

HACIA LAS FUENTES DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL. DELEUZE CON Y MÁS ALLÁ DE GUEROULT

IGOR KRTOLIČA*

TRADUCCIÓN: DAVID BASTIDAS-BOLAÑOS**

doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.fetd

RESUMEN

La relación de Deleuze con Gueroult es paradójica. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, Gueroult profesaba un racionalismo que poco tenía que envidiar al de Alquié o al de Hyppolite, el cual Deleuze no dejará de criticar severamente. Ahora bien, Deleuze no solo no critica las posiciones de Gueroult, sino que las adopta continuamente. ¿Cómo puede explicarse esto? La razón nos parece ser la siguiente: Gueroult jamás dejó de apoyar y sostener la exigencia de un “orden sintético” o de un “dinamismo genético” en la filosofía. Antes de ser un método para el historiador de la filosofía, esta exigencia expresa una cierta concepción de la filosofía, de donde derivan tanto una práctica como una filosofía de la historia de la filosofía. Si Deleuze retoma por su cuenta las posiciones de Gueroult, es precisamente porque su propio trabajo filosófico no dejará de alimentarse de esta exigencia de Gueroult, así como de la concepción de la filosofía que este expresa. En la obra de Deleuze, esta exigencia hizo posible incluso un gesto decisivo, más allá de la ambición de Gueroult: la crítica del racionalismo en nombre del empirismo trascendental. Con Gueroult, y más allá de Gueroult, el discípulo se convierte en creador. Quizás haya que entender en este sentido la siguiente afirmación de Olivier Revault d’Allonnes: “Siempre he considerado a Gilles [Deleuze] como un gran alumno de Gueroult”.

Palabras clave: Deleuze; Gueroult; Spinoza; empirismo trascendental; post-kantismo

TOWARDS THE SOURCES OF TRANSCENDENTAL EMPIRICISM: DELEUZE WITH AND BEYOND GUEROULT

ABSTRACT

Deleuze's relationship with Gueroult is paradoxical. On a strictly philosophical level, Gueroult adhered to a rationalism that was not dissimilar to that of Alquié or Hyppolite, which Deleuze criticized severely. But Deleuze did not criticize Gueroult's positions, instead frequently adopting them himself. How can this be explained? The reason seems to be the following: Gueroult constantly sought a "synthetic order" or a "genetic dynamism" in philosophy; yet, before it served as the basis of the thinker's method, this aim expressed a certain conception of philosophy, from which both his practice and history of philosophy derived; and if Deleuze took up Gueroult's positions, it is because Gueroult's aim, and the conception of philosophy it involved, never ceased to influence his own philosophical work. In Deleuze's work, this desire even made it possible to take a decisive position—that is, the critique of rationalism in the name of transcendental empiricism—, surpassing Gueroult's intention. The disciple became a creator, both with and beyond Gueroult. It is perhaps in this sense that Olivier Revault d'Allonnes's statement can be understood: "I have always found that Gilles [Deleuze] was a great disciple of Gueroult."

Keywords: Deleuze; Gueroult; Spinoza; transcendental empiricism; post-kantism

* Université de Picardie Jules Verne, Amiens, Francia.

Correo electrónico: igor.krtolica@u-picardie.fr

** Universidad de Bordeaux-Montaigne, Burdeos, Francia.

Correo electrónico: bastydasd@gmail.com

Para citar este artículo: Krtoliča, I. (2024). Hacia las fuentes del empirismo trascendental. Deleuze con y más allá de Gueroult (D. Bastidas-Bolaños, Trad.). *Universitas Philosophica*, 41(82), 229-247. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.fetd

ENTRE LOS HISTORIADORES DE LA FILOSOFÍA del período de posguerra que contaron en la formación filosófica de Deleuze, Gueroult no parece haber ocupado una posición de importancia. Si nos atenemos al primer periodo de su obra (1968/2002; 1968/1996) –periodo que culmina a finales de los años sesenta con la publicación de sus dos tesis, *Diferencia y repetición*¹ y *Spinoza y el problema de la expresión*–, el joven Deleuze fue formado principalmente en la historia de la filosofía por dos de sus grandes representantes franceses de la época: Ferdinand Alquié y Jean Hyppolite. En efecto, en los años cuarenta, Deleuze asiste a los cursos de Alquié y de Hyppolite, primero en clases de preparatoria, y luego en la Sorbona. En 1947, Hyppolite dirige junto a Canguilhem su *mémoire* sobre Hume, trabajo que se convertirá en el primer libro publicado por Deleuze (1953/1977), esto es, *Empirismo y subjetividad*. Durante los años cincuenta, Deleuze realiza la reseña crítica de los trabajos de historia de la filosofía de estos autores, discutiendo ciertos de sus aspectos. De Alquié, Deleuze reseña, en particular, los estudios sobre Descartes e interroga la concepción metafísica que allí se manifiesta; de Hyppolite, Deleuze reseña su estudio sobre Hegel, *Lógica y existencia*, y discute a su vez la crítica de la concepción bergsoniana de la diferencia que allí se desarrolla. Por último, estos dos profesores serán luego sus dos directores de tesis: Hyppolite comienza dirigiendo su tesis principal, *Diferencia y repetición* (antes que Maurice de Gandillac lo relevase), y Alquié dirige su tesis complementaria, *Spinoza y el problema de la expresión*. El final de las dos tesis fue también el momento de la ruptura. Entre el otoño de 1968 y la primavera de 1969, Hyppolite muere; después, Deleuze romperá con Alquié. Esta ruptura será definitivamente consumada en los años setenta, momento en que Deleuze rechazará la tutela de sus dos profesores: filosóficamente,

