

VARIACIÓN, ÁTOMOS Y DIVISIBILIDAD: DELEUZE Y LA DESONTOLOGIZACIÓN DE LAS COSAS

Gustavo Bustos Gajardo

Psicólogo. Dr. © en Filosofía. Coinvestigador proyecto Fondecyt Regular 1250721 «Fisiologías de lo incommensurable: indagaciones heurísticas en torno al estatuto de la lengua y la materialidad del pensar en W. Hamacher y sus antecedentes filosóficos» (2025-2027)

La historia de la filosofía occidental, mediante lo que endogámicamente ha considerado son sus auténticos fundamentos acerca de la *naturaleza de las cosas*, tiende a dividir, oponer y jerarquizar el pensamiento en dos grandes corrientes¹: de un lado, estarían alineados aquellos filósofos que, sin desmerecer sus variaciones y diferencias intrínsecas, hacen parte de una *historia oficial* ligada en gran medida a Platón y sus posteriores derivas idealistas; del otro, en cambio, estarían aquellos pensadores que, habiendo sobrevivido a las arremetidas represivas orquestadas por los oficiales de la historia, conforman una corriente filosófica subterránea de cuño materialista. Entre los primeros representantes de esta última corriente figuran, entre otros, filósofos de la talla de Empédocles, Leucipo y Demócrito. Posteriormente, como fuera expuesto por Althusser, una serie de otras excelsas y variopintas figuras de la filosofía encontrarán en esta misma tendencia su lugar². Distintos nombres, distintas épocas, distintos modos de entrelazamiento y, sin embargo, todos los que allí se inscriben podrían ser calificados como filósofos de las profundidades, esto, por supuesto, en clara oposición a quienes transhistóricamente imitan «el batir de las alas platónicas».³

En el marco sumamente restringido de esta división filosófica, lo que se pone en juego entre lo alto e inteligible y lo bajo y sensible, tal y como ha sido señalado por pensadores tan diversos como Kant, Nietzsche y Deleuze son dos modos diferentes de orientar y de orientarse en el pensamiento: o bien el comienzo del mundo se explica, con Parménides⁴, a partir de una unidad indivisible e indestructible –principio que puede ser tanto aplicado a la *idea* como a la *materia*⁵ –, o bien, las condiciones de la existencia se basan en lo divisible e incondicionado.⁶ Ahora, si se sigue con atención este esquema en el que la unidad constituye un principio opuesto al ejercicio de la divisibilidad, puede observarse, *sensu stricto*, que tal oposición no produce dos, sino

1 Rafael Estrela, «Jônios e itálicos: antagonismo nos primórdios da filosofia grega». *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa - BA, v.19, n.2, p.311-329, junho, 2019

2 Louis Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002. Entre las figuras mencionadas por Althusser encontramos, entre otros, a Maquiavelo, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Hobbes, Rousseau, Marx, Derrida y Deleuze.

3 Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 153 [Trad. Miguel Morey, *Lógica del sentido*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989, p. 140.

4 Cf. H. Diels, & W. Kranz, *Die fragmente Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Berlin-Charlottenburg: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960,. Se puede cotejar también la versión en español: Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Madrid: Ediciones Istmos, 2007.

5 Las recepciones e interpretaciones del poema parmenídeo, tal como ha sido mostrado por Capizzi, oscilan entre la afirmación y la negación del carácter físico de su pensamiento. Se suelen establecer tres interpretaciones dominantes, una metafísica, una física y otra dualista, sin embargo, en cada caso, la indivisibilidad, en tanto principio, es aplicada de igual modo a las ideas como a la materia. Al respecto: Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides*, Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 107-130.

