinito, pues es él quien lo produce, y de otro modo su infinito sería imperfecto. A partir de estas premisas, el siglo XVII se afanará en distinguir toda clase de órdenes de infinitos para acometer la íntima tarea que le corresponde a la filosofía: salvar lo infinito. Quisiéramos ahora centrarnos brevemente en las herramientas conceptuales que ponen en juego con este fin dos de los autores más representativos de esta época: Leibniz y Spinoza.

El pensamiento de Leibniz se presenta como la tentativa más concienzuda de asir lo infinito a través del cálculo diferencial o análisis infinitesimal, que otorgaría un argumento teórico para sustentar su famoso principio de razón suficiente condensado en la fórmula «toda proposición verdadera es analítica»². Las verdades de esencia no plantean ningún problema, pues el análisis del sujeto mostraría que el predicado está incluido en él. Sin embargo, para probar esta inclusión, las verdades de existencia presentan una dificultad de partida: ¿cómo alegar que el predicado “pecador” está contenido en el sujeto “Adán”, o que “franquear el Rubicón” está comprendido en la noción “César”?³ Además, en virtud del principio de continuidad, que va al infinito, Leibniz aduce que es el mundo entero el que

2 Principio que conducirá a la tesis según la cual cada mónada contiene el universo entero; por ende, sería preciso llevar a cabo un análisis infinito para probar la analiticidad de ciertas verdades.

3 En las verdades de esencia, la contradictoria es imposible. Pero la contradictoria de las verdades de existencia es posible, aunque no componible con el mundo existente.

está incluido en la noción de cada sujeto. Según Deleuze, Leibniz es el primer filósofo que, para afrontar lo infinito, lleva el concepto hasta el individuo y abandona con esta maniobra la esfera de la generalidad cuanto menor sea la extensión de un concepto, mayor será su comprensión; así, cuando la extensión es igual a uno (cuando el concepto es individual), la comprensión será igual a infinito, pues envolverá la infinidad de los predicados que constituyen los estados del mundo; así, el individuo o la mónada, envuelve lo infinito-. Lo que constituye a cada noción individual es el punto de vista particular desde el que expresa o contiene la totalidad del mundo; cada individuo expresará de manera clara y distinta una porción de esa totalidad, y contendrá en forma confusa y oscura el resto, en forma de pequeña percepción.

Para probar, pues, que el predicado “pecador” es inherente al sujeto “Adán”, será preciso llevar a cabo un *análisis infinito*. “Pecador” es un elemento unido a la noción individual de Adán por una infinidad de elementos actualmente dados -por todo el mundo existente-, elementos infinitamente pequeños que Deleuze interpretará, a la luz del cálculo diferencial, como *relaciones* infinitamente pequeñas entre dos elementos. Dos elementos están en continuidad cuando es posible asignar una relación infinitamente pequeña entre ellos. “Pecado” es, entonces, una relación infinitamente pequeña entre dos elementos; además, “Adán pecador” es un nexo formidable que garantiza una gran cantidad de continuidad en el universo existente. Un mundo se define por su continuidad, y lo que separa a dos mundos imposibles es la discontinuidad entre ambos. Desde este prisma, el mejor de los mundos posibles será el más continuo, el que realice el máximo de continuidad.

La continuidad, dando un paso más, es el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse, la *diferencia evanescente* entre dos elementos. Entre “pecador” y “Adán” no habrá, por ende, identidad lógica, aunque sí continuidad, en la medida en que la relación entre ambos comporta una o varias diferencias evanescentes. Si bien hoy el análisis diferencial, según Deleuze, está purgado de toda consideración del infinito, en el siglo XVII Leibniz lo postula como la herramienta para comparar cantidades en principio inconmensurables. Dx o dy es la cantidad más infinitamente pequeña que al añadirse o sustraerse a x o y produciría una variación; es una diferencia evanescente. Dx es la cantidad más pequeña que haría variar a x , y es igual a cero; es una variación o una diferencia, y es más pequeña que cualquier cantidad dada o dable. Pero dy/dx no es igual a cero, sino que corresponde a una cantidad finita perfectamente expresable. Dx no es nada por relación a x , del mismo modo que dy tampoco lo es por relación a y , pero dy/dx es algo. Así, pues, podríamos considerar el reposo como un movimiento infinitamente pequeño, o el círculo como el límite de una serie infinita de polígonos. De estas consideraciones, Deleuze extrae una particular concepción de lo virtual.