Nota del traductor: El presente artículo de Igor Krtoliča forma parte de un número temático de la *Revue Internationale de Philosophie* dedicado a la obra y legado de Martial Gueroult, coordinado por Arnaud Pelletier y publicado en 2020. En ese número encontramos, además, contribuciones por parte de Arnaud Pelletier, Michel Fichant, Denis Kambouchner, Tad M. Schmaltz y Baptiste Mélès. Asimismo, se publica un texto inédito de Gueroult en el que, a propósito de la lectura que H. J. de Vleeschauwer presenta en 1937, el francés discute las dos versiones de la deducción kantiana de las categorías en la *Crítica de la razón pura*.

- 1 N. T.: Las referencias a las obras de Gilles Deleuze serán indicadas siguiendo la paginación de las traducciones disponibles en castellano.

Deleuze criticará de manera severa al mismo tiempo el racionalismo cartesiano-kantiano de Alquié y el racionalismo hegeliano de Hyppolite; políticamente, Deleuze resaltará la función de represión social que tales figuras ejercieron en tanto representantes de la historia de la filosofía (Deleuze & Parnet, 1977/1980; Deleuze, 1990/1995)².

En comparación, la relación de Deleuze con la obra de Gueroult fue mucho menos tormentosa, mucho más serena. Esto se debe probablemente al hecho de que, aunque Gueroult fuese uno de los mayores representantes de la historia de la filosofía *à la française*, y aunque enseñase en la Sorbona en el momento en que Deleuze estudiaba allí, Deleuze y Gueroult nunca gozaron ni de la proximidad ni de la rivalidad que Deleuze pudo tener con sus otros dos profesores. Gueroult no podía tener, entonces, el mismo efecto represivo de Alquié o de Hyppolite. Sin embargo, la relación de Deleuze con Gueroult no fue menos paradójica. Pues, en un plano estrictamente filosófico, Gueroult profesaba un racionalismo que no tenía mucho que envidiar al de Alquié o al de Hyppolite. Los autores estudiados por Gueroult –Fichte, Maimón, Leibniz, Descartes, Malebranche, Spinoza– forman, de hecho, la fina flor del racionalismo filosófico de los siglos XVII y XVIII. Ahora bien, no solamente Deleuze no critica las posiciones de Gueroult, sino que incluso las adopta continuamente por su propia cuenta. ¿Cómo explicar esta singular diferencia de tratamiento? La razón parece ser la siguiente: Gueroult jamás dejó de apoyar y sostener la exigencia de un “orden sintético” o de un “dinamismo genético” en filosofía, exigencia que a su vez no dejará de alimentar el propio trabajo filosófico de Deleuze. Tal exigencia expresa una cierta concepción de la filosofía, de la cual derivan igualmente un método para la historia de la filosofía y una filosofía de la historia de la filosofía. En la obra de Deleuze, esta exigencia hizo posible un gesto decisivo, más allá, incluso, de la ambición de Gueroult: la crítica del racionalismo en nombre de un empirismo trascendental. El discípulo se convierte en creador. Quizás haya que

2 Sobre la ruptura con Alquié, véase *Lettres et autres textes* (Deleuze, 2015). La ruptura Hyppolite-Deleuze se evidencia, en primer lugar, en la negativa de Hyppolite a continuar supervisando la tesis principal de Deleuze, y luego, en la negativa de Deleuze a participar en el homenaje que se le rinde a Hyppolite al momento de su muerte. Sobre las ambiguas relaciones de Deleuze con sus dos profesores, se encontrará información útil en el artículo de Bianco (2005), « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », en el libro *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*.

entender, en este sentido, la siguiente afirmación de Olivier Revault d'Allonnes: "Siempre he considerado a Gilles [Deleuze] como un gran alumno de Gueroult" (citado en Dosse, 2007, p. 122).