6 Cf. I. Kant, Capítulo segundo del Libro primero de la *Crítica de la razón pura* [A406/B433 - A704/B732], pp. 411-623. [Trad. M. Caimi, México: FCE, 2009.

tres orientaciones modales del pensamiento: en un mismo extremo de la oposición, pero con una organización inversa de sus respectivas estructuras, se enfrentan sin reconciliación posible el idealismo y el materialismo; en el otro extremo, surge, como lo identificará Deleuze dando un paso con y más allá de Nietzsche, una «re-orientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar» donde «*ya no hay ni profundidad ni altura*»⁷. En esta tercera perspectiva, no se trata, como se verá detalladamente más adelante, en ningún caso de un borramiento de lo inteligible o de lo sensible, sino de un *pliegue* entre ambas dimensiones del pensar. Avanzar, en consecuencia, hacia una destitución de la *Idea* o, a contracorriente, en una disolución de la materia resulta, en función de este pliegue de lo uno en lo otro, completamente inoficioso. La relación entre superficie y profundidad, entre lo alto y lo profundo, entre idea y materia, e incluso, entre lo empírico y lo trascendental no respondería, en cada caso, a criterios de pureza intelectual, sino a mezclas y combinaciones que, en función de los modos de su entrelazamiento, permiten desontologizar la *naturaleza de las cosas*.

Escoger entre una u otra alternativa, como se señaló antes, no tiene ningún sentido. Y no lo tiene, entre otras razones, porque en la oposición y el binarismo tan sólo se puede reconocer aquello que apacigua la inquietud afirmativa del pensar, lo que impide, por consiguiente, la posibilidad de encontrarse con los movimientos imprevisibles y las *desviaciones* de lo infinitamente variable. En el caso tradicional, el orden y la consistencia de las cosas son alcanzados, tanto por el idealismo como por el materialismo, en la medida en que las oposiciones se repiten sin cesar en sus mismas coordenadas, imponiéndose con ello la univocidad del ser. Ni siquiera la síntesis, en su afán por pavimentar los caminos hacia las supuestas aperturas del progreso, logra evadir el carácter finito de las totalizaciones trascendentales. Sin embargo, si se considera que las cosas están sujetas no sólo a su propio devenir, sino al devenir del universo y, por lo tanto, a una «variación continua» de la variación, entonces, el pensamiento, tal y como es vislumbrado por Deleuze, reclama la posibilidad de «que desgarrremos el firmamento y que nos» podamos sumergir entre sus fragmentos, sólo de este modo podremos, a su vez, «trazar un plano sobre el caos».⁸ Apostar, por lo tanto, por esta tercera orientación del pensamiento, que Deleuze entrevé en relación a los estoicos, implica no situarse ni en las alturas platónicas ni en las profundidades presocráticas, sino allí donde ambas estrategias del pensar se entremezclan y se convierten en el límite una de la otra: «frente a la conversión platónica, la subversión presocrática» y frente a esta oposición surge, en efecto, «una nueva operación filosófica»⁹, siendo esta ni más ni menos que la perversión cínico-estoica.¹⁰

7 Gilles Deleuze, op. cit., p. 155 [Trad. op. cit., p. 141]. Cabe destacar que Deleuze, en la *decimoctava serie, de las tres imágenes de filósofos*, establece cada una de las posiciones señaladas a partir de su lectura de Nietzsche, pues allí dice que ha sido aquel quien realizó esta distinción entre filósofos de las alturas y de las profundidades. Y si bien Nietzsche consiguió hallar la profundidad, lo hizo tras conquistar las superficies. Sin embargo, señala Deleuze, Nietzsche se interesa poco por lo que pasó después de Platón en filosofía.

8 Al respecto cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1997, pp. 52, 199 y 203.

9 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 158 [Trad. op. cit., p. 144].

