

Síntesis disyuntiva: una lectura en clave schellingniana de la ontología univocista de Gilles Deleuze en *Diferencia* y *repetición*

“Disjunctive synthesis”: an
Schellingnian reading of Gilles
Deleuze’s univocist ontology in
Difference and repetition

Lucas Agustín Pérez Picasso

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

luc_picasso@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9438-4268



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-

ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rdf.v56i157.246

Revista de Filosofía · año 56 · núm. 157 · julio-diciembre 2024 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 214-245

Resumen

El texto aquí presentado tiene el propósito de poner en diálogo la filosofía de Friedrich Schelling, específicamente las tres versiones de *Las edades del mundo* (1811, 1813, 1815), con el trabajo de Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición* (1968) alrededor de los conceptos de *disyunción* y *Diferencia*. Su tarea escala en una doble evaluación complementaria. En principio, pone en conexión el concepto de *síntesis disyuntiva* de Deleuze con la *doctrina de las potencias* de Schelling. Posteriormente, a partir de entender la propia disyunción schellingniana, veremos cómo actuaría de manera implicatoria sobre las formulaciones de la *ontología univocista* del propio Deleuze; tensando conceptos como el de *eterno retorno* e *intensidad*, en la comparación entre los dos textos escogidos.

PALABRAS CLAVE: univocidad, disyunción, eterno retorno, intensidad, potencia.

Abstract

The text presented has the purpose of putting Friedrich Schelling's philosophy in dialogue, specifically, in the three versions of *Ages of the World* (1811-1813-1815) with the work of Gilles Deleuze: *Difference and Repetition* (1968) around of the concepts of "disjunction" and "Difference". Our own work advance into a double complementary evaluation. On one hand, the text connects Deleuze's concept of "disjunctive synthesis" with Schelling's "doctrine of potencies". Subsequently, since understanding Schellingnian disjunction, it explores how it would act on the "univocist ontology" of Deleuze; fundamentally, tensing Deleuze's concepts of "eternal return" and "intensity" to argue a comparison between the two chosen texts.

KEYWORDS: univocality, disjunction, eternal return, intensity, potency.

Recepción 12-10-2023 / Aceptación 19-02-2024

doi: 10.48102/rdf.v56i157.246

Revista de Filosofía · año 56 · núm. 157 · julio-diciembre 2024 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 214-245

* Licenciatura en Filosofía (UBA - FFYL), docente en Filosofía, diplomado en "Filosofía y Psicoanálisis" por la Universidad de Ciencias empresariales y sociales (UCES) y titulado en "Introduction to philosophy" por la Universidad de Edimburgo. Especializado en la materia de "Filosofía de la historia" y "Tropología", perteneciente al grupo interdisciplinario de investigación "Metahistórias" (UBA).

Introducción: Deleuze lector de Schelling

Desde el dossier tan amplio de autores que Deleuze maneja y en su particular modo de hacerlos hablar, siempre resulta difícil encomendarse a formular una “estructura rígida” desde donde partir para elaborar una óptica acorde a una propuesta interpretativa de los modos en que Deleuze entabla conversaciones con sus fuentes. En su pensamiento encajan autores que —aunque nombrados al pasar—, como “rescoldos”, otorgan temperatura y enriquecen; o, mejor, “fulguran” desde un pensamiento magmático que no es permeable a solidificarse en su totalidad. Schelling, podemos decir, es uno de ellos.

Específicamente en *Diferencia y repetición* (1968), Schelling (si se me permite ser categórico) es un autor “discrecional”, nombrado alrededor de ocho veces y, en algún caso, es tan sólo un mero suspiro entre tanta tormenta de palabras.¹ Pese a ello, la filosofía schellingniana resulta un relámpago que destella en varios pasajes vertebrales de la obra: desde los

¹ Schelling aparece mencionado explícitamente ocho veces en *Diferencia y repetición*. Tres de ellas en el capítulo “Síntesis ideal de la diferencia”, en particular cuando se habla sobre —y a favor de— la teoría de las potencias schellingnianas aludida en la crítica hegeliana sobre su panteísmo. También, seguido a ello, en el procedimiento de la “vice-dicción” en donde se aduce estratégicamente que “Schelling era leibniziano”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 289.

Por otro lado, aparece nombrado en el capítulo “Síntesis asimétrica de lo sensible”. Aquí se profundiza la propuesta de Deleuze sobre el *spatium* o las *síntesis espaciales puras*, en las cuales se menciona —en la misma página donde éstas se elaboran— la noción de *Ungrund*, para así partir y posteriormente trabajar los “tres caracteres de la intensidad”. Este momento —debemos advertir— es donde resuena más profundamente el sistema schellingniano. A su vez, otro momento es la “Conclusión”, en ella se menciona otras dos veces, retomando las cuestiones que hemos nombrado, aunque más sintéticamente.

Por último, las últimas apariciones de Schelling se dan en comentarios al pasar en notas al pie. En la número 13 de “La imagen del pensamiento” en la que se toca la cuestión del “mal” en relación a la cita de Flaubert. Y, luego, en la número 7 de la “Síntesis ideal de la diferencia”, en relación a la confrontación de Francis Warrain y la filosofía de Schelling.

conceptos de *sans-fond* hasta el *por-venir* de la tercera síntesis del tiempo, son ejemplos de cómo Schelling susurra al oído de Deleuze.

Ahora bien, la relación que tuvo Deleuze con el idealismo alemán es repasada evaluativamente por él mismo en obras posteriores a *Diferencia y repetición*, en las cuales supo nombrar la influencia del idealismo sobre sus ideas y conceptos.² En el caso particular de Schelling, lo muestra articulado a su propuesta como el pensador privilegiado de las “potencias”.³ Por otro lado, interlocutores de Deleuze han expuesto varias y fructuosas lecturas que ponen en comunicación cuestiones particulares del idealismo en su filosofía. Por ejemplo, el trabajo de Jean-Christophe Goddard en *Mysticisme et folie: essai sur la simplicité*, el cual aproxima el pensamiento de Deleuze al de Fichte, a partir de la cuestión sobre la “imagen y la simplicidad”, donde encara las complejas estimaciones que hacen a la crítica de la “representación” en Deleuze. A su vez, podemos nombrar un trabajo fundamental para desbrozar caminos entre las filosofías de Deleuze y Schelling, como es el de Alberto Toscano en “Philosophy and the Experience of Construction” (2004) que describe, desde G. Simondon, su relación con Schelling a partir de la “construcción general del sistema” y el *Ungrund* schellingiano. También, *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time* de Jason Wirth, entre tantos otros trabajos que han expuesto con creces la íntima y crítica relación de la ontología deleuziana con Schelling.

² Cfr. Gonzalo Santaya, “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze, lector de Schelling, lectores de Spinoza”, *Areté: Revista de filosofía*, vol. 33, núm. 21 (2021): 123-124; Amanda Núñez García, “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze”, *Logos: Anales del seminario de metafísica* 45 (2012): 146-147.