Desde los años cincuenta, Deleuze señala en múltiples ocasiones la necesidad de realizar el proyecto crítico que Kant simultáneamente concibe y compromete. En efecto, para realizar la crítica, no basta –como lo hizo Kant– con buscar las condiciones de lo dado o de un hecho (el hecho del conocimiento, el hecho de la moral); es necesario además que estas condiciones sean aptas para producir la génesis de lo condicionado, para engendrarlo realmente. Este será un *leitmotiv* deleuziano y la idea principal del empirismo trascendental: las condiciones de la experiencia no deben ser las condiciones de la experiencia posible como en Kant, condiciones de posibilidad exteriores y homogéneas respecto a aquello que ellas mismas condicionan; tales condiciones deben, al contrario, ser condiciones de la experiencia real, es decir, principios genéticos, inmanentes y, no obstante, realmente distintos de aquello que condicionan³. En cuanto a la superación de las insuficiencias del método kantiano, Deleuze señala frecuentemente la importancia histórica de dos post-kantianos: Maimón y Fichte. "Los post-kantianos, especialmente Maimón y Fichte, dirigieron a Kant una objeción fundamental: Kant no habría atendido las exigencias de un método genético" (Deleuze, 2005, p. 83)⁴. Ahora bien, esta idea Deleuze se la debe sin duda alguna a las dos tesis de Gueroult. De su estudio sobre Fichte, Deleuze retiene el esfuerzo fundamental por asentar

3 En *Lettres et autres textes*, Deleuze (2015) anota a este respecto: "La primera idea de un empirismo trascendental es que las condiciones de la experiencia son condiciones de la experiencia real. En cierto modo, este ya es el reclamo de los post-kantianos" (p. 89).

4 En el curso de 1955 titulado "¿Qué significa fundar?" (Deleuze, 1956-1957), del que no hay edición científica y del cual restan solo notas incompletas de los alumnos, encontramos el siguiente pasaje sobre el sistema y el método: "Salomon Maimón y Fichte hacen del kantismo una crítica de una riqueza extraordinaria. Quieren realizar la idea crítica de Kant. Afirman que su gran mérito fue encontrar lo trascendental, pero subrayan que Kant no logra elevarse a un método sintético. [...] Debe haber una génesis trascendente para Fichte. Lo trascendental no solo debe buscar las condiciones de los hechos presupuestos, sino que debe constituir la génesis de lo condicionado en lugar de dársele todo ya hecho". [« Salomon Maimon et Fichte font du kantisme une critique d'une richesse extraordinaire de Kant. Ils veulent réaliser l'idée critique de Kant. Ils disent que son grand mérite fut de trouver le transcendantale mais il n'aurait pas réussi à s'élever à une méthode synthétique. [...] Il doit y avoir une genèse transcendantale pour Fichte. Le transcendantal ne doit pas seulement chercher les conditions des faits présumés mais être la genèse du conditionné au lieu de se le donner tout fait »].

el privilegio de la vía sintética en la filosofía trascendental, en otros términos, un esfuerzo por “conservar los resultados del kantismo [...] al introducir el dinamismo genético” (Gueroult, 1930, p. 10)⁵. Del estudio sobre Maimón, Deleuze conserva lo esencial de la teoría de los diferenciales de la consciencia; es decir, la idea de una teoría de la determinación que, inspirada por Leibniz, pretende asegurar la génesis interna de lo condicionado y proveer así su razón suficiente⁶. Para realizarse y sistematizarse, entonces, la filosofía trascendental debía elevarse a un principio absoluto que asegurase la génesis real de lo condicionado, instaurando al mismo tiempo una combinación original entre filosofía trascendental, dinamismo genético y metafísica. En su relectura de la historia de la filosofía, Deleuze extraerá la consecuencia de esta idea a partir de dos vertientes diferentes: después de Kant, a través de la interpretación que propondrá de Nietzsche y Bergson; antes de Kant, con la interpretación que hará de Spinoza y Leibniz.

Después de Kant, Deleuze muestra que la exigencia de una génesis trascendental de lo condicionado se prolonga más allá del post-kantismo *stricto sensu*, especialmente en Nietzsche y Bergson. Ciertamente, una tal ampliación del post-kantismo no es una cuestión evidente; sin embargo, ella encuentra su inspiración en los estudios de Gueroult. Por una parte, en 1960, en un curso sobre el tercer capítulo de la *Evolución creadora* de Bergson, Deleuze afirma que Bergson pretendía realizar la génesis filosófica reclamada por los post-kantianos bajo la

5 « *Le problème de l'unité de la philosophie que après l'effort purificateur et discriminatoire de la Critique, devient le problème de l'unité des éléments du Kantisme, se pose implicitement sous la forme suivante : conserver les résultats de Kantisme, l'autonomie de la liberté et le primat pratique, en introduisant le dynamisme génétique* ». En cuanto a la apropiación de Fichte hecha por Deleuze, es necesario resaltar asimismo la importancia del trabajo de Jules Vuillemin, él mismo discípulo de Gueroult, en obras como *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Vuillemin, 1954) o *La Philosophie de l'Algèbre* (Vuillemin, 1962). Así, la dupla Gueroult-Vuillemin nos parece ser de mayor importancia para el “fichteanismo” de Deleuze, que la dupla Hyppolite-Goldschmidt invocada por Jean-Christophe Goddard (2003) en *L'émancipation philosophique*.