10 Para un análisis nosológico del criterio utilizado por Deleuze para clasificar las tres imágenes del pensamiento señaladas, ver: Valeria Sonna, «De las alturas maníaco-depre-

Habría que precisar, antes de seguir avanzando, que para acceder a esta relación entre conversión y subversión del pensamiento se requiere primero conquistar las superficies, según indica Deleuze leyendo a Nietzsche. Obviamente, el método para lograrlo no puede consistir en una apropiación dialéctica de esta contraposición, sino que su método, sumergido en las corrientes del devenir, tal y como ocurre en el caso de Heráclito, supone examinar el eterno fluir de la naturaleza a partir de la naturaleza misma de las cosas; este sería el único modo de rastrear el entrelazamiento de los elementos fundantes de una realidad compuesta en, por y gracias al movimiento de la *desviación* y la variación. Más allá entonces de esta fantástica recuperación deleuzeana de la variación en filosofía, es necesario, a pesar de la mala fortuna padecida por los escritos de los atomistas en particular, y de *los físicos* [*hoi physikoi*] en general, recuperar y poner en perspectiva los exiguos fragmentos que se conservan de esta orientación del pensamiento para, con ellos, actualizar los planteamientos de esta tendencia en el marco de nuevas interpretaciones crítico deconstructivas.

Es más, por drástica que pueda considerarse la siguiente premisa, su potencia la vuelve ineludible: ninguna *desontologización* de las cosas puede acontecer eludiéndose «la subversión presocrática» del platonismo. Esta desontologización el filósofo tampoco la puede alcanzar, en la práctica, con sólo trastocar los valores que regulan, desde el punto de vista inteligible, la existencia sensible. Desafiar y transgredir el ordenamiento moral de las ideas es, sin duda, una acción no sólo política sino epistémicamente necesaria, pero otra muy distinta es craquelar y perforar la superficie en las que se pliegan las dimensiones de lo alto y lo bajo. Para configurar un contrapunto al carácter trascendental, tanto de la *conversión platónica* como de la *subversión presocrática*, es necesario, entonces, considerar no sólo los deslizamientos y efectos de superficie, esto es, la ironía y la risa cínica con las que se falsifica una moneda [*parakharáttein tò nomisma*], sino hace falta considerar los efectos microfísicos que permiten horadar la superficie para que una transformación real del valor acontezca. Aun así, puede que la eficacia de la razón siga recubriendo o codificando lo sensible bajo un manto inteligible de estabilidad. Es quizás por este motivo que Deleuze, en 1971, haya señalado que «la oposición profundidad-superficie ya no [le] satisface»¹¹, pues desde ese momento lo que le interesa son los flujos que circulan por un cuerpo lleno y que se relacionan con él. Ahora bien, el flujo, el cuerpo y la relación existente entre ellos, tal y como ocurre con las prácticas extratextuales que prolongan la causa de un texto en sus efectos, «están atravesados por un movimiento que [les] viene del exterior»¹². En la relación que el flujo establece con el cuerpo lleno, o inversamente, aquella que vuelve inseparable los efectos respecto de lo que serían su causa inmanente¹³, se producen trayectorias incalculables y, por extensión, totalmente impredecibles. Las coordenadas espaciales no importan en sí mismas, pues se trate de las profundidades (presocráticas), las superficies (cínico-estoicas)

sivas a las superficies de la perversión: la imagen deleuziana del filósofo», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 77, 2019, pp. 105-120. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/296051>

11 Gilles Deleuze, «Pensamiento nómada», en *La isla desierta y otros textos*, p. 332.

12 *Ibid.*, p. 325.

13 Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., pp. 87-88 [Trad. op. cit., p. 89].

o bien de las alturas (platónicas), todas estas dimensiones se encuentran y entrelazan formando el campo que las produce¹⁴. En consecuencia, para perturbar los códigos, esos a partir de los cuales se controlan las fuerzas y que, al mismo tiempo, someten al movimiento a un determinado orden, se precisa *superponer* estas dimensiones sin que ello implique la conformación de un todo orgánico. La clave no está en las dimensiones consideradas en sí mismas, ni siquiera en aquello que permite que uno o más elementos fluyan de una dimensión a otra; lo que permite transformar el curso de las cosas en cada una de las dimensiones entrelazadas es, en realidad, «un diferencial de la materia y, por ello mismo una diferencial del pensamiento»¹⁵.

