

LÓGICA DEL REBASAMIENTO. EL EMPIRISMO SUPERIOR DE DELEUZE Y BERGSON*

LOGICS OF REBASAMIENTO. SUPERIOR EMPIRISM IN DELEUZE AND BERGSON

Felipe Larrea Melgarejo

<https://orcid.org/0000-0001-7920-8880>

larrea.felipe@gmail.com

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile

RESUMEN *El presente artículo indaga en la configuración de un empirismo superior en el pensamiento temprano de Gilles Deleuze. Si bien, atenderemos principalmente su lectura de Bergson, el antecedente de Empirisme et Subjectivité es crucial para nuestro objetivo propuesto, ya que ambos autores leídos por Deleuze durante la década de los 50' del siglo pasado se encuentran en conceptos y problemas transversales en el dominio de dicho empirismo. Entre esos conceptos están el de hábito, duración o el de tendencia, que serán desarrollados en nuestro artículo, pero sin embargo, creemos que es en la noción de rebasamiento (dépassement) donde se configura la esencia de este empirismo y que no ha sido del todo atendida por los comentaristas deleuzianos. Esta lógica del rebasamiento postula que el empirismo superior no depende en primera instancia de la experiencia ordinaria, es decir, no es un empirismo que trata de la experiencia en un sentido laxo o simple. Más bien, se tratará del rebasamiento de dicha experiencia meramente psicológica y es ahí también donde el problema de las condiciones es fundamental para esta lógica empirista que se acercará a lo que Deleuze posteriormente llama “empirismo trascendental”.*

* Recibido en: 11/08/2021. Aceptado en: 14/11/2022.

Palabras claves: *Empirismo superior. Rebasamiento. Diferencia. Condiciones. Tendencias.*

ABSTRACT *This article explores the configuration of a superior empiricism in the early thought of Gilles Deleuze. Although, we will focus mainly on his reading of Bergson, the antecedent of Empirisme et subjectivité is crucial for our proposed objective, since both authors read by Deleuze during the 50's of the last century are in concepts and transversal problems in the domain of said empiricism. Among these concepts are that of habit, duration or tendency, which will be developed in our article, but nevertheless, we believe that it is in the notion of overrun (dépassement) where the essence of this empiricism is configured and that it has not been as a whole attended to by Deleuzian commentators. This logic of overrun postulates that higher empiricism does not depend in the first instance on ordinary experience, that is, it is not an empiricism that deals with experience in a loose or simple sense. Rather, it will be about the overrun of said merely psychological experience and it is there also where the problem of conditions is fundamental for this empiricist logic that will approach what Deleuze later calls "transcendental empiricism".*

Keywords: *Higher empiricism. Overrun. Difference. Conditions. Tendencias.*

1. Introducción: planteamiento del problema empirista

Deleuze alude a la expresión "empirismo superior" por primera vez en un ensayo dedicado a la concepción de la diferencia en Bergson de 1956 (2002, pp. 43-72). Aunque sea más bien Schelling el referido, introduciéndose de entrada que, para el empirismo, su confrontación, pero al mismo tiempo su encuentro, será con cierta tradición de pensamiento, kantiana o poskantiana. De ahí que esto sea un problema de inspiración bergsoniana para Deleuze, afirmando una distancia similar con respecto a un empirismo instalado en complicidad con una tradición racionalista del pensamiento. En efecto, la alusión a un "empirismo superior" que realiza Deleuze, y que de cierta manera hará suyo en el contexto de *Différence et répétition*, proviene de su lectura del pensamiento de Bergson. Siendo el apelativo de "superior", la marca que asegura una divergencia de este empirismo con una tradición vulgar o simple del mismo. Subrayamos que el problema al que remite el empirismo tiene relación con un modo de ejercer la filosofía, o en otros términos, con un método, cuestión que para Deleuze será

crucial en la metafísica bergsoniana, pero también en la suya. Sobre esto es que el presente texto tratará de desplegar algunas aproximaciones conceptuales y teóricas, y para ellos nos proponemos comenzar con la instalación del problema empirista, es decir, en qué medida el problema al que remite el empirismo guarda relación no sólo con una noción separada de experiencia sino el problema siempre será en torno a la relación que existe entre experiencia y condiciones de esta. En otros términos, el problema del empirismo, al menos en la vuelta que le da Deleuze, siempre tendrá un vínculo con lo trascendental. Ahora, objetivo nuestro no pasará por esa alianza entre empirismo y comprensión de lo trascendental, sino más bien, a un momento previo en que los nombres de Hume y sobre todo de Bergson parecieran dar cierto antecedente crucial para dicha elaboración.

Bergson articula su distancia con el empirismo tradicionalmente entendido en el ensayo “Introduction à la métaphysique”, donde establece una oposición entre el análisis científico u objetivo y, por otro lado, aquello que llamará el terreno de la intuición. El ámbito del análisis no es sólo propiedad de la ciencia, sino que también lo habita la metafísica de raigambre simbólica, ya que para Bergson la diferencia entre ciencia y metafísica no es de valor sino más bien pasa por un asunto de método: “el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que remite a lo mismo, en la duración” (1990, p. 202).¹ Bergson sitúa este problema en una discusión con la psicología, que bebe bastante de un empirismo de corte asociacionista, a finales del siglo XIX y principios del XX. Dicha relación estrecha, entre psicología y asociacionismo – que está desplegada en *Matière et mémoire*, y que analizaremos – se consolida en cierto estatuto que se le da a la personalidad humana, o en otros términos, con respecto al “yo”. Ya en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson había señalado que los estados psicológicos si son presa de un cierto análisis, es sólo a partir de una espacialización de ellos. Es decir que, para espacializar los estados psicológicos, éstos se vinculan con un cierto afuera que no puede medirse, que es insondable, pero que aun así se formula como causa de aquellos estados.² Bergson insiste en afirmar que

1 Hemos referido en su mayor parte al texto original, en la mayoría de las referencias de Bergson y Deleuze, pero también de otras fuentes. Sin embargo, todas estas traducciones han sido cotejadas con las versiones castellanas, por ello son referidas en la bibliografía. En los casos en que el texto no está referido en su versión original se debe a que ha sido utilizada solo su traducción al castellano.

2 “El asociacionismo reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero, si no ve en esos diversos estados nada más que lo que su nombre expresa, si no retiene de ellos más que su aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo que se proyecta en el espacio. Pero si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la particular coloración que revisten en una persona determinada y que le viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es preciso en absoluto asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir

estos estados son heterogéneos e ilimitados, y que se dan en un flujo continuo, perteneciendo al terreno de aquello que definirá como duración. De ahí que, para Bergson, la psicología determinista a partir del mero análisis de los estados psicológicos hará de ellos un resultado estrictamente mecánico, sustituyendo su movimiento, la duración real, por el espacio y la extensión:

La psicología, en efecto, procede como las demás ciencias mediante análisis. Descompone el yo, que ante todo le fue dado en una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que estudia de manera separada. Sustituye entonces el yo por una serie de elementos que son los hechos psicológicos. ¿Pero estos *elementos* son *partes*? (Bergson, 1990, p. 190).