El predicado “pecador” estaría incluido en “Adán” de manera *virtual*, pero la atribución por parte de Leibniz del carácter virtual a ciertas verdades de esencia obliga a interpretar esta connotación sin apelar a lo indefinido. La relación entre los elementos continúa existiendo aun cuando éstos se han desvanecido. Virtual querrá decir, pues, inasignable aunque

perfectamente determinado: el reposo es un movimiento perfectamente determinado -un movimiento infinitamente pequeño- pero es un movimiento inasignable -del mismo modo que el círculo es un polígono perfectamente determinado, aunque inasignable-. Es inasignable porque dx ha devenido igual a cero, pero está determinado porque dy/dx no equivale a cero. Partiendo de estas premisas, el máximo de continuidad viene asegurado por la inclusión del caso extremo o contrario -reposo- dentro del caso definido en primer lugar -movimiento-. Para Leibniz, el cálculo diferencial era un sistema simbólico que no dibujaba la realidad, una «ficción bien fundada» que designaba una manera de tratar la realidad; nos acerca instrumentalmente a ella, nos permite figurarnos qué habría de ser ese infinito que nos envuelve y al que envolvemos, pero jamás nos instala en el mundo nouménico al que no obstante pretende ordenar. Asimismo, Leibniz es consciente de que el análisis infinitesimal no agota la riqueza de lo infinito, sino que corresponde a un cierto orden del infinito. Deleuze dirá que el cálculo diferencial es «la simbólica de lo existente» (Deleuze 2006, p. 65), en la medida en que la relación y la diferencia son lo primero, en la medida en que la continuidad y las pequeñas diferencias o diferencias evanescentes vienen a *sustituir a la identidad*. El infinito comienza a poder ser abordado cuando uno se enfrenta a un dominio que no está ya directamente regido por la identidad, sino por la continuidad y las diferencias evanescentes.

Por otra parte, la teoría leibniziana de las pequeñas percepciones, imperceptibles e indiscernibles, ilustra la manera en que las apercepciones, conscientes, ordenan la desorganización y coleccionan en una totalidad el caos-infinito de las primeras -como ocurre en el famoso ejemplo de la ola de mar-. Las pequeñas percepciones, o percepciones infinitamente pequeñas, son un requisito del sistema leibniziano por dos razones: primero, porque las apercepciones son siempre globales; siempre percibimos totalidades. Ahora bien, puesto que hay un todo, es preciso que haya partes. Si lo infinito es actual, entonces hay términos simples -y no división hasta el infinito-; y puesto que percibimos el ruido del mar, será preciso que tengamos pequeñas percepciones de cada gota de agua. En segundo lugar, lo que percibimos es siempre un efecto: las gotas de agua serían la causa del efecto que constituiría el bramido del mar. Nuestras percepciones conscientes, por ende, nadan en un flujo de pequeñas percepciones inconscientes. No obstante, en ocasiones el aturdimiento nos sume en la confusión de estas pequeñas percepciones y la consciencia se diluye. Deleuze compara la teoría leibniziana con el ejemplo del biólogo Ramón Turró: el hambre es una sensación global compuesta de mil pequeños hambres: hambre de sales, de sustancias proteicas, de grasas, etc. (Deleuze 2006, pp. 94-95). La percepción consciente -que trazaría el plano sobre el caos- es la integración de las pequeñas percepciones. Pero más que de pequeñas percepciones, se trata de relaciones diferenciales entre, por ejemplo, ciertos elementos físicos y mi cuerpo.

Deleuze encontrará también en Spinoza una concepción del infinito armada sobre la comprensión de las relaciones como independientes de los términos entre los que se efectúan. Spinoza ocupa en la particular genealogía filosófica de Deleuze el puesto de

princeps: «es el príncipe de los filósofos» (Deleuze y Guattari 1993, p. 51), el primero en bosquejar una *inmanencia* que sólo pertenece a sí misma y cuyo plano contiene todas las almas, cuerpos e individuos, que no se subordina a otra cosa más que a sí misma y que no pacta jamás con la trascendencia. Sólo hay una substancia absolutamente infinita, es decir, que posee todos los atributos; y las criaturas no son sino los modos o maneras de ser de esa substancia. El último libro de la *Ética* constituye, para Deleuze, la realización del movimiento del infinito en el pensamiento a través del tercer tipo de conocimiento.