6 Sobre este punto, véase *La Philosophie transcendente de Salomon Maimon*, cap. I y II (Gueroult, 1929). Sobre la inspiración maimoniana de la teoría deleuziana de la determinación, es posible consultar, en particular, *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2002, p. 87, n. 12; p. 265, n. 5), *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 1962/1971, p. 76) y *La isla desierta y otros textos* (Deleuze, 2005, pp. 151-153). La importancia de la dupla Leibniz-Maimón reaparecerá en *El pliegue. Leibniz y el barroco*, en donde Deleuze (1987/1989) menciona en numerosas ocasiones los estudios de Gueroult sobre Leibniz, y, en particular, el de 1934, *Leibniz. Dynamique et métaphysique* (Gueroult, 1967).

forma de una génesis simultánea de la inteligencia y de la materia; es decir, del entendimiento y de los fenómenos. Ahora bien, en este preciso lugar, Deleuze invoca a Maimón y Fichte como los predecesores de una tal tentativa bergsoniana. Es necesario resaltar, en este sentido, que esta interpretación post-kantiana del bergsonismo busca, al mismo tiempo, repeler las acusaciones de empirismo que Hyppolite formulaba contra Bergson (Deleuze, 2004a, pp. 171-174)⁷. No es sorprendente entonces que Deleuze compare sistemáticamente la intuición bergsoniana con un “análisis trascendental”, en la medida en que la intuición se presenta como un método que permite remontar hacia las condiciones trascendentales de la experiencia, las cuales no son ya “al modo kantiano, las condiciones de la experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real” (Deleuze, 1966/1987, p. 20; 2005, p. 50). Por otra parte, en 1962, en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze (1971) estima la importancia histórica de Nietzsche a partir de la continuación del proyecto crítico kantiano. Deleuze afirma, de hecho, que Nietzsche realiza las exigencias de los post-kantianos al hacer de la voluntad de poder un principio diferencial y genético de los objetos de la experiencia (y del eterno retorno, la forma de su síntesis). No obstante, allí también, en el mismo momento en que Deleuze inscribe el aporte de Nietzsche en la historia del kantismo, surge una referencia explícita a los dos estudios de Gueroult sobre Maimón y Fichte. Vale la pena, por cierto, señalar en este punto que para Deleuze el anti-hegelianismo de Nietzsche, al cual se ha reducido con demasiada frecuencia la parte polémica de este libro, deriva en realidad de su post-kantismo: lo primero para Nietzsche, según Deleuze, es su esfuerzo por realizar el proyecto crítico de Kant.

Para Nietzsche, los avatares dialécticos no proceden del exterior y tienen, por primera causa, las insuficiencias de la crítica. Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en “el eterno retorno” y en “la voluntad de poder”) es una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía al mismo tiempo, así como una

7 El primer texto importante de Deleuze sobre Bergson fue, de hecho, una respuesta implícita a las objeciones de Hyppolite a la naturaleza empírica de la diferencia en Bergson (Deleuze, 1956/2005).

recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos (Deleuze, 1971, p. 77).⁸

La reinterpretación de Nietzsche y Bergson como post-kantianos tardíos es, así, para Deleuze, el medio para lograr dos cosas: de entrada, un recurso para reevaluar su importancia en la historia de la filosofía; en segundo lugar, un medio para criticar al hegelianismo, y consiguientemente a Hyppolite. Estas dos lecciones no son ciertamente la herencia de Gueroult, pero ellas suponen su mediación.

Según Deleuze, los recursos filosóficos que permiten realizar el proyecto kantiano no se encuentran solamente después de Kant: estos se encuentran, asimismo, antes de Kant, en Spinoza y en Leibniz. En la introducción de su estudio sobre Fichte, Gueroult recordaba que la exigencia post-kantiana de introducir un dinamismo genético en la filosofía trascendental encontraba “antecedentes doctrinales” en las filosofías de Spinoza y de Leibniz. Maimón lo había visto claramente (Gueroult, 1930)⁹. Se establece entonces un paralelo histórico-filosófico entre el post-cartesianismo y el post-kantismo. Es posible apreciar este paralelo en Gueroult, en la manera en cómo su estudio sobre Leibniz (y más tarde su estudio sobre Spinoza) resonará con los estudios previos sobre Fichte y Maimón. Este paralelo entre post-cartesianismo y post-kantismo constituirá igualmente una clave de lectura de la tesis de Deleuze sobre Spinoza, en donde Leibniz ocupa una posición determinante. En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze (1996) afirmará, de hecho, que Spinoza y Leibniz utilizan la idea de expresión para superar las insuficiencias del cartesianismo y así “restaurar la exigencia de una razón suficiente que opera en el absoluto”, por lo cual “son post-cartesianos, en el sentido en que Fichte, Schelling y Hegel son post-kantianos” (p. 322).