Creemos que dichos elementos son símiles de ciertos espacios (estados) que formarían parte del “yo”. Por su parte, la intuición filosófica constituye aquel acto simple que puede situarse en la continuidad de esos estados, sin descomponer la unidad del yo, más bien, su propósito consiste en afirmar su multiplicidad continua. De este modo es que para Bergson “empiristas y racionalistas [...] toman *notaciones parciales* por *partes reales*” (1990, p. 193), siendo precisamente este el corazón de la confusión que advertirá el filósofo francés entre el punto de vista del análisis y el de la intuición. En efecto, el empirismo simple haría del yo una sustancia que reúne los fragmentos diseminados, aquellos estados psicológicos múltiples; en cambio, el racionalismo niega aquella multiplicidad resaltando fehacientemente la unidad de la persona. Aun así, la complicidad entre ambas tradiciones se aloja en la afirmación de una sustancia, que es el Yo, o como lo termina expresando Bergson: ambas pretenden ir a un original a partir de ciertos “*elementos* de la traducción” (1990, p. 196), que serían, por cierto, los estados o fragmentos psíquicos. Por esta razón es que el empirismo superior o verdadero se debe ceñir lo más posible al original mismo, instalarse en la continuidad del yo, en ese fondo oscuro que constituye la duración.

No es casualidad que también William James haya hablado de un “empirismo superior”, que llamará directamente un “empirismo radical” (1912, p. 41). James trabajó a Bergson en un par de lugares relativamente importantes, donde advierte cómo el intelecto – es decir, el pensamiento sin intuición – hace de la experiencia un acontecimiento cada vez más complicado y confuso, sin tratar de visibilizarla como algo inteligible. Lectura que se condice también

la persona: ella está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo” (Bergson, 1991, p. 124). Hay que retener este pasaje de Bergson para cuando analicemos la divergencia, pero al mismo tiempo algo que refuerza el propio pensamiento de Deleuze, con respecto al asociacionismo que presenta con Hume.

con la que Bergson perfilara al respecto del mecanismo cinematográfico de nuestro intelecto. Las instantáneas que capturamos de la realidad obedecen a parcialidades de las cosas y de los fenómenos, constituyéndose en una capa de la experiencia a la cual accedemos sin intuición (Bergson, 1991b, pp. 272-314). Por su parte James, ante este dato bajo el cual se instala la intuición, señala que “ustedes no pueden hacer un ser continuo con discontinuidades, y vuestros conceptos son discontinuos. Las etapas dentro de las cuales analizan un cambio son *estados*, el cambio mismo pasa entre ellos (2009, p. 147). Pues el estado psicológico es espacial al mismo tiempo que discontinuo, ya que corta el flujo de la experiencia, como de la percepción. Al mismo tiempo, los conceptos que tenemos, las categorías que hablan por nosotros a través de ellos no están ceñidas en la *continuidad de la experiencia*, no se encuentran en el flujo, pues sólo provienen del análisis que sortea el movimiento. El análisis trata de extraer un resultado del movimiento a partir de intervenir en su movilidad: extraer del movimiento un concepto sin que esté ceñido e impregnado del mismo movimiento. Dicha cuestión quiere decir que a partir de lo inmóvil me hago un concepto de lo móvil. Este aspecto, es el que podría ser enunciado como una distancia fundamental que establece la intuición con respecto al análisis (o la metafísica simbólica), ya que la intuición va a constituir una relación indisoluble entre la vida y la operación del método, y que propondrá Bergson como objetivo central del trabajo filosófico.

De este modo, el empirismo superior por el que apuesta Bergson y que luego es retomado por Deleuze, se debe entender en una lógica que rebasa la primacía del concepto por sobre la vida. Pues si no se discute esta primacía, se asume una comprensión de la filosofía que consistirá, en palabras de Bergson, simplemente en “escoger entre dos conceptos y en tomar partido por una escuela”, siendo que de lo que se trata más bien es de “ir a buscar una intuición única de donde también se descienda a los diversos conceptos” (1990, p. 197). La insistencia en este punto, por parte de Bergson, es crucial en su pensamiento, de contraponerse radicalmente a cualquier tipo de doctrina que asuma que el conocimiento comienza con ciertos conceptos (desde lo inmóvil), para luego alcanzar lo real (lo móvil) y finalmente volver a lo inmóvil, cuestión que aducíamos a propósito de William James. Ahora, Bergson sintetiza esta distancia con la formulación de que este conocimiento “debe necesariamente partir de conceptos con contornos fijos para apresar con ellos la realidad que se derrama” (1990, p. 213). Cuando Bergson habla sobre la precisión en filosofía, tiene relación con esta última cuestión, en el sentido de que la imprecisión sucede cuando una cosa u objeto cualquiera se le incluye en “un género demasiado amplio” que se abasteca de palabras, y por cierto, conceptos, que ya

preexisten a la cosa. Distinto es a través de la intuición, pues los conceptos que se utilizan “para expresarse estarán tallados (*taillés*) esta vez a la medida exacta del objeto” (Bergson, 1990, p. 23), esto quiere decir precisión; por el contrario, los conceptos hechos, preexistentes, tanto como el marco problemático, nos entregan una imprecisión demasiada cercana a lo genérico, y finalmente, sin la invención de conceptos. De esta manera, la relación del empirismo con respecto a los conceptos se plantea en un plano en el cual es necesario, también, reformular el significado de lo que es un problema, cuestión totalmente crucial en el método de la intuición, y por extensión, al empirismo.

2. Asociacionismo versus empirismo

La distancia que marca Bergson con respecto al asociacionismo se puede resumir bajo la siguiente fórmula: las teorías psicológicas de la asociación de imágenes provocan un corte en el devenir de la percepción. Dicha distancia se elucubra en el pensamiento de Bergson a partir de su inclinación a pensar el movimiento real o el devenir, figuras que se reúnen en lo que conceptualizó como “L'élan vital” (1991b, p. 252). Ahora, el asociacionismo le parece una doctrina que dificulta el establecimiento de un pensamiento que esté en relación indisoluble con la vida, o en otras palabras, diría que entorpece la aparición de un pensamiento que provenga de la intuición.³ Las coordenadas de estas diferencias con respecto al asociacionismo se encuentran en los *Essai* pero también en algunos pasajes de *Matière et mémoire*, donde se trabaja profundamente el estatuto de la percepción y la actualización de lo que define como “recuerdo-puro”, suerte de fondo oscuro y virtual, que es parte de un proceso que se materializará, finalmente, en la percepción. Lo virtual es el recuerdo puro, y el recuerdo puro es la diferencia, “porque sería absurdo buscar la marca del pasado en algo actual y ya realizado” (Deleuze, 2002, p. 62). La percepción, de este modo, tiene un pasaje, un “entre”, que será fundamental para el pensamiento de Deleuze, no sólo en sus primeras recepciones del pensamiento de Bergson, sino que también años más tarde: este pasaje se definirá en *Matière et mémoire* como “imagen-recuerdo”.⁴ Este entramado constituye una línea

3 Los autores en los que Bergson está pensando son James Mill, Stuart Mill, Bain y Spencer, aunque con pequeñas sutilezas de análisis con respecto a cada uno.