En la proposición 45 de la parte II, hallamos en Spinoza la misma idea leibniziana de inclusión o inherencia: «Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios»⁴. En un movimiento análogo al operado por Leibniz en el terreno del concepto, Spinoza teje una ontología pura presentada como la posición única absolutamente infinita. No existe ya instancia superior al Ser por comparación con la cual éste pueda ser juzgado. No hay, pues, lugar para la moral, sino tan sólo para una ética entendida como una etología, una descripción de los modos de ser, de lo que puede y no puede un ente y de cómo es posible tal cosa. Es preciso señalar que no cabe saber de antemano aquello de lo que es capaz cada cosa ante un encuentro o una combinación concretos. Al descartar toda causa que no sea inmanente, y al incluir en la unicidad del Ser -en tanto que substancia única absolutamente infinita- a todo atributo y modo, esta substancia habrá de ser necesariamente infinita.

La interpretación que Deleuze ofrece de Spinoza hace de los entes, las cosas del mundo y los individuos *conjuntos de relaciones*: grados de potencia, diferenciales, cantidades intensivas entre un máximo y un mínimo. El *conatus* de la razón consistirá en seleccionar y estudiar las relaciones que son constitutivas, así como en apartarse de las que son disgregadoras. Se trata, por ende, de una ciencia de las relaciones. Pero el infinito no es meramente la condición del *Deus sive natura*, sino que Spinoza ofrece asimismo una *concepción infinitista del individuo*. El individuo se define desde tres dimensiones: relación, potencia -*conatus* y no forma- y modo o grado. El individuo no es substancia, no es término; es relación. Y, a juicio de Deleuze, la filosofía spinozista es la primera tentativa de pensar la relación en estado puro, con independencia de sus términos. La idea de relación pura pone en juego una *inmanencia mutua o recíproca del infinito y la relación*, de ahí la dificultad que acarrea todo intento de conceptualizarla. La convención matemática que permite abordar las relaciones con independencia de sus términos es lo *infinitamente pequeño*. La relación pura implica necesariamente lo infinito bajo la forma de lo infinitamente pequeño, pues es la relación diferencial entre cantidades evanescentes, infinitamente pequeñas, que subsiste aun cuando los términos se han desvanecido. Ahora bien, la relación entre lo infinitamente pequeño remite a algo finito: es, pues, en lo finito donde hay inmanencia mutua de la relación y de lo infinitamente pequeño. Deleuze extrae una fórmula para expresar la concepción

4 Sin embargo, en el escolio de esta proposición, como acertadamente señala Vidal Peña, Spinoza reconoce que las cosas singulares, en el plano de la existencia, lo que implican son otras cosas singulares, y no a Dios en cuanto infinito.

del infinito en el siglo XVII: «algo finito implica una infinidad bajo una cierta relación» (Deleuze 2003, p. 100). La nueva teoría de las relaciones permitirá al siglo XVII hallar un punto de equilibrio entre lo infinito y lo finito.

El individuo es relación, y por la relación entra en él lo infinito: es finito y tiene un límite, pero contiene lo infinito: «hay siempre un límite que marca la finitud del individuo, y hay siempre un infinito de un cierto orden que está comprometido por la relación» (Deleuze 2003, p. 101). El microscopio es una confirmación de esta cosmovisión, del presentimiento de la actividad del infinito bajo toda relación finita. El individuo también es potencia, y como esfuerzo o tendencia hacia un límite implica el infinito. La esencia es una cantidad de potencia, una cantidad intensiva, una diferencia, inseparable de un umbral; Spinoza dirá que es *pars potentiae*, parte de la esencia divina, entendiendo que *pars* y *gradus* son equivalentes, que los grados son partes intensivas (Deleuze 2003, pp. 87-88).