8 Sobre la comparación entre Nietzsche y Kant, véase *Nietzsche y la filosofía*, II, §6 y III, §§7-10 (Deleuze, 1971, p. 76 n. 5).

9 Sobre la relación entre post-kantismo y spinozismo, véase, por ejemplo, la obra de Jean-Marie Vaysse *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand* (Vaysse, 1994). Ha sido, sobre todo, Beth Lord quien ha subrayado cómo, en el seno del post-kantismo, esta inspiración spinozista se desarrolla y llega hasta Deleuze, véase en este sentido *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze* (Lord, 2011). Por otro lado, en su análisis cruzado de las respectivas lecturas que Deleuze y Gueroult hacen de Spinoza, Pierre Macherey descuida precisamente este punto de intersección que, sin embargo, parece esencial, esto es, su interés común por las exigencias post-kantianas (Macherey, 2011).

A los ojos de Deleuze, Spinoza goza incluso de un privilegio respecto a Leibniz, pues, para conjurar el panteísmo, Leibniz preserva las “zonas oscuras” en donde se sume la expresión, mientras que en Spinoza “toda la teoría de la expresión está al servicio de la univocidad”, lo cual asegura, al mismo tiempo, la inteligibilidad integral de lo real (Deleuze, 1996, pp. 327-328; p. 330). O, como lo declara a su vez Gueroult, lo que distingue a Spinoza de los otros tres grandes del racionalismo clásico –Descartes, Malebranche y Leibniz– es el hecho de que todos ellos conservan, en grados distintos, “un margen variable de oscuridad en Dios y en las cosas”, allí mismo donde el spinozismo hace del racionalismo absoluto su “primer artículo de fe” (Gueroult, 1969, pp. 9-12). Gracias a esta afinidad virtual entre Spinoza y los post-kantianos, Deleuze (1996) estima entonces que aquellos eran “los más indicados a la hora de reconocer en el spinozismo la presencia de un movimiento de génesis y de autodesarrollo cuyo signo precursor buscaban por doquier” (pp. 13-14). Sin embargo, al no percibir en la sustancia spinozista más que un concepto del entendimiento poco apto para operar el pasaje de lo infinito a lo finito, una sustancia muerta incapaz de desarrollarse verdaderamente, los post-kantianos no consideraron todo el beneficio que habrían podido extraer de la categoría de expresión. Tal categoría que los post-kantianos no supieron explotar para llevar a cabo su proyecto –¿no cabría decir lo mismo de Gueroult?–, será, al contrario, el corazón palpitante de la ontología de Deleuze. Es ella la que sostiene tanto su interpretación del spinozismo en *Spinoza y el problema de la expresión* como el empirismo trascendental de *Diferencia y repetición*.

Teniendo en cuenta este paralelo entre post-cartesianismo y post-kantismo, no es exagerado decir que la lectura de Gueroult incitó a Deleuze a volver a dar el “salto mortal” de Maimón, esto es, completar la filosofía trascendental al combinar “la filosofía kantiana con el spinozismo” (Maimón, citado en Gueroult, 1929, p. 138)¹⁰. La combinación del kantismo y del spinozismo parece, sin embargo, acarrear una dificultad insuperable: la compatibilidad de la metafísica con la postura trascendental. En efecto, al adoptar el punto de vista del entendimiento

10 ¿No es este salto mortal el que volverá a dar Deleuze en su estudio sobre Leibniz? “Una filosofía trascendental leibniziana, que se basa en acontecimiento más bien que en el fenómeno, sustituye el condicionamiento kantiano por una doble operación de actualización y realización trascendentales (animismo y materialismo)” (Deleuze, 1989, p. 154).