4 En *L'image-temps*, Deleuze advertirá que la “imagen-recuerdo” constituye un tipo de subjetividad no sensorio-motor, insistiendo en la perspectiva bergsoniana de pensar una experiencia que supere lo ordinario y material, señala ahí: “...las imágenes-recuerdo intervienen ya en el reconocimiento automático: se insertan entre la excitación y la respuesta y contribuyen a ajustar mejor el mecanismo motor, reforzándolo con una causalidad psicológica. Pero en este sentido su intervención en el reconocimiento automático no es más que accidental y secundaria, y en cambio en el reconocimiento atento son fundamentales: éste se efectúa «por» ellas.

compleja, un *devenir* o un proceso, que no puede simplemente ser capturado en su superficie, es decir, no puede interpretarse como una percepción que afecta al espíritu. Para Bergson “una percepción naciente” constituye este movimiento, y es acá en donde se entabla “el error del asociacionismo” según sus palabras, ya que sustituye la “continuidad del devenir que es la realidad viviente con una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos” (2006, p. 156). El fondo de esta apreciación es la configuración de lo que en el *Essai* Bergson llamó los dos tipos de multiplicidades, es decir, una estrictamente cuantitativa y otra cualitativa, o de otra manera, una multiplicidad asentada en lo espacial y otra en la duración. Ahora bien, el asociacionismo ve sólo una, la superficial, que encarna la multiplicidad relativa al espacio, no advirtiendo realmente a la percepción nacer de su fondo oscuro, más bien verá “sensaciones aglomeradas que la colorean” (p. 157). De ahí que el error de esta concepción resida en que el espíritu está dividido en dos: su sensación y su imagen, el presente y el pasado. El interés de Bergson pasa precisamente por dar cuenta de lo que ya en los dos anteriores capítulos de *Matière et mémoire* había acometido, es decir, la idea de establecer un terreno de lo virtual, alejado de un cariz plenamente actual del cual difiere en naturaleza, y no solamente de grado. Dicho punto es el error del asociacionismo, ya que se ubica sólo en una cara, se ubica en lo actual para tratar de explicar la asociación de ideas, ignorando que provienen de una dimensión irreductible a lo actual. Ahora bien, esta distancia que marca Bergson en estos pasajes que seguimos los remarcará aún más cuando señale que el empirismo simple da más importancia a los términos que a las relaciones, “las desatiende” advierte. Sin embargo, no quiere decir que ponga en más estima a la experiencia vivida e inmediata, sino que, por el contrario, enuncia a la experiencia como un asunto demasiado “actual”. La “verdadera experiencia” no es aquella “que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto”, es decir, no es una mera percepción actual o una sensación, ya que se manifiesta como una “experiencia desarticulada y sin duda desnaturalizada” (Bergson, 2006, p. 205). En oposición, la verdadera experiencia sólo puede ser captada por una “intuición pura” que se manifiesta en una “continuidad indivisa” (p. 205).

Quiere decir que con las imágenes-recuerdo aparece un novísimo sentido de la subjetividad [...] la imagen-recuerdo viene a llenar la variación, la colma efectivamente, de tal manera que nos devuelve individualmente a la percepción en lugar de prolongarla en movimiento genérico. La imagen-recuerdo saca provecho de la variación, la supone, puesto que se inserta en ella, pero su naturaleza es otra. La subjetividad cobra, pues, un nuevo sentido que ya no es motor o material sino temporal y espiritual: lo que «se añade» a la materia, y no lo que la distiende; la imagen-recuerdo, y no ya la imagen-movimiento” (Deleuze, 1985, pp. 66-7). A grosso modo esta imagen será la que constituirá la base para pensar una imagen-tiempo.

¿Qué ocurre entonces con el empirismo de Bergson y el empirismo llamado clásico de Hume? La relación no es antojadiza ya que Deleuze habría publicado su primer libro bajo el nombre de Hume: *Empirisme et Subjectivité*. ¿Serán ambos empirismos, el de Hume y Bergson, “empirismos superiores”? Consideramos que, a partir de las coordenadas dispuestas por el trabajo temprano de Deleuze en los años 50’ del siglo pasado, ambos pensamientos se encuentran. Y esto es independiente de la distancia rápida que se pudiera leer, Deleuze está formulando un empirismo que necesita de este acople, de esta suerte de disyunción. Bergson, al igual que Hume, sostiene que las relaciones son exteriores a los términos, a las ideas que asocian o vinculan (Deleuze, 1953, p. 63). Cariz profundo del empirismo que Deleuze al parecer está aunando, puesto que el objeto del empirismo por ningún motivo lo constituye la experiencia vulgar y ordinaria. En términos de Bergson, para formular un verdadero concepto de experiencia, se necesitan rebasar los datos inmediatos que se dan con ella, para que así irrumpa la experiencia real. O, dicho de otra manera, existe un primer nivel de la experiencia que se manifiesta de manera desarticulada para Bergson, por lo mismo la plantea como una experiencia exterior, pero no por eso menos ficticia a la vida misma. Pero en Hume, según Deleuze, funciona de un modo similar, el empirismo no podrá definirse como una doctrina que postula que el conocimiento deriva de la experiencia sensible, sino que, más bien, el empirismo apuesta por pensar cierta génesis de la naturaleza humana. Dicha cuestión es enfatizada por Deleuze cuando señala que el empirismo no trata de resolver un “origen del espíritu” ya que el espíritu no será para Hume un lugar constituyente, sino que, por el contrario, advertirá que el sujeto es producto de una génesis que ocurre en el espíritu (1953, p. 15). De este modo, se le llamará empirismo (verdadero o superior) a un gesto que excede el marco experiencial que advertimos a través del sentido común, es decir, empirismo significa un *rebasamiento* (*dépassement*) de la experiencia psicológica. Esta es una de nuestra hipótesis de lectura, pues creemos que en el contexto de la primera época de trabajo de Deleuze, el empirismo en general, está definido bajo la imagen de un rebasamiento (*dépassement*) de lo dado. Es a este respecto que el conflicto de lectura que existe en los primeros textos de Deleuze sobre el empirismo, pero también más directamente, sobre sus objetos de estudio, Hume y Bergson, ha sido poco atendido y que fundamenta la hipótesis del rebasamiento.⁵ Bergson, si bien no alude directamente a Hume, pareciera leerlo cuando en un pasaje de *Matière et mémoire* critica el rol del

5 Shirani Takhasi, en uno de los pocos lugares donde se problematiza esta relación, muestra que existe una divergencia en la lectura del empirismo entre Bergson y Deleuze, cuestión que también da cuenta de un

asociacionismo en la configuración de las percepciones, o en definitiva, en el momento en que germina la subjetividad a partir de la asociación (2006, pp. 156-159).