³ “En *¿Qué es la filosofía?*—escrito en 1991 junto a Félix Guattari— la siguiente reflexión: ‘los conceptos son y permanecen firmados: sustancia de Aristóteles, cogito de Descartes, mónada de Leibniz, condición de Kant, potencia de Schelling, duración de Bergson...’”. Santaya. “La potencia como medio”, 124.

Por otro lado, en nuestra lengua un cabal y reciente trabajo que vale la pena nombrar, probablemente entre los más completos que encontramos sobre la relación entre Schelling y Deleuze en la actualidad hispanoparlante, es: “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia” de Gonzalo Santaya. En él se explica reconstructiva y acabadamente, no solamente la relación entre la ontología deleuziana y “la teoría de las potencias” de Schelling usando las tres obras schellingnianas influyentes para Deleuze: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), *Las lecciones privadas de Stuttgart* (1810) y; *Las edades del mundo* (1815) sino que avanza también su lectura hacia la comprensión de la abstrusa cuestión de la individuación en Deleuze. Santaya nos muestra muy bien la inclinación deleuziana hacia el idealismo de Schelling, en contraposición con las críticas de Hegel, y de qué manera Deleuze vio en Schelling a aquel pensador privilegiado de las *potencias* para argumentar su propia noción de potencia. Reapropiación importante del término para abordar las cuestiones que presenta un concepto de Diferencia *domesticado* por el de *identidad*.

Teniendo en cuenta la magnitud y completitud de estos abordajes —sobre todo alrededor de las potencias de Schelling—, nuestro trabajo, lejos de ofrecer “nuevamente” una versión acabada de la influencia schellingniana en la totalidad del corpus deleuziano, se permite contextualizar un texto complejo de abordar —en el cual se ve un examen riguroso del concepto de Diferencia— y ofrecer interpretativamente, desde la obra capital de Schelling, una lectura comparativa de aquellas conexiones, en especial, a partir de los conceptos de *síntesis disyuntiva* y *eterno retorno* de Deleuze y, con su mirada, una *disyunción* en el Absoluto schellingniano; desde los cuales se ve interpelada, en términos deleuzianos, la ontología univocista relevante en esencia para *Diferencia y repetición*. Con motivo de agregar bloques sólidos a la estructura conceptual de investigaciones sobre esta relación tan particular, este escrito pretende profundizar su abordaje desde la temática escogida. Tomamos la “oportunidad” que nos

cede siempre Deleuze para explorar su pensamiento y, de este modo, re-apropiarnos desde nuestra voz de la cadencia de la filosofía de Schelling dentro de *Diferencia y repetición*; un análisis que de antemano se presume fructuoso en su relación y valor, ofrecido por Deleuze al autor de *Las edades del mundo*. De esta manera, nuestro trabajo escala en una doble evaluación complementaria: en principio, pone en conexión el concepto de síntesis disyuntiva de Deleuze con la filosofía de Schelling y, a partir de entender la propia disyunción schellingiana, cómo ésta actuaría sobre las formulaciones de la *ontología univocista* de propio Deleuze, culminando así en la hipótesis relacional entre los dos textos escogidos.

I. Deleuze: univocidad, sistema y síntesis disyuntiva

a. En torno al Sistema y la Diferencia, una aproximación a la disyunción

Hasta lo “heteróclito” posee su sistematicidad si de lo que hablamos es de filosofía en *Diferencia y repetición*. El pensamiento de Deleuze —un pensamiento filosófico que se aleja de su “imagen dogmática” tradicional— puede enmarcarse, diferente a lo epidérmico de la imagen y la representación, en la *profundidad* de la Diferencia y del devenir, expuestos a partir de un sistema de la *multiplicidad*.⁴ La sistematicidad del pensamiento deleuziano no se cristaliza en *imágenes del pensamiento*, sino que se despliega “agujereada” y “fluidamente”, se multiplica desde la presunta univocidad, la inmanencia y el continuo espacio intensivo. Es un pensamiento que admite contradicciones sin disolverlas en un fundamento,

⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 184.

deja que su suelo se desplace, se mueva, desestabiliza lo idéntico, la semejanza, la analogía y la permanencia de los “momentos felices”.⁵ Postular un sistema en la filosofía presentada en *Diferencia y repetición* confiere, entonces, alejarnos de una concepción tradicional del sistema. De lo que se trata, propiamente, es de ironizar el sistema, o bien, entender cómo aplica en Deleuze esta *ironía*, a partir de una forma de inversión. Inversión que funge en una ontología de “ascenso y descenso” y de “bordes”, que admiten exterioridades y particularidades in-dominables y nómadas, o bien, generen aperturas, que adquieran y estén dispuestos a aceptar la novedad y con ello la Diferencia.

Cuando hablamos de Diferencia en *Diferencia y repetición*, apelamos en específico a las *ideas* que admiten “aplicaciones” en lo múltiple,⁶ es decir, aquellas singularidades que no se abstraen de su condición espacio-temporal, no tienen límites fijos y, sin estar bajo una ley, son opuestas a las categorías del pensamiento. Lo que podríamos llamar una “ontología deleuziana” abarca aquellos elementos que constituyen ese sistema, con sus rupturas basadas en la alteridad, en lo nómade y en la Diferencia, alejándose de la “tradicionalidad metafísica” o de una filosofía negativa de la Diferencia.

Si tuviéramos que señalar con el dedo algún elemento de *Diferencia y repetición* que otorgue sentido a la inversión de la ley de la representación o a la necesidad nomádica de su ontología, debería ser la relación conflictiva de Deleuze con el papel de la negación en la Diferencia y que

⁵ Utilizamos la imagen del “momento feliz” como representación de todas las determinaciones que hacen al pensamiento representativo en tanto que —describe Deleuze— los momentos en que la Diferencia se ha mantenido oculta o mediatizada en su relación con el pensamiento. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 63.

⁶ “Pueden entonces cambiar de aplicación, y de estatuto, incluso pueden cambiar de forma y de contenido; sin embargo, conservan algo esencial, en la actitud, en el desplazamiento, en la repartición de un nuevo dominio. Las ideas siempre sirven, puesto que siempre han servido, pero bajo los modos actuales más diferentes”. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 241-242.

tiene en la contradicción de los sistemas “órgicos”, especialmente el de Hegel —del cual no está exceptuado Schelling—, su hecho más problemático.⁷ A Deleuze le molesta la determinación otorgada por la tradición filosófica a las condiciones preindividuales. Es decir, el problema para este tipo de pensamiento es que no supo dar cuenta de que la Diferencia nunca aparece “en sí misma”, sino siempre en extensión, con sus bordes definidos; no se ha sabido separar un concepto intensivo de Diferencia con uno negativo.

Desde esta crítica parte el concepto especial de Diferencia de Deleuze, al tomar la contradicción hegeliana/schellingniana⁸ como uno de los focos de conflicto y reducir a *oposición* la pluralidad indiferente de las diferencias.⁹ Es decir, el nudo está en cómo se piensa el origen de la individuación, cuyo concepto para la tradición está determinado ónticamente de antemano. La concretización en el proceso se da a partir de otra concreción ya definida, se constituye como algo meramente del orden de lo diverso o la diversidad, algo del orden de lo dado. La Diferencia deleuziana no debe ser algo del orden de lo ya constituido, de lo ya individuado,

⁷ En “La diferencia en sí misma”, Deleuze comienza abriendo el camino hacia su propio concepto de Diferencia, para ello muestra cómo los conceptos de *negación* y *determinación* hegelianos no son fructuosos para un examen completo de la multiplicidad y la inmanencia. “[Hegel] hace el movimiento, e incluso el movimiento de lo infinito, pero como lo hace con palabras y representaciones, se trata de un falso movimiento y de ello nada resulta”. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 95.