infinito, ¿Spinoza no abandona, en efecto, el punto de vista del hombre en favor de aquel que pertenece a Dios? Esta es, en todo caso, la lectura que Alquié hacía de Spinoza, la cual fundaba su preferencia por Descartes. Deleuze lo sabía puesto que en los años cincuenta hace la reseña de las obras de Alquié sobre Descartes (Deleuze, 2015) y tiene conocimiento de sus *Leçons sur Spinoza* (Alquié, 2003). Las cosas se complican singularmente si se recuerda que, en su reseña, Deleuze identifica en el Descartes de Alquié “una concepción de la filosofía que hay que conservar, un pensamiento que expresa la esencia misma de la metafísica” (Deleuze, 2015, p. 117)¹¹. ¿Cómo conciliar, entonces, la finitud cartesiano-kantiana y el absoluto de Spinoza? ¿Cómo combinar la postura trascendental con la metafísica? Para Deleuze, la respuesta reside en que, contrario a lo que pretendía Alquié, Spinoza no parte de la idea de Dios en las primeras proposiciones de la *Ética*. Spinoza no se instala en Dios, pero llega a él “tan pronto como sea posible” por medio de un método original. Incluso, en este punto debemos ver la marca de una lección de Gueroult. En su estudio sobre Fichte, Gueroult resalta en efecto el principio metodológico que rige el comienzo de la *Doctrina de la ciencia*: el filósofo no puede situarse inmediatamente en el punto de vista sintético del absoluto; él debe alcanzarlo mediatamente, por medio de un proceso analítico que parte de lo dado y regresa al absoluto. Así, el método sintético de construcción en lo absoluto está necesariamente precedido y condicionado por un proceso analítico de regresión al absoluto. No obstante, si ningún sistema puede suprimir la necesidad previa de un tal proceso analítico, este debe, pese a ello, satisfacer una exigencia decisiva, aunque paradójica: el proceso analítico se suprime y se funda a sí mismo en el principio absoluto y genético al que arriba. Esta es una exigencia paradójica, puesto que las mediaciones del método deben devolvernos el ser como lo más inmediato. Exigencia decisiva, sin embargo, puesto que este es el único método por el cual la eficacia pertenece exclusivamente al método constructivo, asegurando así el hecho de alcanzar con certeza las razones del ser y no las simples razones del conocer, lo que hace, entonces, que el método sea “adecuado a la constructibilidad (*constructibilité*) del ser real” (Deleuze, 2005, p. 198; traducción modificada).

11 « Si les livres sur Descartes sont nombreux, ceux de M. Alquié se distinguent déjà parce qu'ils ne nous montrent pas seulement dans Descartes une oeuvre qu'il faut comprendre, mais une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique ».

Deleuze no dejará de hacer referencia a esta exigencia de Gueroult. La mantiene incluso en *¿Qué es la filosofía?* en 1991, ya que es ella la que garantiza el acceso a un plano “en donde iríamos de ser real en ser real y procederíamos a través de la construcción de conceptos” (Deleuze & Guattari, 1991/1993, p. 209)¹². En todo caso, en 1968, en *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze invoca los análisis de Gueroult sobre Fichte para comparar la función metodológica de las ocho primeras proposiciones de la *Ética*, en donde Spinoza logra fundar la definición real de Dios a partir de la idea de una sustancia absolutamente infinita (*Ética*, I, def. 6; I, def. 8), con el comienzo de la *Doctrina de la ciencia*, en donde Fichte accede al Yo como primer principio. El año siguiente, con el motivo de la publicación del *Spinoza* de Gueroult, Deleuze irá más allá, resaltando que, tampoco para Gueroult, la *Ética* comienza con la idea de Dios, sino que arriba a ella regresivamente por medio de un proceso analítico original (Deleuze, 1996, p. 130; 1981/2004b, p. 138; 2005, pp. 192, 195-199). La construcción del ser real en el absoluto no contradice, entonces, la finitud inicial: esta construcción la absorbe y la funda. Así, la aproximación trascendental se reconcilia con la metafísica.

A ojos de Deleuze, esta comparación entre Spinoza y Fichte comporta, sin embargo, dos límites esenciales. En Fichte, como en todos los demás post-kantianos, la regresión al absoluto parte de una hipótesis o de una ficción, siendo el fin del proceso analítico la transformación de este juicio hipotético en un juicio categórico. Ciertamente, en Spinoza esto es verdadero aún en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, pero en la *Ética*, las ocho primeras proposiciones ya no tienen un sentido hipotético: tienen, más bien, un sentido categórico¹³. ¿Por qué esta

12 La fórmula de Gueroult a la que Deleuze se refiere constantemente se encuentra en *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, I: “el método analítico no debe tener otro fin que su propia supresión; por tanto, este comprende plenamente que toda eficacia debe quedar en el único método constructivo” [« *La méthode analytique ne doit pas poursuivre d'autre fin que sa propre suppression ; elle entend donc bien que toute l'efficacité doit rester à la seule méthode constructive* ».] (Gueroult, 1930, p. 174). Deleuze invoca esta exigencia en numerosas ocasiones, por ejemplo, en *Spinoza y el problema de la expresión* (Deleuze, 1996, p. 131 n. 23); en su artículo *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult* (Deleuze, 2005, p. 192 n. 1); en *Spinoza. filosofía práctica* (Deleuze, 2004b, p. 138 n. 6) y en *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze & Guattari, 1993, p. 209 n. 1).