Entre conversión, subversión y perversión existe, en consecuencia, no sólo una evidente distancia nosológica y categorial sino, más importante aún, existe *una diferencial del pensamiento* cuyo permanente devenir diluye, en un campo genéticamente indeterminado, cada una de estas dimensiones. En un punto cualquiera, sin embargo, cada una de estas dimensiones del pensamiento se vuelve inseparable de las otras, se entrelazan produciendo «acoplamientos moleculares»¹⁶ a partir de los cuales se constituyen, como lo sostendrá Deleuze, las condiciones de posibilidad de la experiencia *real*, esto es, de lo imprevisible y lo contingente respecto de lo posible y sus predeterminaciones¹⁷. Aquí yace, sin duda, una de las mayores divergencias entre Deleuze y Kant. Sin embargo, más allá de la especificidad de estas divergencias, lo que interesa aquí es destacar que el carácter imprevisible, heterogéneo e inestable de lo real depende tanto de la *idea* como de sus *alteraciones* materiales. Es más, habría que apuntar al respecto que la lógica conjuntiva de la naturaleza conlleva una ruptura con la ontología¹⁸, permitiendo con ello una relación diferencial y de coimplicación entre términos heterogéneos. En este sentido, las ideas, por una parte, no pueden ellas determinar por sí mismas lo empíricamente dado mediante el uso de conceptos preexistentes, ni, por otra, pueden las alteraciones materiales hacer de lo trascendental una condición genética *a priori* de lo real. Para que ambas posiciones puedan actualizarse en un *intermezzo* empírico-trascendental, Deleuze

14 Así lo reconoce el mismísimo Deleuze en su «Nota a la edición italiana de *Logique du sens*» en Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 59 [Trad. José Luis Pardo, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*, Valencia: PRE-TEXTOS, 2008, p. 74].

15 Gilles Deleuze, «Prólogo a la edición americana de *Diferencia y repetición*», en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 311 [Trad. op. cit., p. 270].

16 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes», en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 145 [Trad. op. cit., p. 151].

17 Cf. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 89.

18 Cf. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Édition de Minuit, 1980, p. 37 [Trad. José Vázquez, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: PRE-TEXTOS, 1988, p. 29]. Allí se puede leer, a propósito del sentido rizomático, que este ha sabido «instaurar una lógica del Y» y que esta lógica se mueve entre las cosas permitiendo con ello «derribar la ontología [y] destituir el fundamento». Asimismo, se recalca, al final de la introducción, que el «Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una *dirección perpendicular*, un *movimiento transversal* que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio» [las cursivas son nuestras y tienen por objetivo destacar tanto esa dirección perpendicular como ese movimiento transversal expresan una diferencial del pensamiento. En el corpus central de este texto se volverá sobre esta cuestión.

necesita «hacer pensables, mediante un material de pensamiento muy complejo, fuerzas que de suyo no lo son»¹⁹. Lo imprevisible, en este contexto, acontece como el despliegue de unas fuerzas que, aun cuando se encuentran cada vez ancladas en las cosas mismas, implican una dimensión trans-empírica de estas. De un modo similar, pero nunca idéntico, el *movimiento de la inmanencia* perturbaría el orden trascendental al constatar que los elementos, que componen la experiencia real, surgen unos de otros como aquello que subvierte y se resiste a la representación. En tal sentido, las fuerzas que de suyo no son pensables ni *a priori* representables, es decir, todo aquello que no se agota en una realización eidética o hilemórfica, libera, a contracorriente de la tradición -especialmente kantiana-, la potencia creativa del campo trascendental en un proceso cuyo horizonte no sería otro sino el de *desontologizar* la naturaleza de las cosas.