⁸ Sara Dawn Eimer en *Love, Desire, Individuation* evalúa abarcativamente el concepto de *contradicción* de los idealismos de Hegel y Schelling desde la voz de Deleuze, arguye que, en una primera instancia: “Los modos de cuestionamiento filosófico que caracterizan al idealismo alemán y al deleuzianismo (a falta de un término mejor) proceden de dos conceptos de diferencia aparentemente incompatibles”. Sara Dawn Eimer, *Love, Desire, Individuation: Intersections of Plato, Schelling and Deleuze* (Pensilvania: Universidad Estatal de Pensilvania, 2010), 16-28.

⁹ “Hegel, como Aristóteles, determina la diferencia por la oposición de los extremos o de los contrarios. Pero la oposición permanece abstracta en tanto que no llega hasta lo infinito, y el infinito permanece abstracto cada vez que se lo plantea fuera de las Oposiciones finitas: en este caso, la introducción de lo infinito acarrea la identidad de los contrarios, o hace de lo contrario de lo Otro un contrario de Sí”. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 84.

sino la fuente de lo dado como lo diverso, lo preindividual y la inmanentia. Deleuze dice metafóricamente que “el mundo ‘se hace’ mientras Dios calcula”,¹⁰ muestra que la *inexactitud*, lo intensivo, hace su juego como agente continuo, donde la diferencia negativa de Hegel vendría a ser un producto meramente derivado.

De esta manera, la Diferencia de Deleuze se exhibe como una dificultad consecuente con el sistema schellingniano, entendiendo la *contradicción* como modo de relación entre sus elementos, subsumiendo al Absoluto a un trabajo *autopoietico* que tiene su sede en una negatividad, podríamos decir, en términos de Deleuze, *predeterminada* y *diversificada*. Por otro lado, de acuerdo a autores como Toscano y Núñez García, las nociones de diferencia, tanto de Schelling como de Deleuze, no son asimilables, porque el primero presupone un sistema cerrado y el otro, en oposición a Schelling, uno abierto: “La construcción en Schelling no tiene exterior. Se construye a ella misma en el interior del Absoluto, y garantiza esta operación por una inmanentia a la posterior unidad orgánica”.¹¹ “Existe una gran diferencia entre el sistema Idealista y Absoluto que defiende Schelling y el sistema abierto de Deleuze”.¹²

Sin embargo, allí donde parece presentarse un pensamiento deleuziano que atenta contra el sistema schellingniano, Deleuze muestra que su ontología se mueve dentro de la *ilimitabilidad*, una condición necesaria para la *inclusividad*, indisoluble en opuestos y la reciprocidad asimétrica de lo potencial: “[Hegel] le reprochaba a Schelling el rodearse de una noche indiferente donde todas las vacas son negras. Pero cuando, en el cansancio y la angustia de nuestro pensamiento sin imagen, murmuramos

¹⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 333.

¹¹ Alberto Toscano, “Philosophy and the Experience of Construction”, en *The New Schelling*, ed. Judith Norman y Alistair Welchman (Londres: Continuum, 2004), 124.

¹² Amanda Núñez García, *La ontología de Gilles Deleuze: De la política a la estética* (Madrid: UNED, 2009), 203.

‘ah, las vacas’, ‘ellos exageran’, etc., ¡qué presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas! ¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas si se lo haga!”.¹³

En este pasaje, Deleuze pone en relevancia un paso en la evolución del pensamiento de Schelling, que se da propiamente en las *Las edades del mundo*, de un sistema estático hacia uno más dinámico. El tratamiento de la identidad de un Absoluto que *deviene*, que, como ha señalado Sara Dawn Eimer, imprime una “hermenéutica mixta”¹⁴ de la Diferencia, en donde se ven involucrados inclusivamente conceptos dispares como los de *intensidad* y *negación*. Ésta es la piedra de toque para comprender la *síntesis disyuntiva* en Schelling, en tanto que el mismo ser y sus potencias se “expanden y se contraen” en un devenir infinito, sin reducirse a una mismidad insuperable, cuestión que revisaremos más adelante en Schelling. Pero, antes de ello, es preciso avanzar hacia la ontología univocista de Deleuze para comprender un poco más su propuesta acerca de la Diferencia.

b. La univocidad del ser y la síntesis disyuntiva

La univocidad es una de las problemáticas centrales del texto y en la propia filosofía deleuziana. En *Diferencia y repetición*, luego de afirmar que “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el ser es unívoco”¹⁵ y, en relación a ello, una primera aproximación al análisis de la filosofía de Duns Escoto (desde la cual se comienza a desentrañar la conflictividad fundamental resultante entre univocidad y analogía), percibimos la importancia del análisis alrededor de los conceptos de analogía y univocidad. En efecto,

¹³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 409.

¹⁴ Eimer, *Love, Desire, Individuation*, 28.

¹⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 72.

el primer nudo desatado por Deleuze en la relación entre univocidad y analogía se trata de deslindar el modo de *comprensión* de la univocidad respecto al de esta última. Es decir, la analogía como aquella que “comprende la Diferencia” y, por lo tanto, lo que respecta al *ser* por un lado y los *entes* por el otro.

En la analogía del ser, las diferencias genéricas y las diferencias específicas no se mediatizan en general de la misma manera con respecto a las diferencias individuales, ni, en la univocidad, el ser unívoco se dice inmediatamente de igual manera de las diferencias individuantes [...]. Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) son, a la inversa, el ser unívoco es bien común, en la medida en que las diferencias (individuantes) no son y no tienen que ser.¹⁶

El pensamiento analógico, entonces, postulará esta distinción entre los entes y el ser, y a este último como fundamento de los primeros. En esta distinción resulta un compromiso: el de la *diferencia* al *dualismo*, a la distinción entre la causa y el efecto, entre *lo uno* y *lo múltiple*, lo que sólo puede ser pensado por *analogía* y lo causado como *devenir*, o bien *Dios* como terreno del ser y sus *atributos* como jerarquías.

Para Deleuze, el ser es recibido desde esta perspectiva con cualidades ónticas, lo cual resulta problemático. Sus características están determinadas finitamente o en la conciencia por la jerarquización ontológica surgida de ella o, propiamente, de la ontología concebida desde lo análogo. De esta manera, como veníamos aludiendo desde un principio, lo que establece la analogía es un sistema de categorías cerrado o limitado, que excluye la diferencia en pos de lo *mismo*. Para Deleuze la univocidad, lo esencial de ella,

¹⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 76.

no es, por ejemplo, que a modo aristotélico el ser sea dicho en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido *de* todas sus diferencias individuantes o “modalidades intrínsecas”. Lo que se elabora en esta afirmación es específicamente el concepto de *disyunción*.