13 Sobre la diferencia entre el comienzo filosófico en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*, véase “Evolución de Spinoza (Sobre la interrupción del Tratado de la reforma)” en *Spinoza, filosofía práctica* (Deleuze, 2004b, pp. 135-147).

diferencia es esencial? Ello es así puesto que se trata aquí del comienzo filosófico. En las ocho primeras proposiciones de la *Ética*, Spinoza construye la idea de una sustancia infinita al pasar por la idea de sustancias de un solo atributo. Ahora bien, muchas veces los comentaristas han conferido un valor estrictamente hipotético a esta idea, alegando que, de lo contrario, habría una contradicción entre la pluralidad de las sustancias de un atributo y la unicidad de la sustancia compuesta de una infinidad de atributos. De nuevo, esta era la tesis de Alquié: Spinoza fallaría en demostrar la unidad de atributos en Dios, unidad que finalmente permanecería ininteligible y misteriosa (Alquié, 2003)¹⁴. Mas, para Deleuze, no hay ninguna contradicción entre la sustancia única e infinita y la diversidad de atributos en tanto sustancias cualificadas. Basta con prestar atención a la teoría de la distinción que, en las ocho primeras proposiciones, Spinoza aplica a la relación entre los atributos y la sustancia. Siguiendo esta teoría, la distinción real no es numérica sino formal o cualitativa. De tal modo, la sustancia es, a la vez, una y diversa, única y plural, formando así una multiplicidad cualitativa que expresa “la diferencia en el ser” (Deleuze, 1996, p. 34). El comentario de Gueroult confirmará a Deleuze esta idea: las ocho primeras proposiciones de la *Ética* forman un proceso analítico cuyo sentido es perfectamente categórico y cuyo término es un concepto sustancial de multiplicidad (noción que no tendrá equivalente sino hasta Bergson). En 1969, a esta idea Deleuze le consagra toda la primera parte de su reseña del libro de Gueroult sobre Spinoza. He aquí el pasaje crucial:

Que haya una sustancia por atributo, y una sola, equivale a decir que los atributos, y solamente los atributos, son realmente distintos; ahora bien, esta afirmación de la *Ética* no tiene nada de hipotético. Al ignorar la naturaleza de la distinción real según Spinoza, y por tanto toda la lógica de la distinción, los comentaristas dan a las ocho primeras proposiciones un sentido meramente hipotético. En verdad, justamente porque la distinción real *no puede* ser numérica, los atributos realmente distintos o las sustancias cualificadas constituyen una sola y misma sustancia. Incluso más, en todo rigor,

14 En este sentido, véase sobre todo la cuarta lección de las *Leçons sur Spinoza* (Alquié, 2003). Al no demostrar la unificación de los atributos en Dios, Alquié agrega que Spinoza se contenta al decir que ellos “expresan” la sustancia, haciendo de la expresión un asilo de la ignorancia, allí donde Deleuze verá, por el contrario, la condición de inteligibilidad del absoluto.

uno como número no es adecuado a la sustancia del mismo modo que en que 2, 3, 4... no son adecuados a los atributos como sustancias cualificadas; y en todo su comentario, M. Gueroult insiste sobre la desvalorización del número en general, número que ni siquiera expresa adecuadamente la naturaleza del modo. Decir que los atributos son realmente distintos significa decir que cada uno es concebido por sí, sin negación de otro ni oposición con otro, y que todos se afirman entonces de la misma sustancia. Lejos de ser un obstáculo, su distinción real es la condición de constitución de un ser tanto más rico cuantos más atributos tiene. La lógica de la distinción real es una lógica de la diferencia puramente afirmativa y sin negación alguna. Los atributos forman una *multiplicidad* irreductible y, sin embargo, la cuestión radica en saber de qué tipo es esta multiplicidad. Se suprime el problema cuando se transforma el sustantivo “multiplicidad” en dos adjetivos opuestos (atributos *múltiples* y sustancia *única*). Los atributos son una multiplicidad formal o cualitativa, “pluralidad concreta que, al implicar la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que la constituyen, no tiene nada en común con aquella que corresponde al número literalmente escuchado”. En dos ocasiones incluso, M. Gueroult emplea el término *abigarrado* [*bigarré*]: simple, en tanto no está compuesto de partes, Dios no deja por ello de ser una noción compleja, al estar constituido de “*prima elementa*” que son lo único absolutamente simple; “Dios” es entonces un *ens realissimum* abigarrado, no un *ens simplicissimum* puro, inefable e incalificable, en donde se desvanecerían todas las diferencias”; “Abigarrado pero infragmentable, constituido por atributos heterogéneos pero inseparables” (Deleuze, 2005, pp. 196-197; traducción modificada).

En esta interpretación de las ocho primeras proposiciones de la *Ética*, en donde Spinoza arriba a las sustancias-atributos como verdaderas razones de ser –es decir, como elementos constitutivos reales–, se trata, sin duda, de un proceso analítico regresivo (y es por ello que, según Deleuze, Spinoza no puede construir genéticamente estas sustancias-atributos, sino únicamente demostrarlas por reducción al absurdo). Este proceso analítico es una genealogía de la sustancia. Ahora bien, conforme al requisito que Gueroult formulaba a propósito de Fichte, dado que las sustancias-atributos son concebidas como elementos constitutivos, el proceso analítico se suprime y se funda a sí mismo. Esto lo logra

al reabsorberse en un proceso sintético que “integra el proceso analítico y su *auto-supresión*”, asumiendo sobre sí toda la construcción genética (Deleuze, 2005, pp. 197-198). Así, Spinoza habría realizado por anticipado el deseo de Fichte.