La pregunta que le hace Bergson al asociacionismo se podría resumir en lo siguiente: ¿Qué hacer con el fondo oscuro? Ese fondo oscuro de la conciencia, o del espíritu, para hablar en los términos que plantea Deleuze leyendo a Hume (1953, p. 115), ¿por qué en apariencia no emerge a la luz, a la superficie? No es casualidad que el nombre de Bergson, en los pasajes de *Empirisme et Subjectivité* donde Deleuze lo cita, esté junto al de Freud, pues ambos son testigos de la crisis de la psicología clásica, que parecía no tomar nota de la emergencia de ese fondo oscuro en la configuración de la subjetividad.

3. La intuición: el método empirista-trascendental

Deleuze resaltaré la importancia del método de la intuición a la hora de trabajar el pensamiento bergsoniano; esto se debe a una relación estrecha que habría con la configuración de un pensamiento empirista, o al menos, una reformulación de su significado. Esta relación, entre el método de la intuición y el empirismo verdadero o superior, la podemos constatar en dos fragmentos de un texto de Bergson, donde dicha relación es manifiesta:

Llamamos aquí intuición a la *simpatía* a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable (1990, p. 200).

...un verdadero empirismo es aquel que se propone ceñir tan cerca como sea posible el original mismo, ahondar su vida, y, por una especie de auscultación espiritual, sentir palpitar su alma; y, este empirismo verdadero es la verdadera metafísica (p. 217).

Estos pasajes se encuentran en un ensayo ya aludido, “Introduction à la métaphysique”, donde Bergson pone en escena lo que sería su propia metafísica, procurando una vía para pensar el empirismo superior que Deleuze formulará, pero en una relación indisoluble con la metafísica. En primer lugar, se constata que la intuición constituye una instalación, en *media res*, en el objeto; en segundo lugar, se resalta la importancia de la noción de “simpatía”, como indispensable para comprender el alcance de lo que podría significar la intuición. Esta advertencia la ha señalado David Lapoujade, sosteniendo que

diferendo preciso en torno al asociacionismo, pero que al mismo tiempo permite a Deleuze *plegarse* en esta *diferencia* (Takhasi, 2008, p. 361ss).

particularmente la simpatía se define como un “movimiento por el cual uno se obliga a alcanzar una intención puramente espiritual, inmanente al todo” (2011, p. 50), o, en otras palabras, el movimiento por el cual la intuición hace de un objeto una singularidad. Por otro lado, aquello que se desprende del segundo fragmento, nos brinda una cuestión bastante similar, es decir, el cómo se podría pensar un verdadero empirismo consiste en una suerte de exploración o examen, estrictamente *espiritual*, en el que uno se adentra en la cosa, o en un objeto cualquiera. Podríamos aducir que un empirismo superior debe pensarse en una completa implicación con respecto a la intuición. Y paralelamente, si la metafísica debe ser un verdadero empirismo, es en el sentido de que el empirismo se construye en la medida que se entabla como un riguroso trabajo que formula los verdaderos problemas y se adentra en ellos a partir de la intuición, en tanto “auscultación espiritual”.

Como se vislumbra, la perspectiva que Bergson abrió con respecto a la intuición está en la base misma de su pensamiento, de hecho, contiene una relación indisociable con respecto a la duración. Desde allí la metafísica no tendrá un cariz negativo, pues justamente constituye la vía para abandonar el mundo de lo simbólico que, en términos bergsonianos, es el terreno de una metafísica que no ha podido pensar en términos de duración. La metafísica verdadera, por el contrario, es aquella que prescinde de los símbolos, y este movimiento en particular le pertenece a la intuición (Bergson, 1990, p. 202). Por otro lado, la lectura que asume Bergson del empirismo se nos presenta como fundamental para el mismo Deleuze, aunque se podría hipotéticamente señalar que Bergson sólo de manera más tardía – y creemos que paralelamente al momento en que asume a la intuición como método – tendrá en el horizonte un pensamiento más afirmativo en torno al empirismo. Esto último lo afirmamos porque una de las confrontaciones más relevantes que sugiere Bergson para la instalación de su pensamiento es justamente contra el empirismo, específicamente con un empirismo vinculado a las teorías de la psicología de raigambre asociacionista, tal como hemos visto en el apartado anterior, y que también tendrá relación con la respuesta empirista al problema de la emergencia del presente viviente.⁶ Si en la diferencia, o el *entre*, de Hume-Bergson, Deleuze extrae su propia fórmula

6 El hábito para Deleuze constituye un principio, cuestión que se debe por formularse como una síntesis del tiempo que fundará el presente viviente. Antes de dicha síntesis, el espíritu – observará en su estudio sobre Hume y el empirismo – es azar, mera sucesión, de un tiempo uniforme y resbaladizo, pero luego de la acción de los principios el sujeto gradualmente se convierte en una singular espera, una suerte de “duración”, o en, un “dinamismo fundamental”. Términos que evocan constantemente al pensamiento bergsoniano, de ahí que la definición para el hábito sea la de ser “raíz constitutiva del sujeto, y lo que es el sujeto en su raíz, es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con vista al porvenir” (Deleuze, 1953, p. 101).

empirista, es porque responde al problema de la asociación de elementos en el espíritu. Trataremos de examinar ahora en qué medida el empirismo para Bergson tiene relación con la cuestión del método, al mismo tiempo Deleuze, en las conclusiones que extraerá del bergsonismo, volverá a advertir que lo dado debe ser rebasado, alcanzando las verdaderas condiciones de la experiencia:

Este método es distinto de un análisis espacial, es más que una descripción de la experiencia y (aparentemente) menos que un análisis trascendental. Claro que atiende a las condiciones de lo dado, pero estas condiciones son tendencias-sujetos, en cierto modo ellas mismas son dadas, vividas [...] No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando designaba su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecua al bergsonismo. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia real, pueden y deben ser captadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto (2002, p. 49).

En este pasaje se encuentran las aristas que dan cuenta que el método de la intuición permite alcanzar cierta dimensión que Deleuze pensará como trascendental. Se verá, entonces, en la necesidad de especificar que este método, finalmente, tiene relación estricta con abarcar las condiciones de lo dado. Sabemos ya que la experiencia no necesariamente se subsume bajo lo dado, la experiencia que se vincula al empirismo en un sentido superior, irrumpe en el *rebasamiento* de lo dado. Para ello es que las condiciones de este rebasamiento no son del orden de la experiencia posible, sino que como bien afirma Deleuze, de la experiencia real. Por este motivo, existe un primer movimiento de la *torsión* de lo trascendental en su acepción kantiana, y está a nuestro parecer situada a propósito del método de la intuición. El mismo Deleuze señala que posee una similitud, la desliza como aparente con un análisis trascendental, o en otras palabras, con una analítica de índole trascendental.⁷ Sin embargo, para poder despejar aquella similitud, será importante exponer lo que significa un problema, pues no sólo esa noción nos dará una clave para comprender de qué manera Bergson, con la intuición, reelaboraba una concepción de lo trascendental, sino que también nos permitirá abrir uno de los conceptos centrales en el pensamiento de Deleuze, la diferencia.