El uso del concepto de disyunción de Deleuze aplicado en *Diferencia y repetición* tiene que ver con la nueva figura del concepto de “límite”¹⁷ que imprime el pensamiento no-representativo. En la medida en que Deleuze tiene en mente ese alejamiento de la Diferencia contra toda pretensión de identidad, cuya lógica arrastra aquel movimiento que enmarcábamos en la Diferencia; aquel que, al diferenciarse, se constituye en la repetición de sí mismo, sucede una destilación de la repetición como lo idéntico. Se genera así una nueva figura del concepto de *límite*, que puede ser potencial o dinámica, y que Deleuze describe como la capacidad de un ente de *saltar* sus respectivos límites. En ese sentido es aquello a partir de lo cual los entes desarrollan su potencia en el seno del ser unívoco, en forma de *síntesis*. Lo que sucede con la univocidad del ser es que, por más que sus predicados se subsumen a un sentido único, la diferencia permanece en tanto que las modalidades, sus intensidades, o sus mismas predicaciones, no son idénticas entre ellas. “Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a diferencias individuantes, pero estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser, así como el blanco se refiere a intensidades diversas, pero sigue siendo esencialmente el mismo blanco”.¹⁸

Entonces, que haya disyunción o una *síntesis disyuntiva* en la univocidad implica que, contrario —como ya hemos mencionado— a una

¹⁷ Se intenta reflejar aquellos “límites móviles” que representa Deleuze de la explicación del concepto nomádico. “En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos”. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 73.

¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 72.

jerarquización ontológica, lo que tengamos sea lo que Deleuze llama *distribución*. Antes exponíamos que lo nómade se diferenciaba de lo categorial; ahora, esto se entiende por aquellos modos de distribución que estos dos tipos de pensamiento imparten. La distribución categorial o analógica es un repartir lo que anteriormente —en la representación— se ha distribuido, lo que ya ha sido *fijado y proporcionalizado* de antemano. De ello se extraen aquellas propiedades del pensamiento representativo, que son *territorios fijos* en donde se mueve la representación y no puede extraerse de ello. Por otro lado, en la “distribución nomádica”,¹⁹ la repartición es sin fijaciones previas a categorías estáticas y determinadas. Lo que distribuye es, para decirlo de alguna manera, “a sí misma”. Esto último significa que la distribución, en tanto que es nomádica, *es* en un espacio sin límites fijos, aspira a ocupar un territorio que se fija a sí misma, justamente por no estar determinada con anterioridad. En suma, las distribuciones nómadas se reparten por un espacio abierto, indefinido y sin leyes fijadas *a priori*.

Para Deleuze, que haya distribución depende de que los límites se hayan difuminado, se hayan esparcido o transformado desde su alejamiento de la representación. Entonces, la univocidad permeable a la multiplicidad, a lo diferente, no es equiparable a la representación. Que la univocidad sea un espacio abierto y que su distribución sea nómada postula que se “transforme el concepto de límite” o lo que Deleuze denomina una *anarquía coronada*, en suma, que no haya jerarquía sino saltos.

El concepto de *salto* es muy llamativo en lo que respecta a la posición que adquiere la univocidad en Deleuze. Que el salto se oponga a la jerarquía ontológica significa que las potencias, los grados del ser, no sean considerados de forma absoluta en el espacio trascendental, es decir, en una jerarquía ontológica; sino que lo que opera allí es lo ilimitado. En

¹⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 337.

definitiva, no hay cualidades del ser con mayor dignidad representativa que otras.

El ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediarios, ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual. Pero todas se encuentran en una proximidad absoluta [...], ninguna participa más o menos en el ser, o lo recibe por analogía. La univocidad del ser significa, pues, también, la igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada.²⁰

Lo que se distribuye es, entonces, los seres a partir de su potencia, según su intensidad. En esta distribución, cada una de las singularidades está a la misma distancia ontológica del ser, en tanto que unívoco, y que es en donde se distribuyen propiamente. Las distintas singularidades están, como hemos anticipado, de modos distintos, o bien, en grados disímiles potencial o intensamente en este único ser en donde son distribuidas.

Ahora, teniendo presente este concepto de distribución alrededor de la forma en que pensamos lo potencial, nos dirigimos a revisar la filosofía de Schelling para argumentar acerca del concepto de disyunción en *Las edades del mundo*.

2. Schelling y la disyunción del absoluto

En esta sección revisaremos algunas consideraciones de la filosofía de Schelling que habíamos presentado en el primer apartado, desde la relevancia de lo *dinámico* y lo *ilimitado* en el sistema de *Las edades del mundo* para, con ello, comprender la disyunción de las potencias de Schelling.

²⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 74-75.

Las edades del mundo (1811-1813-1815) de Schelling se presenta a sí mismo como el desarrollo de “una breve historia del universo”,²¹ o bien, de lo absoluto desarrollado en épocas. Estas épocas deben ser entendidas desde el marco de lo absoluto, en tanto que ellas son *idénticas* o *identidad del sí mismo*; es decir, como épocas de Dios, de la razón, de la humanidad. Tal como las presenta Xavier Tilliette en *Schelling. Une philosophie en devenir*, las épocas son las fases históricas que comprometen la metafísica de su “filosofía de la identidad” [*Identitätsphilosophie*], debiendo entenderse como traslaciones en miras a la realización del Absoluto en sus diferentes fases históricas y, por las cuales, se comprende al ser en su continua dinámica de abstracción y concretización de la unidad.²² La postulación de fases confiere, en principio, una relación *in actu continuo* de series de potencias desde una naturaleza iniciante, esto es, lo que Schelling llama “ser primigenio” [*Urwesen*] o “lo mismo = x” que actúa como *terminus a quo* de un movimiento que es en sí mismo “negación de movimiento” y, en el cual, el devenir de las fases se desenvuelve como “la superación de esta negación”. De esta manera, Schelling erradica lo inactivo de su sistema, pero con una serie de consideraciones. “De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea éste: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos (la potencia eternamente negadora y la potencia eternamente afirmadora) y la unidad de ambos conforman el ser primigenio único e indivisible”²³

Para comprender sus palabras debemos hacer una pequeña remisión a uno de los textos previos a *Las edades: Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). En este libro se formula un concepto muy importante para esta etapa “intermedia” de la filosofía schellingniana:

²¹ Friedrich Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Gredos, 2012), 477.

²² Xavier Tilliette, *Schelling: une philosophie en devenir, vol. I: Le Système vivant* (París: Vrin, 1992), 233.

²³ Schelling, *Las edades del mundo*, 486.

el de *Ungrund*. El *Ungrund* es lo que precede —*a grosso modo*— a lo real y lo ideal, es el origen primigenio de todo lo manifestado [*offenbaren*]. Schelling, en ocasiones, nombra al *Ungrund* como un *deus absconditus* o “principio oscuro”, aquello que precede a todo lo creado y, en suma, inaccesible. En términos metódicos, el *Ungrund* es un punto de solvencia a las críticas de su época, en especial la de Hegel, que comunica la teoría de la identidad [*Identitätslehre*] con la filosofía de la naturaleza [*Naturphilosophie*]. Esta solvencia, en términos generales, es la respuesta a la problemática del vaso comunicante entre lo infinito y lo finito.