Esta perspectiva, donde «lo múltiple no puede someterse ya a lo Uno, ni el devenir al ser»²⁰, no puede, en consecuencia, remitir a una combinación de forma y materia, pues «no hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la naturaleza a la vez»²¹; siempre hay, en cambio, algo interno a los elementos que no pasa por la representación y, por lo tanto, que no siendo ni sensible ni inteligible deviene lo residual e irrepresentable de dicha relación. Si este flujo de «pensamiento rudimentario»²² no existiera, entonces, nada impediría el triunfo idealizante de las categorías sobre la materia. Tampoco podría percibirse, sin este flujo, el juego diferencial de la materia que, posteriormente, se desliza y expresa como una diferencial del pensamiento. Ahora bien, para que este ensamblaje de elementos heterogéneos favorezca la divisibilidad del átomo, que es el tema de fondo de este ensayo, es preciso sustituir, como fuera señalado por Deleuze, «la pareja *materia-forma* (...) por la de *materia-fuerzas*»²³. Pero, antes de volver sobre esta directriz, cabe subrayar que el método que permite determinar las condiciones de la experiencia real, en primera instancia, requiere exhibir las fisuras de lo constituido y la ambivalencia de todo aquello que se propone como su fundamento último, o primero. La división de lo real en partes, al diferenciar lo inesencial de lo esencial por medio de la *vice-dicción*, favorece tanto en la experiencia como en el entendimiento la emergencia de *lo indeterminado* y de nociones no-categoriales. En ningún caso esto supone, como podría considerarse desde la perspectiva del condicionamiento de la experiencia posible, un abandono de la *Idea* en favor de lo no pensado. Por el contrario, habría que considerar, tal y como se expone en *Diferencia y repetición*, que «las Ideas son exactamente (...) las diferenciales del pensamiento»²⁴ y es gracias a lo indeterminado que su manifestación real se vuelve posible como «el primer momento objetivo de la *Idea*»²⁵. Al igual

19 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes» en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 146 [Trad. op. cit., p. 152]. Traducción ligeramente modificada.

20 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaire de France, 1965, p. 35.

21 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 308 [Trad. op. cit., p. 268].

22 Gilles Deleuze, «Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes» en *Deux régimes des fous...*, op. cit., p. 146 [Trad. op. cit., p. 152].

23 *Ibid.*, p. 145 [Trad. op. cit., p. 151].

24 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p. 259 [Trad. María Delpy & Hugo Beccacece].

25 *Ibidem*.

que el átomo para los antiguos atomistas, la Idea es concebida en suma «como el elemento objetivo del pensamiento»²⁶ lo que implica que ambos elementos -Idea y átomo- son al mismo tiempo un cuerpo y un inteligible²⁷. El hecho de que las «Ideas» sean «en su naturaleza inmanentes y trascendentes a la vez»²⁸ es aquello que consiente, precisamente, el pliegue entre determinación e indeterminación en un «elemento extraproposicional»²⁹. Es más aún, si la dinámica de la yuxtaposición entre lo inmanente y lo trascendente conserva en su relación el carácter inmanente de lo no-categorial, contra el carácter trascendente movilizadopor el esquema hilemórfico, es porque Deleuze reconoce, por una parte, que lo inesencial es aquello que define el dominio de la Idea y, por otra, que la Idea varía continuamente en función de sus alteraciones materiales.

A diferencia de lo que sucede con las clásicas teorías sobre la materia, que constriñen sus movimientos internos e inmanentes para convertirla en un pasivo e inerte receptáculo³⁰, aquello que el protagonismo sensible de las ideas nos conmina a pensar serían, en efecto, las fuerzas y potencialidades involucradas en la génesis de las formas. Son estas últimas, en consecuencia, las que actúan como receptáculos de la materia. La pasividad de la forma encuentra su determinación, paradójicamente, en virtud de una radicalización de lo sensible, de lo todavía no pensado, pero que es afirmado empíricamente como un elemento real a partir del cual un campo de fuerzas se proyecta, entre otros posibles. La inversión del hilemorfismo

26 *Ibíd.*, p. 278. En relación con este punto habría que recordar, como lo hiciera Vittorio Alfieri, que para Demócrito átomo e idea son expresiones ambas de la multiplicidad sensible. Cf. Vittorio Alfieri, *Átomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze: Felice Le Monnier, 1953.