7 Recordemos que para Kant la analítica trascendental consiste en situarse en los objetos referidos al entendimiento; si la estética trascendental consiste en afirmar los datos relativos a la sensibilidad (la forma del espacio-tiempo), la analítica pondrá en observación a las categorías o conceptos *a priori* de toda experiencia posible. Es así que la analítica trascendental debe enunciar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, que sólo son posibles a partir de una dimensión espacio-temporal (Cfr. Kant, 1997, pp. 102-296); (Deleuze, 2008, pp. 23-28).

4. La concepción de la diferencia según el empirismo superior

En al menos dos lugares Deleuze establece una definición que subraya la importante relación entre la intuición y la concepción de la diferencia:

1) la intuición es un método que busca la diferencia, y aparecería como una suerte de facultad que indaga la diferencia de las cosas (2002, p. 36).

2) la intuición se expresa como un “goce de la diferencia” (p. 45).

Para decirlo de entrada, no es que la intuición sea el resultado de la diferencia (su goce), sino que ella misma en cuanto método es un acto múltiple de la diferencia. Para desarrollar estos dos puntos es necesario tener a la vista que la concepción de la diferencia según Bergson no es unívoca, pues difiere constantemente de sí, constituyendo en términos gruesos lo que Deleuze realizará unos años más tarde en *Différence et répétition*. De ahí que podríamos leer, dentro de este marco, la importante señal que se encuentra en el texto *Bergson*, también del año 56, en donde afirmará que el ser debe ser definido como alteración, ya que “la alteración es sustancia” (2002, p. 34). Dicho de otra manera: el ser es la diferencia en tanto alteración (*alloiosis*), puesto que el ser se debe pensar más allá de las categorías de lo uno y lo múltiple (p. 33). Ahora bien, importante de vislumbrar es que este carácter del método tiene relación con dos movimientos, por un lado la concepción de la diferencia remite a un criterio metodológico pero también nos remite a una dimensión estrictamente ontológica, en el sentido de que la diferencia constituye el ser, como hemos precisado. En efecto, ambos planos se encuentran plegados inmanentemente, el metodológico con el ontológico. Dicha cuestión es la que tanto para Bergson como para Deleuze permitiría pensar una verdadera metafísica, en la medida de que esta mixtura es la que provee la creación de conceptos, los cuales son los apropiados para los objetos que aparecen, o se manifiestan, en un plano en donde sus diferencias de naturaleza lo exigen fundamentalmente. Es en este sentido que alguien como Philippe Mengue habría enunciado sobre la lectura de Bergson en Deleuze que, antes que todo, se trata de *rebasar* la experiencia hacia los conceptos, pero con la salvedad de que éstos “deben estar tallados sobre la cosa misma” (2008, p. 95). Que el ser sea la diferencia de una cosa significa que el método debe buscar las diferencias de naturaleza de las cosas, pero para llegar a una “diferencia interna” de la misma. Esta noción bastante poco atendida por los comentaristas de Deleuze⁸ se transforma en crucial para los

8 La noción de “diferencia interna” aparecerá en *Nietzsche et la philosophie* como una génesis interna, cuando se hable de la genealogía en tanto método, trascendental agregaremos nosotros (p. 104).

textos posteriores que definirán cierta impronta en el pensamiento deleuziano. Sobre la diferencia interna señala:

...la filosofía mantendrá una relación positiva y directa con las cosas solo en la medida en que pretende captar la cosa misma a partir de lo que ella es, en su diferencia con respecto a todo lo demás, es decir, en su diferencia interna (2002, p. 44).

Este aspecto constituye una zona que posee relación con aquello tematizado hace un momento, a saber, en cómo la intuición se pretende como lo que debe capturar las cosas en su ser, o en otras palabras, en apostar por la primacía de la vida por sobre el concepto. La “diferencia interna” es la cosa en cuanto tal, “la unidad de la cosa y el concepto” (p. 44) luego de haberlas diferenciado, al establecer las diferencias de naturaleza. Esta concepción de la diferencia – adelantándonos un poco a la precisión que debemos hacer en breve – guarda relación con la advertencia tomada por Bergson de que la mayor parte de las veces subsumimos en un mismo concepto, o palabra, elementos que difieren totalmente de naturaleza. Sin embargo, no se trata de plantear las diferencias de naturaleza solamente en su diferencia con otra cosa, puesto que esa fórmula sería aún exterior (o meramente espacial); tampoco la diferencia se podría definir por oposición u contradicción, ya que la diferencia es irreductible a una dialéctica de la contradicción. Es en este sentido que debemos subrayar la importancia que tiene la apropiación del concepto de alteración (*alloiosis*) de raigambre aristotélica en Bergson⁹, pues significa para Deleuze una consecuencia fundamental, la de evitar por todos los medios definir a la diferencia a partir de la alteridad: el ser es alteración, y por lo mismo, en términos bergsonianos, es cambio cualitativo, o aquello que difiere de sí, en otras palabras *duración* (p. 36). Si pudiéramos afirmar en una fórmula lo que hasta acá hemos querido decir sobre la diferencia, diríamos que lo inmediato, entonces, es la identidad de la cosa y su diferencia.

Si observamos más de cerca esta fórmula que acabamos de expresar, Bergson señala que estamos demasiado separados de las cosas, los datos inmediatos no se nos dan de forma tan inmediata. El movimiento por el cual la filosofía debe acercarnos a las cosas se fundamenta en ellas mismas de igual modo, es decir, las cosas deben empezar a perderse para que nosotros nos perdamos en ella o las olvidemos. Para ello, la concepción de la materia será esencial en la filosofía bergsoniana, porque no constituye un material disponible para la conciencia “sino que más bien la materia es un principio ontológico