Cada uno de los seres nacidos en la naturaleza [...] tiene en sí un doble principio, que, sin embargo, en el fondo es uno solo considerado desde dos lados posibles. El primer principio es aquel en virtud de ellos (los seres) [...] son en el mero fundamento; más como se encuentra una unidad originaria entre lo que es en el fundamento y lo que está preformado en el entendimiento, y el proceso de creación sólo sale a la luz por una interior transmutación o transfiguración del principio originante oscuro [...], entonces es, precisamente, el principio oscuro por su naturaleza, aquel que al propio tiempo se transfigura en luz (entendimiento), y ambos son uno, bien que sólo en grado determinado, en todo ente natural.²⁴

Desde aquí podemos abordar una cuestión que será central para nuestra argumentación: la *disyunción* en el sistema schellingniano. Que la postulación de un Absoluto, entendido como una afirmación o afirmante inmediatamente existente, idéntico a sí mismo y completo en relación con lo afirmado como lo real por el joven Schelling, mute desde los primeros tratados hacia un Absoluto que ha de devenir en una serie de fases o grados, evidencia que algo completo no puede ser la génesis de una totalidad

²⁴ Friedrich Schelling, *La esencia de la libertad humana* (Madrid: Gredos, 2012), 255.

en el *por-venir*. Schelling alega que el Absoluto se *suprime*, su constitución no es *límpida* [*Lauterkeit*], si ya desde sus inicios se muestra como un todo completo. Ésta es una de las tesis principales de las tres ediciones de *Las edades del mundo*, a la que llega a través del tratamiento de la diferencia en lo Absoluto. Ahora bien, revisemos este tratamiento.

Schelling, de manera exhaustivamente abstracta, expone la teoría de las tres potencias, que se corresponden con las tres épocas antes mencionadas.

En la primera potencia (en $A = B$) también había un ente (A); pero aquí esto estaba puesto como no-ente (como paciente, como objeto). Pero en lo generado por ello lo ente está puesto como ente de acuerdo con el presupuesto. En este sentido, se le puede llamar lo ente de la segunda potencia (siendo aquello en lo que ahora desaparece lo negador, B) lo designamos como A_2 ; y ya así quedaría claro que, si aquel no originario es el comienzo y lo primero, el ser contrapuesto a él es lo segundo y siguiente [...]. Tras lo anterior queda claro que esto no puede ser lo primero ni lo segundo, sino sólo lo tercero, y que sólo puede comportar como ente de la tercera potencia = A_3 .²⁵

Lo particular de esta tesis es que hay disyunción en el Absoluto, específicamente, en tanto que estas tres potencias son precedentes a lo que Schelling llama ente. Como entendíamos en Deleuze, la disyunción se muestra en aquellas divergencias, en aquella *membrana*, que se apropiaba de una identidad a partir de la Diferencia.²⁶ Es decir, en Schelling aparecen como *apertura* a la infinitud, a lo ilimitado en un tender a ser o, en términos de Deleuze, se determinan *por* su Diferencia ($A = B$).

²⁵ Schelling, *Las edades del mundo*, 494-495.

²⁶ Deleuze utiliza la imagen de *membra disjuncta* para describir que estas divergencias no se excluyen entre sí, sino que, como una membrana, se mantienen indisolubles en su indiferencia; pero, en realidad, son aquellos “espacios vacíos” que dejan sus intersecciones y en los que se alojan las cosas más

Por otro lado, también se ve explanado que, a través de la relación entre aquellas tres potencias, se expresan las fases de la exposición del mundo en el tiempo. Esta extra-temporalidad primigenia de las potencias se corresponde, como habíamos presentado, con su propia inmanencia. Como ha señalado Deleuze, estas limitaciones son inclusivas o disyuntivas, permanecen, en el caso de Schelling, en la eternidad de las potencias, o bien, el verdadero concepto de límite de la Diferencia no está arrojado a la existencia en Schelling. Esta interiorización de la disyunción separa, podríamos decir, “su tiempo del tiempo”.²⁷ El elemento central que ahora nos interesa a nosotros es la dinámica “eterna” diferenciante que se da en la primera potencia.

La primera potencia es negativa, efectivamente, es la contracción del absoluto hacia sí mismo. En esta primera potencia, el absoluto es un eterno no, una eterna retirada [*Zurückziehung*] hacia él mismo [*Derselbe*]. Que Schelling refiera a “lo mismo” en esta retirada, entiende al absoluto —en tanto supremacía del ser-en-sí— como la negación eterna precedente a todo lo ente. En cuanto a la segunda, será positiva y, como tal, se diferencia de la primera ya expuesta. Esta potencia es lo absoluto considerado como un sí eterno desde su acto de expansión eterna. Con este segundo principio se explicita la diferenciación en la naturaleza divina. Esta diferencia expresa la manifestación de la naturaleza eterna en el ente a partir de un acto de *des-division*. Pero, en cuanto a las potencias, lo que se introduce específicamente en la segunda es la división [*Scheidung*],

diversas, los que los mantienen diferenciados como tal. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Buenos Aires: Paidós, 2013), 125.

²⁷ Hay un movimiento de distinción, pero también de indiscernibilidad, dentro de las potencias schellingianas producido en su inmanencia, algo, en términos de Deleuze, del orden del acontecimiento: en su dinámica *disyuntiva*, en la cual: “se sabe que la noción de límite ha perdido su carácter foronómico y ya no envuelve sino consideraciones estáticas; que la variabilidad ya ha dejado de representar un pasaje progresivo a través de todos los valores de un intervalo, para significar únicamente la asunción disyuntiva de un valor en ese intervalo”. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 269.

y con ello la necesidad de distinguir a cada potencia según su propia naturaleza [*besondere Natur*]. Por último, la tercera es esencialmente la unidad de las tres. Que esta última sea potencia y condición de posibilidad de la unidad de ella misma con las otras dos refiere a la identidad que tiene consigo mismo el Absoluto.

De esta manera, la unidad que expresamos al comienzo, con ayuda de Tilliette, tiende a ser lo mismo en la unidad de los dos contrapuestos, es decir, de la potencia eternamente negadora y la potencia eternamente afirmadora; y la unidad de ambas que conforman el Absoluto. Esta teoría pone de manifiesto el “impulso primigenio a ser” [*Urdrang zu Seyn*]. Antes de la génesis de la naturaleza, de su manifestación en el ente, el origen es propiamente la primera potencia como fuerza negadora inherente, un comienzo negativo que contiene su propia afirmación en su comienzo o, en términos deleuzianos, se ofrece *inclusivamente* desde su fuerza determinante como absolutamente diferente.