27 Respecto de esta doble condición del átomo, Cf. Pierre-Marie Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris: Éditions Klincksieck, 1996, p. 58. Deleuze, por su parte, realiza una aproximación similar a la cuestión en las páginas 279 y 280 de *Diferencia y repetición* cuando analiza y ejemplifica los modos en que un «elemento puro de la potencialidad» (268) se expresa en el mundo.

28 *Ibíd.*, p. 258.

29 *Ibíd.*, p. 272.

30 Las lecturas e interpretaciones que Platón y Aristóteles realizan del Poema de Parménides oscilan entre una paráfrasis *hyper-ontológica*, mediante la cual se configura una física situada «más allá del ser» o de la «esencia» [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], pero que encuentra en lo Uno su configuración, y una explicación *hypo-ontológica* que disuelve, gradualmente, el sentido activo del ser. La finalidad de esta última explicación es, básicamente, garantizar la estabilización de lo enigmático e indeterminado haciendo del no-ser un «receptáculo» [ὑποδοχή] desde el cual el ser prepara las condiciones para su emergencia. Tal disolución no constituye, en consecuencia, un proceso ajeno a la configuración de lo Uno; por el contrario, lo Uno se fragua y consolida en la medida en que las cosas, por el solo hecho de existir, están obligadas a conjugarse retroactivamente a través del verbo ser. En tal sentido, al ser le concierne establecer el estatus ontológico más propio y peculiar de lo real, lo que supone, en los casos de Platón y Aristóteles, identificar y reconocer la pasividad de la materia como aquello que vuelve a las cosas susceptible al cambio. El vaivén entre el «más allá» y el «más acá del ser» [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y ἐπὶ τὰ δε τῆς οὐσίας] funciona, en suma, como un modo de conciliar e inscribir en el centro de la ontología una interpretación física: el ser ente del ente, en la medida en que Parménides reconoce que el ser se insinúa como la materia misma, implica que no existiría, en virtud de esta constatación, ninguna realidad más allá de lo sensible ni más acá de lo inteligible. Al respecto confrontar: Germán Prósperi, *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica*, Buenos Aires: Ragif ediciones, 2024. El libro puede descargarse en: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/42>

es clave a este respecto. Al disolver el carácter causal de la forma, pero asimismo al cancelar su finalidad *trascendente*, las alteraciones de la materia no sólo transforman el mentado esquema «materia-forma» sino que, al «poner las variables en estado de variación continua», permiten captar y determinar «las singularidades de la materia en lugar de constituir una forma general»³¹. En conformidad con el proceso de desontologización de las cosas, podría aseverarse que en su relación con la *Idea* la alteración permite «inventariar los movimientos aberrantes que atraviesan la materia, la vida, el pensamiento, la naturaleza, la historia de las sociedades»³². Pero, habría que agregar que no sólo enumera, clasifica y relaciona estos movimientos, sino que es ella quien provoca en y sobre sus propias *fuerzas* un conjunto inagotable de desviaciones y descentramientos. Sin esta provocación, el pensamiento no tendría ninguna posibilidad de conmover la *Idea* fuera del marco representacional, y, tampoco tendría *chance* alguna para internalizar su indeterminación.