9 Cfr. Aristóteles, 1978, pp. 185-189 (416a-418a).

de la inteligencia” (p. 30). Por esto es que Bergson sustituye la dualidad de lo sensible y lo inteligible por dos movimientos, o dos sentidos de un mismo movimiento: espíritu y materia, dos tiempos de una misma duración. Ambos tiempos no significan que un momento suceda después del otro, pues están superpuestos, uno abajo del otro, son coexistentes porque se encuentran en la misma duración. Esto, nos parece, podría aclarar aún más el carácter de que no sencillamente el empirismo, o la intuición, van en contra de los conceptos, sino que precisamente le da al concepto un nuevo carácter. Deleuze señala que uno de los motivos que han permitido llegar a este objetivo es justamente dejar de pensar las cosas bajo una modulación espacial, ya que se les debe cotejar en términos temporales: el gesto es el de situar al concepto en el tiempo. Por ejemplo, el proceso de lo que Bergson llamará “diferenciación” consiste, antes que todo, en una producción de objetos que dan cierta razón al concepto. Así las cosas se convierten en una suerte de matiz del concepto, y con ello, se vuelve la cosa misma: “el concepto convertido en concepto de la diferencia es la diferencia interna” (p. 61). Ahora bien, lo que nos parece una consecuencia, o un efecto – y habría que sopesar una nueva noción de lo que es un efecto dentro de lo que significa el empirismo – se nos presenta como una cuestión central que es hecha real a partir del primer acto de la intuición: es decir, la búsqueda de las diferencias. Si la intuición es un método, lo es en la medida que se define por la búsqueda de la diferencia. Este método se opondrá a la ciencia, y a cierta metafísica, que sólo ve diferencias de grado ahí donde existen profundas diferencias de naturalezas. Procede, en otras palabras, de un mixto mal analizado, por ello es que la intuición se opondrá al análisis. De ahí que la ciencia solo trabaja, según Bergson, con productos o meros efectos, y a partir de ellos no podemos extraer ninguna diferencia de naturaleza, pues sólo hay – en los productos o resultados – diferencias de grados. Sin embargo, ¿qué es efectivamente una diferencia de naturaleza? En primer lugar Deleuze aludirá a que esta determinación de las diferencias corresponde a un problema asociado a una distribución, a cierto reparto entre las cosas. Sin esta distribución, la metafísica queda atrapada en el sentido común, en los *clichés*, y no llegará jamás a lo que el mismo Bergson llama las “articulaciones de lo real” (2013, p. 58). La distribución de lo real se debe realizar a partir de estas articulaciones, posarse en medio de ellas, es en este sentido que dicho ejercicio es plenamente empirista, porque a través de estas articulaciones se llegan a las verdaderas diferencias de naturaleza. Ahora bien, existe un segundo acto, que corresponde a las líneas de hechos, es decir, si las articulaciones de lo real abren las diferencias de naturaleza en las cosas, dividen y distribuyen, las líneas de hecho es aquello que las reúne.

En la diferencia, apreciamos siempre dos aspectos: las articulaciones de lo real nos entregan las diferencias de naturaleza entre las cosas; las líneas de hechos nos muestran la cosa misma como idéntica a su diferencia, la diferencia interna idéntica a una cosa (Deleuze, 2002, p. 46).

Son los dos actos de la intuición como “método”, o en otras palabras, el procedimiento bajo el cual este método se dará la tarea de realizar dos operaciones: distribuir las cosas a partir de sus diferencias (la división del mixto); y, prolongar las líneas o articulaciones de lo real hacia un punto ya no actual sino virtual, en donde aparecerá el problema de las condiciones de la experiencia. Sin embargo, es hora de afirmar la singularidad del empirismo que Deleuze ve en Bergson, que se sostiene principalmente a partir de la inventiva del método de la intuición, es decir, en buscar y establecer ciertas “articulaciones de lo real” en relación a “líneas de hecho”. Ambos actos se necesitan, recíprocamente, irrumpiendo con ello las diferencias de naturaleza (p. 53), y desde el cual, realmente, se puede plantear un verdadero problema. Un problema no se encuentra ahí para ser descubierto, sino que por el contrario, consiste en una invención: “la invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás” (Deleuze, 1966, p. 4). Dicho carácter inventivo, es indisoluble de una concepción de la diferencia, dando cuenta al mismo tiempo, que ella, la diferencia, remite a un tipo muy peculiar de condicionamiento.

5. Significado de las tendencias

Deleuze remarcará que aquello que difiere por naturaleza no es nunca una cosa sino una tendencia (2002, p. 47). La noción de tendencia se presenta como relativamente importante dentro de los primeros escritos de Deleuze; no sólo se encuentra en su lectura de Bergson sino también en su previa lectura de Hume. En ambos casos nos parece que abre un marco de problemas en común y que, por cierto, guardan relación con la configuración de un empirismo superior. Como ya hemos especificado, las diferencias de naturaleza no remiten a diferencias entre las cosas exteriores, pues no se encuentran apegadas a un carácter o estado cualquiera, más bien nos dirá Deleuze se vinculan a lo que impulsa a desarrollarse y por ende solo se pueden captar en su movimiento. La diferencia de naturaleza no se da nunca entre dos productos sino que se da entre dos tendencias de una cosa, de un producto. Siempre existen mixtos, nada es puro, lo único puro vendría siendo la tendencia. De este modo es que para Bergson la tendencia aparece como un principio más allá de cierto primado de la causalidad, porque en definitiva para un pensamiento empirista “las causas se obtienen siempre retroactivamente, a partir del producto mismo”, cuestión

de índole ontológica, porque desde acá se debería establecer que una cosa es siempre “la expresión de una tendencia más que el efecto de una causa” (p. 47). Es que si las diferencias de grado se oponen a las diferencias de naturaleza, es por la razón de encontrarse en el estatuto mismo de las cosas, por no separarse del mixto empírico, es decir al estar separadas de sus tendencias. En suma, las diferencias de grado responden a causas, en tanto responden al dominio de lo cuantitativo. Podríamos acá retomar el punto bastante importante que un par de años antes veía Deleuze en su lectura de Hume: el empirismo escruta efectos.¹⁰ Lo que se llama acá tendencia podría ser adjudicado en el contexto de *Empirisme et Subjectivité* a lo que se llama efectos, ya que para el bergsonismo las cosas, así como los productos o los resultados, son mixtos. La noción que tiene Bergson del espacio, como de la inteligencia, se basa en esta cuestión: ambos presentan solo mixtos: “de lo abierto y lo cerrado, del orden geométrico y del orden vital, de percepción y afección, de percepción y memoria, etc.” (p. 47). El mixto siempre es mezcla de tendencias, pero está en un estado tal de homogeneidad que sólo se captan diferencias de grado y nada difiere por su naturaleza. Es en este sentido que el método de la intuición es un método de la división del mixto: divide el mixto en dos tendencias, donde una de ellas es la dominante. Dirá Deleuze que en el caso de los animales esa mitad es el instinto, así como para los hombres lo es la inteligencia (p. 50). La mitad derecha de esta división es encarnada por aquello que Bergson llama duración, de ahí la definición constante que se dará: *la duración es lo que difiere de sí mismo*. Por tanto solo una de las dos tendencias personifica la diferencia de la cosa, es decir, la diferencia de naturaleza. De este modo, la diferencia de naturaleza no se mide entre las dos tendencias, sino que una de ellas encarna a la diferencia de naturaleza, que – precisamente – se *diferencia* del mixto.

En definitiva, para llegar a las diferencias de naturaleza debemos recobrar “la tendencia que está más allá de su producto” (p. 48). De esta manera, la diferencia de naturaleza todavía es exterior, por ello que el concepto de “diferencia interna” es aquello hacia lo cual la intuición o el empirismo deleuziano pretende llegar. Sin embargo, sin la división del mixto, sin distribución, como primer acto de la intuición, no es posible acceder a la unidad indisoluble del concepto y la vida, será necesario establecer reglas del método y despejar los mixtos que sólo nos podrían entregar falsos problemas. Deleuze señala:

¹⁰ Deleuze señala, en *Empirisme et Subjectivité*, que la filosofía en tanto ciencia del hombre, “no tiene que buscar causas; debe escrutar efectos”. Ahora, en la demarcación que hará de Hume, la psicología en tanto psicología *de* las afecciones del espíritu es un terreno donde piensa no sólo a la filosofía, sino que, como ya hemos señalado, constituye el terreno de un empirismo superior (Cfr. 1953, p. 15).