Ahora bien, este análisis del *Urdrang zu Seyn* merece algunas especificaciones. Como habíamos visto, para determinar lo múltiple de lo idéntico, nos dirigimos a los primeros esbozos de la filosofía de Schelling. En ésta, el principio era lo absoluto, en tanto unidad entre lo real y lo ideal. Al Absoluto lo distinguíamos como ideal —o no-real como negación de éste— y, como tal, permanecía siempre idéntico a sí mismo.²⁸ Por otro lado, en tanto que real, se manifestaba como no-identidad con respecto a lo general (luz o saber) y lo particular (materia o acción). Ahora, en el propio argumento de *Las edades del mundo*, nos encontramos con que el ser primigenio [*Urwesen*] actuaba como primera potencia o principio auténtico.²⁹ Schelling describía a este último como “separado de toda contrariedad”, en la cual todos los contrarios se disuelven. Por lo tanto, los dos principios —ideal y real, luz y oscuridad, saber y acción— en tanto

²⁸ Schelling, *La esencia de la libertad humana*, 114.

²⁹ Schelling, *Las edades del mundo*, 486.

que contrarios, no se podían explicitar desde el *Urwesen*, sin embargo, pueden hacerlo —como no-contrarios— en la “disyunción”.

Éste es el valor del principio de disyunción schellingniano, ya que la relación indiferenciada en cuanto a los dos contrarios preexistentes es la *des-division*. “El ser también tiene que ser. No hay un mero ser en el que no hubiera nada ente (no hay A sin B). Lo no-ente no es algo (objetivamente) ente frente a otro, pero si es algo (subjetivamente) ente en sí. Sólo frente a lo perfectamente ente es no-ente; pero referido a sí mismo es algo ente”.³⁰ La indiferencia, de la cual nada se expresa como identidad, tiene como principio el no-fundamento. Desde este sentido, la unidad de la esencia, que es el acoplamiento entre el fundamento [*Grund*] y lo ente o existente [*Vorhanden*], sólo puede ser el Absoluto, considerado como no-fundamento [*Urgrund*].

Schelling alega que hay una contradicción interna en la relación entre estas tres potencias. Por otro lado, nos demuestra un elemento dinámico en lo que respecta a la manifestación de las tres potencias. Nuestro autor describe este movimiento como un “tender a ser” [*treiben*]. Desde este argumento se desprende —en tanto diferenciadas en este tender hacia al ser— una dinámica de expansión y contracción, es decir, mientras que una se manifiesta en lo ente, las otras se contraen, se mantienen ocultas como no-ente, sin embargo, sin perder su unidad. Al entender esta dinámica inclusiva de expansión y contracción como manifestación de la disyunción schellingniana, podemos volver nuevamente al análisis de Deleuze.

³⁰ Schelling, *Las edades del mundo*, 490.

3. Schelling y Deleuze, la disyunción como envoltura y desenvoltura

a. Expansión y contracción ontológica

Hablábamos *grosso modo* de la univocidad en Deleuze, ahora podemos retomar su tesis principal. Para él, el ser es el mismo en todos sus sentidos y respecto a todos sus modos, pero en aquellos modos no hay mismidad entre sí. Es decir, que el ser se diga de la misma manera de todos sus modos, o bien, en un mismo sentido y que los modos que se expresen de aquel sean distintos entre sí, alega que su univocidad se diga de la Diferencia.

Hay como una “abertura”, una dilatación, un “pliegue” ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro. En esta relación, el ser es la Diferencia misma. El ser es también no-ser, pero el no-ser no es el ser de lo negativo, es el ser de lo problemático, el ser del problema y la pregunta.³¹

El problema pertenece al orden del acontecimiento. No sólo porque los casos de solución surjan como acontecimientos reales, sino porque las mismas condiciones del problema implican acontecimientos, secciones, ablaciones, adjunciones.³²

Mientras que en la analogía “el ser se dice de muchas maneras” y lo análogo que hay en éste se predique de todos los particulares empíricos, lo que resulta del ser como analogía es la individuación en términos formales, o bien, de un modo representativo. Por el contrario, en lo unívoco del ser,

³¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 112.

³² Deleuze, *Diferencia y repetición*, 286.

lo que hay es propiamente un campo de individuación *trascendental*³³ en donde los individuos se particularizan en cuanto son particulares en sí mismos y *acontecen*. Esto sólo se puede entender si concebimos al ser —en tanto unívoco— como Diferencia.

En tanto que Diferencia, el ser postula en la univocidad que los individuos no son totalizados o subsumidos a lo mismo, sino que hay una *disyunción* entre los individuos y el ser; es decir, el ser los reúne, pero no los totaliza, cada uno sigue recibiendo sus propias particularidades en tanto diferentes. Es por ello que Deleuze postula al ser como Acontecimiento que, valga la redundancia, acontece sobre el resto de los acontecimientos, es decir, acontece sobre las cosas. O bien, como asevera a partir del análisis del concepto de Acontecimientos de Peguy:

Peguy, en su admirable descripción del acontecimiento, disponía dos líneas, una horizontal, pero otra vertical que retoma en profundidad los puntos relevantes que correspondían a la primera [...]. En el entrecruzamiento de las dos líneas se anudaba lo *temporalmente eterno* —el lazo de la Idea y de lo actual, la mecha explosiva— y se decidía nuestra mayor maestría, nuestra mayor potencia, la que concierne a los problemas mismos.³⁴

³³ “En contraste con la noción habitual de lo trascendental como la red conceptual formal que estructura el rico flujo de datos empíricos, lo ‘trascendental’ deleuziano es infinitamente MÁS RICO que la realidad; es el campo potencial infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza. El término ‘trascendental’ se utiliza aquí en el sentido filosófico estricto de condiciones de posibilidad *a priori* de nuestra experiencia de la realidad constituida. El acoplamiento paradójico de los opuestos (trascendental + empírico) apunta hacia un campo de experiencia más allá (o, más bien, por debajo) de la experiencia de la realidad constituida o percibida. Deleuze define el ámbito del empirismo trascendental como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia pre-reflexiva impersonal, una duración cualitativa de conciencia sin yo [*self*]”. Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-textos, 2006), 20-21.

³⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 286.

El impulso primigenio a ser [*Urdrang zu Seyn*] schellingniano, como señalamos, posee ciertos caracteres de la univocidad como pregunta-problema o acontecimiento, compatibles con la pura negatividad como fuerza diferenciante de la primera potencia de Schelling. Sin embargo, estos dos conceptos no podrían ser comunicados —más allá de sus diferencias con lo óntico—, ya que, desde la categorización establecida, la pura negación de Schelling es absolutamente contracción, mientras que la univocidad del ser de Deleuze, en términos schellingnianos, es *expansiva* o, en sus propios términos, “subterránea”.³⁵

Sin entrar en demasiados reparos en lo referente a las exposiciones de Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche, que es donde se ve el trabajo más sistemático de la univocidad en lo que respecta a la realización del ser como Diferencia, lo que nos interesa de ahora en más es la postura que toma Deleuze frente al eterno retorno nietzscheano, para así dar cuenta de esta distinción con Schelling, pero que, a su vez —paradójicamente—, nos acercará a la convergencia entre ambos autores.

b. La eterna disyunción del retorno

Desde su análisis de los tres filósofos referidos, Deleuze alega que la univocidad del ser —a diferencia de Escoto y Spinoza— se *realiza* en la teoría del eterno retorno de Nietzsche, desde la cual lo idéntico es relegado a un plano secundario respecto a la Diferencia. En el eterno retorno no hay una vuelta de lo mismo, de lo idéntico, sino lo que vuelve, lo que retorna, es aquella unificación de lo diferente. Lo único-idéntico que retorna, en este caso, es propiamente la *repetición*, producida por la Diferencia.