Deleuze retoma el famoso ejemplo geométrico de la carta XII a Meyer, donde se prueba a través de dos círculos excéntricos y sus distancias relativas que existe un tipo de infinito que no obstante no es ilimitado. Hay un máximo y un mínimo, una distancia máxima y una distancia mínima de un círculo a otro, un espacio limitado entre uno y otro, pero aun así la suma de las desigualdades de las distancias, la suma de las diferencias, es infinita. Este ejemplo sirve a Deleuze para detectar en Spinoza los trazos de una negociación particular con el infinito, una negociación que pasa por las relaciones diferenciales.

La teoría de los cuerpos simples o infinitamente pequeños de Spinoza contribuye, en una línea solidaria con el pensamiento de Leibniz, a bosquejar la noción de infinito actual. Todo individuo se compone, según Spinoza, de una infinidad de partes extensivas a las que denomina los “cuerpos más simples”. Estos cuerpos ni son átomos -pues no son finitos- ni son indefinidos; se trata de los términos últimos a los que arribaría el análisis, términos que ya no son susceptibles de dividirse; son términos infinitamente pequeños, y en eso consiste el infinito actual. Estos cuerpos simples o términos infinitamente pequeños no pueden tratarse de manera singular, distributiva, uno por uno; solamente existen colectivamente, concurren al componer colecciones infinitas. Desde estas premisas, un individuo es concebido como una particular colección infinita de infinitamente pequeños. Así, un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas pertenece a un individuo y lo define como tal en la medida en que efectúa una cierta relación. Cuando la colección infinita entra en otra relación diferente, el individuo muere y se compone otra individualidad, como sucede en el ejemplo famoso del veneno que descompone la sangre: el arsénico hace que las partículas infinitamente pequeñas entablen otra relación entre sí. Deleuze ilustra la composición de los cuerpos en Spinoza por medio de las producciones musicales: una forma musical determinada depende de una relación compleja entre velocidades y lentitudes de partículas sonoras. De esta forma, las relaciones de movimiento y reposo entre partículas son relaciones entre elementos no formados, entre los cuerpos más simples, que precisamente llegan a existir al insertarse en conjuntos y efectuar relaciones diferenciales. En la medida en que la esencia de cada individuo es la expresión de una relación diferencial

determinada entre elementos infinitamente pequeños, y en la medida en que esa relación perdura más allá de la evanescencia de sus términos, la esencia existe eternamente en la sustancia infinita, mientras que la existencia de quien porta esa esencia es de duración finita.

Tres siglos separan a Deleuze de Leibniz y Spinoza. Sin embargo, el anhelo por salvar lo infinito continúa, perenne, teniendo las aspiraciones de los filósofos, si bien bajo formas despojadas en su mayoría de toda connotación teológica. Las relaciones diferenciales, hijas del análisis infinitesimal barroco, se reciclan en el pensamiento de Deleuze bajo el rótulo de *síntesis disyuntiva*, elementos disyuntos o divergentes que adquieren su propia identidad precisamente a partir de esa diferencia o divergencia, en el seno de una relación. La lógica de las relaciones diferenciales y el hueco que ésta abre a lo infinito constituyen la base de un edificio ontoepistémico erigido sobre los pilares de la diferencia. En la síntesis disyuntiva, en lugar de afirmar simultáneamente dos cosas a partir de la negación de su diferencia sobre el fondo de una identidad, de lo que se trata es de afirmar dos cosas o dos determinaciones *por* su diferencia, una distancia positiva entre dos existentes que los remite uno a otro en tanto que “diferentes”. La disyunción se presenta como una verdadera síntesis, y la diferencia asume el papel de distinguir y definir a cada individuo apprehendiendo su infinitud:

En lugar de que un cierto número de predicados sean excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada ‘cosa’ se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo (Deleuze, 1989, p. 181).

A través, pues, de las pistas que Leibniz y Spinoza le brindan, Deleuze ensaya su propio corte sobre el caos-infinito:

Que lo infinito sea verdaderamente el acto de la finitud en tanto que va más allá de sí misma. Hay que mostrar que el infinito es un infinito en sentido fuerte, pero en tanto tal es el acto de una finitud que se sobrepasa, y que yendo más allá de sí misma constituye el mundo de las apariciones. Se trata de sustituir el punto de vista de la condición por el punto de vista de la génesis (Deleuze 2006, pp. 133-134).

Bibliografía

- Deleuze, G. Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- (2006). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.