La diferencia de naturaleza no se establece, pues, entre dos cosas ni entre dos tendencias, la diferencia de naturaleza es en sí misma una cosa, una tendencia que se opone a la otra. La descomposición del mixto no nos entrega únicamente dos tendencias que difieren por naturaleza, nos entrega la diferencia de naturaleza como una de esas dos tendencias. Y, así como la diferencia se convierte de esta manera en substancia, el movimiento deja de ser el carácter de alguna otra cosa para adquirir un carácter substancial por sí mismo, sin presuponer ningún móvil. La duración o la tendencia es la diferencia consigo misma, y aquello que difiere de sí mismo es *inmediatamente* la unidad de la substancia y el sujeto (p. 52).

De modo que el método del empirismo consiste en ser un método de la división, porque descompone, divide y diferencia el mixto en tendencias: “el mixto representa el hecho”. Ahora, el empirismo se vuelve superior cuando llega a sobrepasar, a *rebasar* el mixto (o lo dado), desde aquel nivel de la experiencia (ordinaria o no cualificada) en dirección a las tendencias que son de *derecho* (Deleuze, 1966, p. 13). Acá es que aparece el problema de las condiciones de la experiencia, y la especificidad o la distinción que operaría con respecto de Kant el bergsonismo. En resumen, consideramos que la concepción de la diferencia, y a su vez la relevancia de la noción de tendencia, que la intuición promueve, nos instala en el centro del empirismo deleuziano o de lo que a fines de los años 60’ llamará “empirismo trascendental”.

6. Las condiciones de la experiencia real

Veíamos que la noción de problema irrumpe con respecto a la concepción de la diferencia, en el sentido de que los problemas se encuentran mal planteados cuando los términos en cuestión difieren en naturaleza, y solo existen en ellos diferencias de grado. Necesario es tener en la mira que la noción establecida por Deleuze en torno a los problemas, a partir de Bergson, hunde sus raíces más allá de una dimensión histórica o humana, pues habría que ubicar a los problemas en el seno de lo viviente: “es la vida la que se determina esencialmente en el acto de voltear obstáculos, de plantear y resolver un problema” (Deleuze, 1966, p. 5). Es que la intuición se formula como aquello que plantea los verdaderos problemas y dicha propiedad se establece porque se encuentra en relación con lo viviente y la materia, puesto que “cada línea de la vida se relaciona con un tipo de materia, que no es solamente un medio exterior” (p. 107) que establece los cuerpos y las formas. El viviente, de esta manera, “aparece ante todo como planteamiento de problema”, así lo describe Deleuze con una imagen que no termina de ser maravillosa: “la construcción del ojo es ante todo solución de un problema planteado en función de la luz” (p. 107). De aquí que un problema deba inventarse, lo contrario, es la definición de los *falsos problemas*. Por

esto es que los criterios de lo falso y lo verdadero parecieran ser demasiado exteriores a esta concepción del problema, son más bien criterios que aparecen con los resultados o lo que habitualmente se denomina una solución. En este caso, para Bergson, lo falso ante todo está dirigido al ámbito que concierne a un problema mal planteado o que es inexistente. Allí se encuentra la falsedad, cuestión que Deleuze observa en Bergson, ya que por sobre todo le interesa “conciliar verdad y creación en el nivel de los problemas” (p. 3).

De esta manera, nos encontramos en lo más fundamental del método de la intuición, al menos para nuestros objetivos: su carácter inventivo, su dimensión profundamente creadora. Es en “*Le possible et le réel*” donde Bergson expone de manera más puntual lo que comprende por un falso problema, esto de la mano de una crítica radical a lo posible, en aras de pensar, lo que entenderá por real. De este lugar proviene el desplazamiento de Deleuze en torno a que las condiciones de la experiencia son del orden de lo real y no de lo posible. En el fondo, la metafísica habría mayormente trabajado sobre falsos problemas, en el sentido de que se daría por antemano las coordenadas de su solución, negando cualquier potencial creativo en su emplazamiento, pero también, dando a entender que la solución a un problema, más que estar del lado de un ímpetu creativo, se encuentra simplemente del lado de un descubrimiento de aquello que está dado (Bergson, 1990, pp. 104-106). Falsos problemas son del orden de lo inexistente, y “se definen por el hecho de que sus términos mismos implican una confusión del “más” y del “menos” (Deleuze, 1966, p. 6), o en otras palabras, difieren simplemente de grado. Bergson da un ejemplo clásico al respecto, que tiene relación con sostener que el problema ontológico por excelencia (el del ser y el no ser) es finalmente un problema sin sentido, sin solución, por ende, inexistente. Dice Bergson que

... consiste en preguntarse por qué hay ser, por qué algo o alguien existe. Poco importa la naturaleza de lo que es: digan que es materia, o espíritu, o lo uno y lo otro, o que materia y espíritu no alcanzan y manifiestan una Causa trascendente, de cualquier manera, cuando se han considerado existencias, y causas, y causas de esas causas, uno se siente arrastrado en una carrera al infinito. Si uno se detiene, es para escapar al vértigo. Siempre se constata, se cree constatar que la dificultad subsiste, que el problema todavía se plantea y jamás será resuelto. Jamás lo será, en efecto, pero no debería ser planteado. Solo se plantea en tanto uno se figura una nada que precedería al ser (1990, pp. 105-106).

Lo que está de fondo en el cuestionamiento que realiza Bergson es que, de cierta manera, se da por consabido el resultado de un problema. Dicha cuestión se repite en la idea de desorden, como en la de lo posible, en ambas se encuentra sobrentendida la idea de orden y de real. Para Deleuze, este punto expresa la

crítica a lo negativo y la profunda afirmación bergsoniana a lo no existente, a lo que debe germinar, pero sobre todo un desprecio a cualquier forma de la negación, hasta en la constitución de los problemas en la metafísica (Deleuze, 1966, p. 6). Es que, finalmente, Deleuze señalará que para Bergson la pregunta fundamental del pensamiento no es aquella de por qué el ser y no más bien la nada, pues al formular esa pregunta se plantean las cosas de mala manera, ya que el ser es una generalidad demasiado amplia, que solo sirve para oponerse a la nada. Su carácter inmutable y sin movimiento la hace solo confrontarse a la nada o a lo contradictorio: el ser se opone a lo que no es. Ahora, por esta razón, es que el ser es un mal concepto.¹¹ La pregunta bergsoniana, por el contrario, tiene relación siempre con una suerte de funcionalidad: por qué esto y no más bien lo otro. Se dice del matiz, del ser como diferencia. El segundo tipo de falso problema, nace como consecuencia de un mal planteamiento, en tanto los términos implicados son mixtos mal analizados. Nuestros análisis precedentes, con respecto a la concepción de la diferencia, son cruciales en este punto, pues como veíamos, un mixto constituye la impureza de la representación. Un problema mal planteado significa, de por sí, un mixto en donde existen elementos que difieren en naturaleza y no han sido divididos ni advertidos. En otras palabras, la intuición no ha procedido, sino que más bien el análisis ha confundido estados o términos por otros, o se han entablado como muy amplios para aquello hacia lo cual se debe dirigir el problema. El mixto es la presentación de las cosas en un estado tal que nada puede diferir, donde todo es homogéneo dirá Deleuze, si algo difiere lo será sólo de grado sin encarnar una diferencia de naturaleza. Es que a partir de un mixto no se podría elaborar un verdadero problema, debido a esto la intuición distribuye y divide el mixto. La intuición, al decir de Deleuze, es “un método de división”, con cierta herencia platónica, puesto que “Bergson no ignora [que] las cosas en realidad se mezclan; la experiencia misma no nos entrega más que mixtos” (1966, p. 11-12). La singularidad del método recae en la división, ya que ahí se produce el *rebasamiento* de la experiencia hacia sus condiciones. El *leitmotiv* de la intuición se encuentra acá, en esta operación crucial del bergsonismo, y por lo mismo, crucial para el pensamiento de Deleuze, específicamente en la construcción de su empirismo trascendental.