En palabras del análisis de ambos autores, el retorno es disyuntivo, no retorna lo mismo, sino aquello que es siempre diferente, o bien, lo que

³⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 198-200.

deviene o se actualiza en el retorno se expresa como el ser común de todo aquello que se externaliza en su vuelta. En suma, en todos los grados potenciales o intensivos, en tanto que se ha realizado en su retorno, se han externalizado. “Todo lo que es externo, al devenir mismo, se comunica a un Ser igual y común que determina su retorno”.³⁶ En este sentido, lo unívoco del ser es todo lo que *es* como *igual* de todo lo que en principio *es desigual*. Esto quiere decir que ya todo lo desigual, desde la dinámica del eterno retorno, se ha realizado plenamente, o bien, como desigual. En síntesis, todo lo que se ha externalizado se convierte en lo mismo en la univocidad.

La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una *síntesis disyuntiva*, disjuntos y divergentes ellos mismos. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas [...] para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.³⁷

Este movimiento de la Diferencia, distribuye “perplicativamente”, sin jerarquías o anárquicamente. Por ejemplo, las ideas poseen en sí mismas todas las variedades de relaciones diferenciales y todas las distribuciones de puntos singulares. Éstas se hallan perplicadas entre sí porque la síntesis disyuntiva las ha organizado sin la reactividad de la identidad, produce sin la necesidad de dejar de ser diferente. Deleuze nos cede el ejemplo de la idea de color: “[ésta] es como la luz blanca que perplica en

³⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 80.

³⁷ Deleuze, *Lógica del sentido*, 186.

sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos”³⁸.

Lo idéntico toma un segundo lugar a favor de la Diferencia, porque lo que hace el retorno es producir repetición. Siendo más específicos, el eterno retorno es productivo y distributivo en ambas caras, todo lo que retorna vuelve de la misma manera, aunque en su retorno aquello que retorna sea diferente. Efectivamente, la simple identidad que hay en lo diferente que retorna como igual es propiamente el retornar (la repetición), no lo que retorna en él. La univocidad del ser, desde este sentido, debe entenderse como el eterno retorno en tanto que lo que retorna en él es lo diferente; en diferentes grados, en diferentes intensidades o potencias, o bien, en diferentes modos de lo ente.

Hay una *expansión* en términos schellingnianos en tanto que la univocidad del ser deleuziana se *desenvuelve* [*sich entwickeln*] como *equipotencia*. “[Las potencias] son por naturaleza igualmente originarias, igualmente esenciales, cada una tiene el mismo derecho a ser lo ente; ambas se equilibran, y ninguna deja por naturaleza su lugar a la otra”³⁹. Ya que el ser opera en la Diferencia, como hemos expuesto con el análisis del eterno retorno, no de manera analógica sino en un único sentido, todas sus potencias están en un mismo nivel —pero no son idénticas entre sí— y, por ello, la unidad del ser operará expansivamente. Esto es así, según el razonamiento schellingniano, ya que al no haber diferencia o contradicción en el ser, sino en sus potencias, el único movimiento que tiene como desenvolvimiento es el de la expansión. El ser unívoco deleuziano distribuye y produce la diferencia, esa diferencia ha de ser expansiva en tanto que la disyunción se dé entre las potencias, o bien, no hay copertenencia [*Zusammengehörigkeit*] entre ellas; no hay un ser que se diga de distintas maneras, sino sólo un ser

³⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 311.

³⁹ Schelling, *Las edades del mundo*, 484.

que produce la Diferencia en una *agitación continua*. “En esta *agitación continua*, vuelve a suprimirse la diferencia entre lo superior y lo inferior; no hay algo verdaderamente superior, ni algo verdaderamente inferior, pues alternativamente lo uno es superior y lo otro es inferior, sino que se trata de una rueda incesante”.⁴⁰

Esto toma fuerza en tanto que lo que produce el eterno retorno es repetición cuando se externaliza. Si esto es así, y la diferencia y la repetición permanecen en una unidad como la del ser, el ser debe tomar la fuerza de una unidad —si lo que persiste en su unidad es la repetición y, a su vez, es admitida la diferencia— en lo que ha sido envuelto y lo que se desenvuelve; a su vez, que su distribución sea equipotente y no jerarquizada por ser una, y su desenvolvimiento sea siempre expansivo. No hay retirada del ser sino pleno envolvimiento y desenvolvimiento en la contracción del movimiento subterráneo. Revisemos ahora una cita comparativa de este movimiento de envoltura y desenvoltura en ambos autores:

De aquí se desprende por sí mismo que el vínculo en el juicio es lo esencial [...], el vínculo sólo denota la unidad de estas unidades [...] y en el juicio ya está contenido el silogismo, por lo que el concepto sólo es juicio *envuelto*, y el silogismo es el juicio *desplegado*.⁴¹

La profundidad está esencialmente implicada en la percepción de la extensión [...], la profundidad *envuelve* en sí misma las distancias, que se explican a su vez en las magnitudes aparentes y se desarrollan en la extensión [...]. La cualidad percibida supone la intensidad porque expresa solamente un carácter de semejanza para una “serie de intensidades aislables”, en los límites de la cual se constituyen un objeto permanente.⁴²

⁴⁰ Schelling, *Las edades del mundo*, 496.

⁴¹ Schelling, *Las edades del mundo*, 483.

⁴² Deleuze, *Diferencia y repetición*, 345.

En *Diferencia y repetición* la intensidad, el ser y la profundidad, “son lo Mismo, pero lo mismo que se dice de la diferencia”.⁴³ Deleuze explica esta lógica en términos de *alianza*, en tanto que lo que se alía es el ser consigo mismo en la Diferencia, o en su univocidad. Esto lleva a las facultades y, con ello, a los *juicios*, de acuerdo a como hemos dicho succinctamente en un principio sobre cómo se aplica la analogía hacia sus propios límites (ya difusos). De esta manera, junto con Schelling, lo que está *envuelto* en Deleuze es lo no-ente, en tanto que la intensidad *afirma* la Diferencia en sí misma y, lo que se *desenvuelve* es lo ente o el concepto, a partir de las diferentes intensidades que se repiten en el eterno retorno.