Mediante sus aberrantes e inconmensurables movimientos, la experiencia real remite, en consecuencia, tanto a la efectuación como a la degradación de sus condiciones empíricas. Esto, en ningún caso, borra el hecho de que «la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia»³³, pues sin importar cuanto se degraden las condiciones empíricas, las *Ideas* siempre obtienen sus materiales y elementos de la sensibilidad. Lo que nos fuerza a pensar, como lo sostuvo Deleuze en *Proust y los signos*, es siempre un signo sensible cuyo «sentido material no es nada sin una esencia ideal que lo encarne».³⁴ El entrelazamiento sensible del sentido material e ideal depende, en consecuencia, de «la existencia paradójica de un “algo” que, a la vez, resulta imposible de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio empírico), y no puede dejar de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente)»³⁵. Desde un punto de vista *empírico trascendental* esto quiere decir que, una vez plegados el uno en el otro, podemos acceder tanto a las diferencias de grados expuestas por el «ser sensible» como a las *intensidades* o diferencias internas de naturaleza reveladas por el «ser de lo sensible»³⁶ sin que ello implique confundir el estatuto epistemológico de ambos planos. En este contexto, además, sucede que la cosa se disemina en la diferencia entre lo sensible y la *Idea* habilitando, con ello, la percepción de aquellas fuerzas que, *a priori*, no eran de suyo pensables. El carácter *diferencial del pensamiento* coincide en este aspecto con el acto que libera a las multiplicidades de sus constricciones formales. De ahí que las *alteraciones materiales* puedan acontecer y pensarse en tanto «elemento puro de la potencialidad»³⁷, esto es, como un conjunto (in)determinado de fuerzas que se manifiesta y actualiza, según sea el caso, la potencia de implicación de la materia.³⁸ Deleuze señala, a propósito de «las diferenciales del pensamiento», que es precisamente este elemento el que

31 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 458 [Trad. op. cit., p. 375].

32 David Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, Buenos Aires: Cactus, 2016, p. 11.

33 Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous...*, p. 363 [Trad. op.cit., p. 350].

34 Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris: Presses Universitaires de Frances, 1998, p. 21.

35 Gilles Deleuze, *Différence et répétition...*, op. cit., p. 304 [Trad. op. cit., p. 353].

Traducción levemente modificada.

36 *Ibid.*, p. 305 [Trad. op. cit., p. 354].

37 *Ibid.*, p. 227 [Trad. op. cit., p. 268].

38 Cf. Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

marca «el juego de la diferencia como tal» y, por lo tanto, en su accionar «no se deja ni mediatizar por la representación, ni subordinar a la identidad del concepto»³⁹. La correlación materia y forma queda, en estos pliegues, completamente desmantelada dando paso, en su lugar, a un proceso de actualización donde la idea se *con-funde* con la materia. Esto nos permite entender, con Deleuze, que la relación *material-fuerzas* es entonces la de un movimiento de diferenciación [*différentiation/différenciation*]⁴⁰ en el que la extensión cualitativa de un material se entrelaza con los elementos de diferencia energética que lo componen. Pero, así como este movimiento permite explorar las condiciones de emergencia de los objetos en su extensión y sus entrelazamientos, también facilita, en tanto moviliza un *diferencial de materia*, analizar la divisibilidad del átomo o bien de los *acoplamientos moleculares*. De un modo u otro, «el elemento puro de la potencialidad» “representa”, ya sea en el eje de la producción o de la deconstrucción, un medida infinitesimal que siempre existe en relación con otro diferencial.

Las inclinaciones de la potencialidad en relación con el devenir de la materia están, en virtud de lo sostenido hasta aquí, indisociable y suplementariamente entrelazadas a las *diferenciales del pensamiento*. Es por esta razón que las fuerzas y los movimientos de cada diferencial no dejan de tejerse en un mismo plano de inmanencia, pues cada fuerza, cada movimiento, al ser afectada por otras fuerzas y otros movimientos, se transforma y, al hacerlo, afecta y transforma la composición contingente de la experiencia real. La desontologización de las cosas, en este sentido, se produce en aquellos instantes en que una forma es desmantelada en y por un proceso continuo que despliega sus propias condiciones de interpretación. Sin embargo, lo que excede tanto al *pensamiento* (extra-ser) como a la *naturaleza* (lo extra-proposicional) encuentra en la *Idea* un modo encarnado de coexistir. Demócrito ya defendía, desde una perspectiva tipográfica, este entrelazamiento al hacer un uso indistinto de las palabras “átomo” e “idea”, pero más importante aún, tuvo la capacidad de plegar el átomo en cuanto *principio* [ἰδεῶν] y en cuanto *elemento* [στοιχεῖον] en un mismo devenir.⁴¹ Sin duda, este pliegue también podría sistematizarse siguiendo los fragmentos que a nuestro haber se conservan de Leucipo, Empédocles, Epicuro y Lucrecio, sin embargo, asumiendo que todos ellos hacen parte, como ya lo ha constatado Althusser, de una misma corriente subterránea, sólo agregaré, con Deleuze,