11 Quizás de aquí uno podría entender la crítica directa a Heidegger, y al mismo tiempo, el por qué Heidegger es un autor no tan aludido en el corpus de trabajo deleuziano: “Tal actitud, que consiste en rechazar los presupuestos objetivos – a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que, por otra parte, son quizás los mismos bajo otra forma) –, es también la de Heidegger cuando invoca una comprensión preontológica del Ser” (Deleuze, 1968, p. 169).

Ahora bien, Deleuze no sólo proyecta este vínculo hacia una herencia kantiana, en el pasaje del texto sobre la diferencia en Bergson, sino que también en *Le bergsonisme*, donde reitera esta similitud entre el método de la intuición y la analítica trascendental. Aunque habría que observar, sin embargo, que la intuición en tanto método difiere de la intuición kantiana. Recordemos que para Kant la intuición debe pensarse del lado de la forma de la intuición sensible, que refieren al espacio y al tiempo. El espacio y el tiempo son intuiciones por sí mismas, o en otras palabras, podríamos señalar que la intuición formal son el espacio y el tiempo como *intuiciones mismas* que formulan el universo de las representaciones cualesquiera, pero también su vínculo, su propia relación (Kant, 1997, p. 171-172; Cfr. Deducción trascendental). Si el método de la intuición constituye una suerte de analítica trascendental, básicamente lo es porque la intuición busca la diferencia, plateando unas condiciones de *derecho* de la experiencia, y no sólo de *hecho*. Anne Sauvagnargues señala que Bergson permite repensar el efecto de la analítica trascendental ya no bajo el orden de lo posible sino que de lo virtual: el método de la intuición “define las condiciones de una verdadera creación”; en cambio Kant distribuye y racionaliza cierta conceptualidad “ya conocida del sentido común, es decir [...] legitima un modelo de racionalidad que lo preexistió” (2009, p. 122).

7. Conclusión

La *torsión* que formula Deleuze de lo trascendental comienza con este desplazamiento de la analítica trascendental kantiana hacia un método de la intuición que trabajará con los conceptos no como si éstos estuvieran dados, en su formulación y despliegue, sino más bien, la intuición permite la creación conceptual porque éstos provienen de un fondo oscuro, en el cual la cosa y el concepto son recíprocos...

...la representación en general se divide en dos direcciones que difieren en naturaleza, en dos presencias puras que no se dejan representar: la de la percepción que nos pone *de entrada* en la materia, la de la memoria que nos introduce *de entrada* en el espíritu. Que ambas líneas se encuentren y se mezclen, una vez más, esa no es la cuestión. Esa mezcla es nuestra experiencia misma, nuestra representación. Todos nuestros falsos problemas provienen del hecho de que no sabemos rebasar (*dépasser*) la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta las articulaciones de lo real, y encontrar lo que difiere en naturaleza en los mixtos que nos son dados y de los cuales vivimos (Deleuze, 1966, pp. 16-17).

Será en este sentido que la intuición como método nos invita a rebasar (*dépasser*) la experiencia en dirección a las condiciones de la misma, “pero estas no son, al

modo kantiano, las condiciones de la experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real” (p. 13). La intuición, finalmente, es un método que se constituye a partir de una distancia con una noción de experiencia demasiado ordinaria y amplia como para constituir algún tipo de verdadera condición. La idea bergsoniana que Deleuze remarca tiene relación con pensar a la intuición como un método que dibuje un nuevo marco constitutivo de la experiencia, en donde el concepto esté realmente tallado en las cosas y que pueda captar el fluir de la alteración constante, en su variación continua. La intuición, entonces, capta a la duración. A partir de esto se podrían hablar de ciertas condiciones de la experiencia, y creemos que en este lugar también comienza a emerger profundamente lo que Deleuze unos años después comprenderá como empirismo trascendental. Por sobre todo cuando en 1963 publique su ensayo sobre el concepto de génesis en la tercera crítica de Kant, inspirado en la filosofía de Salomon Maïmon, advertirá que estas condiciones son genéticas, es decir, no se encuentran meramente dadas. Sin embargo, es una zona de su pensamiento que no cabe dentro de las coordenadas del presente artículo.

Referencias

- ARISTÓTELES. “Acerca del alma”. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- BERGSON, H. “Introduction à la métaphysique”. En *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “Le possible et le réel”. En *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “Essai sur les données immédiates de la conscience”. Paris: PUF, 1991.
- _____. “L’Évolution créatrice”. Paris: PUF, 1991b.
- _____. “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”. Traducción Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. “Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- _____. “La evolución creadora”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- _____. “El pensamiento y lo moviente”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- DELEUZE, G. “Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume”. Paris: PUF, 1953.
- _____. “Nietzsche et la philosophie”. Paris: PUF, 1962.
- _____. “Le Bergsonisme”. Paris: PUF, 1966.
- _____. “Différence et répétition”. Paris: PUF, 1968.
- _____. “Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo”. Traducción de Hugo Acevedo y prólogo de Oscar Masotta. Barcelona: Granica, 1977.

- _____. “Cinéma 2. L’image-temps”. Paris: Minuit, 1985.
- _____. “Nietzsche y la filosofía”. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.
- _____. “La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2”. Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1987.
- _____. “L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974”. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.
- _____. “Diferencia y repetición”. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccaceo. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- _____. “La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)”. Traducción José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005.
- _____. “Kant y el tiempo”. Traducción equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- _____. “El Bergsonismo”. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- JAMES, W. “Essays in Radical Empiricism”. New York: Longman Green and Co., 1912.
- _____. “Un universo pluralista”. Traducción de Sebastián Puente y Leonel Livchits. Buenos Aires: Cactus, 2009.
- KANT, E. “Crítica de la razón pura”. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 1997.
- LAPOUJADE, D. “Potencias del tiempo. Versiones de Bergson”. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2011.
- MENGUE, P. “Deleuze o el sistema de lo múltiple”. Traducción Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- TAKHASI, S. “Deleuze y Bergson”. En *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Horacio González [et. al.]. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008.
- SAUVAGNARGUES, A. “Deleuze. L’empirisme transcendantal”. Paris: PUF, 2009.