En el comienzo de este desenvolvimiento no se despliega una variante en el eterno retorno en la que deba comprenderse, según un antes y un después, el *comienzo*, es decir, la “onto-lógica” no se transforma en una “crono-lógica”, sino que persiste en su intensividad y, claramente, preindividualidad. Es aquí donde la filosofía de Deleuze y la de Schelling parecen converger. Que no haya variaciones en la univocidad del ser de Deleuze, y que sólo lo intenso se muestre diferente cada vez en la distribución, es lo que “nomadiza” sus potencias. Con la teoría de las tres potencias sucede lo mismo, en términos deleuzianos hay distribución o diferencia intensiva en el acto expansivo y contractivo, porque la relación entre las potencias indica un comienzo eterno, que nunca deja de ser comienzo. Que la expansión sea lo positivo —la segunda potencia— en Schelling, demuestra que la Diferencia, en ese eterno recomenzar, es esencial para el acto de unificación de la tercera potencia, ya que, si no fuese así, todo sería mera contradicción en términos hegelianos, mera diferencia negativa.⁴⁴ Hay un elemento unívoco en su ontología, en tan-

⁴³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 346.

⁴⁴ “Si alguien quisiera añadir que es una contradicción que lo mismo sea algo y también lo contrario, primero tendría que explicarse sobre este principio de una manera más determinada [...], a continuación, debería ponderar si no se quiere precisamente eso: que haya contradicción. La con-

to que las potencias no dejan de ser y se manifiestan en la contracción como no-ente.

La intensidad es lo no anulable en la diferencia de cantidad; pero esa diferencia de cantidad se anula en la extensión; siendo la extensión, precisamente, el proceso por el cual la diferencia intensiva es puesta fuera de sí, distribuida de modo de ser conjurada, compensada, igualada, suprimida en la extensión que crea.⁴⁵

Igual que mediante la negación de la separación ésta vuelve a ser puesta, todo lo que sin la negación sería puesto de una manera real o *desenvuelta* ha de ser puesto de una manera *envuelta* mediante la negación.⁴⁶

Ahora bien, mediante ese retorno, en ese eterno recomenzar en Schelling, el ente se sustancializa [*id quod substet*], como una permanencia que es a su vez diferencia, como el tiempo que incesantemente y eternamente recomienza. Este eterno retorno explica la diferencia entre el ser y lo ente o, para ser más específicos, entre lo no-ente y el ente. Si lo trasladamos a la terminología deleuziana, lo que hay en la contracción y en la expansión es repetición de la diferencia hacia la unidad. Se muestra lo diferenciante en cada fase y, con ello, lo ente como diferente en cada instancia del tiempo que se despliega de este ser y tiene instancia última en una disyunción, tanto en Schelling como en Deleuze, entre lo envuelto y lo desenvuelto.

tradicción quedaría suprimida inmediatamente, o más bien la contradicción auténtica, esencial, se transformaría en una contradicción meramente formal y literal si se tomara la unidad de la esencia por una identidad de los contrapuestos mismos.” Schelling, *Las edades del mundo*, 482-483.

⁴⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 349.

⁴⁶ Schelling, *Las edades del mundo*, 572.

Conclusiones

A modo de resumen enumeramos algunas solvencias de nuestro análisis:

1. Desde el comienzo del texto vimos la figura de Schelling desenvolverse como una que toma relevancia alrededor del problema de la contradicción y la negación hegeliana en *Diferencia y repetición*. La Diferencia como negación se interpreta en clave inclusiva o disyuntiva, a partir del análisis de los dos horizontes schellingnianos —fundamento y no-fundamento—, cuyo caudal dinámico admite conexiones inclusivas en la incommensurabilidad de lo intensivo o potencial.

2. A partir del entendimiento de la univocidad del ser como bien común, es decir, que sea dicho en un único y mismo sentido de las diferencias individuantes, se muestran los conceptos de *límite* y *salto* como potencias clave para comprender la disyunción en *Diferencia y repetición*; desde el concepto de *distribución nómada* como forma de síntesis inclusiva, es decir, la forma en que se completa el concepto de ilimitabilidad a partir de la permutabilidad de lo intensivo.

3. La superación schellingniana de la inactividad y la completud iniciante en su sistema, hacia uno del porvenir, son el puntapié inicial desde donde considerar el concepto de disyunción en *Las edades del mundo*. Lo “membranático” de sus potencias entendidas desde la primera proposición $A = B$, como indiferencia de la Diferencia en tanto inclusiva y contractiva o des-dividida. Pero, también, desde su extra-temporalidad como fórmula para su internalización en la inmanencia del ser y una posterior exteriorización afirmante.

4. El ser como acontecimiento en Deleuze muestra que, en la Diferencia, lo que hay es una disyunción entre el ser y el resto de los acontecimientos; es decir, el ser los reúne, pero no los totaliza, cada uno sigue recibiendo sus propias particularidades. La síntesis disyuntiva en Schelling tiene que ver efectivamente con el *Urdrang zu Seyn* en tanto que es inclusividad, no se cierra plenamente sobre lo intensivo, pero tampoco es vaso comunicante, ni conexión, solamente puro distribuir.

5. El eterno retorno viene a explicar cómo la inclusividad o disyunción de la síntesis puede producir Diferencia: hay actualización intensiva en el retorno subterráneo y luego se externaliza a partir del ejemplo la perplicación de la idea, o lo que es lo mismo, se halla envuelta y desenvuelta, permutándose a partir de lo que entendemos acerca de cómo la Diferencia moldea sus figuras disyuntivamente en una expansión y contracción eterna.

6. Finalmente, me gustaría proponer una imagen para entender la *nueva figura de límite* como *síntesis disyuntiva*, por la cual se comprenden las intensividades en esta dinámica de expansión y contracción del eterno retorno deleuziano. Como una guirnalda que eternamente se expande y se contrae, así opera la disyunción. A veces más, otras menos, trastoca sus límites, otras veces lo hace plegándose sobre sí misma, otras desestruirando su posición a la par que sigue su apertura, desterritorializando en proporciones infinitesimales los mismos movimientos que genera, en donde las figuras que dibuja en su interioridad, como los fotogramas de una película, son siempre diferentes sin dejar de ser actuales desde una “nómada y continua agitación” del ser unívoco.

Referencias

- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- _____. *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Eimer, Sara Dawn. *Love, Desire, Individuation: Intersections of Plato, Schelling and Deleuze*. Pensilvania: Universidad Estatal de Pensilvania, 2010.
- Goddard, Jean Claude. *Mysticisme et folie: Essai sur la simplicité*. París: Desclée de Brouwer, 2002.
- Núñez García, Amanda. *La ontología de Gilles Deleuze: De la política a la estética*. Madrid: UNED, 2009.
- _____. “La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze.” *Logos: Anales del seminario de metafísica* 45 (2012): 145-161.
- Santaya, Gonzalo. “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze, lector de Schelling, lectores de Spinoza”. *Areté: Revista de filosofía*, vol. 33, núm. 21 (2021): 119-146.
- Schelling, Friedrich. *La esencia de la libertad humana*. Madrid: Gredos, 2012.
- _____. *Las edades del mundo*. Madrid: Gredos, 2012.
- Tilliette, Xavier. *Schelling: une philosophie en devenir, vol. I: Le Système vivant*. París: Vrin, 1992.
- Toscano, Alberto. “Philosophy and the Experience of Construction.” En *The New Schelling*, editado por Judith Norman y Alistair Welchman, 106-127. Londres: Continuum, 2004.
- Wirth, James. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Time*. Nueva York: University of New York Press, 2003.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos, 2006.