39 *Ibíd.*, p. 231 [Trad. op. cit., p. 271].

40 *Ibíd.*, p. 270 [Trad. op. cit., p. 315].

41 Cf. H. Diels, & W. Kranz, *Die fragmente Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Zwieter Band II, Berlin-Charlottenburg, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; 1959. Las referencias específicas, de acuerdo al método tradicional de citación de esta obra sería: DK II 68A57: 98-99; DK II 68A59: 99; DK II 68A67: 101; DK II 68A102: 109; DK II 68B141: 170. Cada uno de estos fragmentos dan cuenta de la intrínseca relación entre átomo e idea Asimismo, Cf. Démocrite, *Fragment et témoignages. Les atomes, L'âme, Le bonheur*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2020, pp. 11-16 y 57-83. Cf. también a este respecto: Vittorio Alfieri, Átomos idea..., op. cit., p. 53. En cuanto a la distinción entre principios y elementos Cf. Epicuro, «Carta a Heródoto» y «Carta a Pitocles» en *Obras*, Barcelona: Ediciones Altaya, 1993, §41, p. 11 y §86, pp. 38-39 respectivamente. Para una visión de conjunto sobre este tema, Cf. Jean Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 31-95. Heinz Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, Paris: Hemann éditeurs, 2010, pp. 21-50.

que para seguir los vaivenes lógicos de la alteración material es necesario hacer perceptible que siempre «hay diferencias internas que dramatizan una *Idea*, antes de representar un objeto»⁴². Sin esta dramatización no habría descomposición del pensamiento y no podríamos acceder a los elementos que permiten componer el «alfabeto de lo que significa pensar»⁴³.

En definitiva, las variaciones de la *Idea* y la divisibilidad del átomo, esto es, la tensión hacia lo indeterminado y su capacidad de turbar el ser de las cosas, producen en el seno de la potencialidad una diferencia de intensidad que disipa el despliegue de las formas en cuanto tal. Si bien, las formas no desaparecen del mundo, lo cierto es que la materia ya no encuentra en ellas su principio de inteligibilidad. En otras palabras, las alteraciones materiales de la *Idea* advienen gracias a «una fuerza inmensa [que] opera en un espacio infinitesimal»⁴⁴ y, por lo tanto, lo esencial de la naturaleza y la experiencia real ya no se puede extraer de las formas constituidas sino de la *intensidad* de sus ritmos. Es a través de sus ritmos que la materia se vuelve consistente, pues lo que se llega a captar de ella es su energía. Lo indeterminado estalla en la determinación de las cosas, favoreciendo con ello, sin embargo, una disyunción que más allá del advenimiento de series empíricas contribuye a la constitución de una nueva lógica. En consecuencia, solo mediante un *desglose diferencial*, esto es, una *interpretación atómica* operada desde el lado de las cosas⁴⁵, es factible acceder al carácter material de las diferenciales del pensamiento. De otro modo, el movimiento mismo del pensar no encontraría en la diferencia sus actualizaciones.

42 Gilles Deleuze, *Différence et répétition...*, op. cit., p. 40 [Trad. op. cit., p. 57].

43 *Ibíd.*, p. 235 [Trad. op. cit., p. 276].

44 Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux...*, op. cit., p. 423 [Trad. op. cit., p. 346].

45 Michel Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Causales y turbulencias*, Valencia: PRE-TEXTOS, 1994, p. 28.