La comparación entre Spinoza y los post-kantianos comporta un segundo límite esencial, límite que da cuenta esta vez de la diferencia entre Spinoza y Maimón, así como entre Maimón y los demás post-kantianos. En su estudio, Gueroult recuerda que Maimón fracasa en su tentativa de dar cumplimiento a la filosofía trascendental, puesto que tal tentativa concluye en un “desengaño escéptico”. Maimón se tornará, finalmente, hacia el escepticismo humeano. No obstante, este fracaso proviene del hecho por el cual Maimón sostiene, de un lado, que la diferencial constituye el principio genético de lo condicionado en la esfera del entendimiento infinito y, de otro, que la finitud de nuestro entendimiento nos impide acceder al principio de esta génesis. De ahí que, subraya Gueroult (1929), “la ‘cualidad oculta’ se sitúe en el fundamento del fenómeno y, al igual que aquellas ‘fuerzas secretas’ de las que habla Hume, engendre el escepticismo” (p. 138)¹⁵. Es por ello que, reviviendo las oscilaciones leibnizianas, Maimón interpretará el entendimiento infinito y las diferenciales productoras a veces como una cómoda ficción sin verdad metafísica, a veces como una instancia real, pero ininteligible. En todo caso, la relación de lo infinito a lo finito se establece en un único sentido: el entendimiento finito no puede remontar hasta el final la pendiente en que el entendimiento infinito desciende, ningún entendimiento humano puede completar el proceso analítico que permite acceder al principio de la génesis. Sin embargo, a diferencia de Gueroult, Deleuze propondrá una reinterpretación no-escéptica de Maimón. Es por ello que, cuando Alexis Philonenko objeta, en la ronda de preguntas al final de la presentación de Deleuze en 1967, que “en Maimón, la noción de diferencial, que remite a la operación genética de la imaginación trascendental, es un principio escéptico, un principio que nos conduce a juzgar ilusorio lo real”, Deleuze le responde que “poseemos los medios para penetrar en lo sub-representativo y para llegar hasta la raíz de los dinamismos espacio-temporales, hasta las Ideas que se actualizan en ellos”

15 « *Que ce soit hors de nous ou en nous, la ‘qualité occulte’ est placée au fondement du phénomène et comme ces ‘forces secrètes’ dont parle Hume, elle engendre le scepticisme* ». Sobre la interpretación del cambio de rumbo escéptico de Maimón, véase Cassirer, 1999, pp. 93-94 y 108.

(Deleuze, 2005, p. 152). Así, la lectura deleuziana de la doctrina de Maimón opera un doble desplazamiento. De un lado, como señala Juliette Simont (1997), Deleuze concede favorablemente a Maimón una concepción de la génesis que Gueroult parece reprocharle y que, sin embargo, le confiere un lugar privilegiado dentro del post-kantismo. Mientras que Fichte y Hegel “entienden por génesis un camino que vincula diferencias y heterogeneidades al crisol de unidad del que provienen”, Maimón inventa, al contrario, “una concepción de la génesis que, al rechazar la primacía de la unidad, asume la *diferencia* como su motor propio” (Simont, 1997, p. 193). De otro lado, Deleuze considera que esta diferencia productora no nos es inaccesible. Esto, a condición de distinguir claramente la esfera de la esencia productora y la esfera del entendimiento, el objeto y el sujeto. Esta distinción Deleuze la ve operando en el spinozismo. En efecto, en *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze señala que en Spinoza el entendimiento infinito o divino –es decir, la condición del conocimiento absoluto– no pertenece a la naturaleza de Dios, sino que constituye un modo que se distingue de Dios como el efecto se distingue de la causa (Deleuze, 1996, p. 123)¹⁶. Esta distinción es esencial puesto que implica dos cosas: primero, la univocidad del conocimiento, de modo que poseemos la capacidad de conocer las cosas de la misma forma en que Dios las conoce; en segundo lugar, la disyunción del sujeto y el objeto, o la inconmensurabilidad de Dios con respecto a su entendimiento, esto en la medida en que el entendimiento no es un atributo de Dios, sino un modo. Deleuze estima su lectura confirmada por el *Spinoza* de Gueroult, citándolo en apoyo de esta idea a la que consagra toda la segunda parte de su reseña:

la inconmensurabilidad no significa en modo alguno *la incompatibilidad radical de las condiciones del conocimiento con respecto a la cosa a conocer, sino únicamente la separación y la oposición del sujeto y del objeto, de quien conoce y de lo que es conocido*, de la cosa y de su idea, separación y oposición que, lejos de impedir el conocimiento, constituyen al contrario aquello que lo posibilita (Gueroult, citado en Deleuze, 2005, p. 202, n. 25; traducción modificada).

Dicho de otro modo, con Gueroult, Deleuze sostiene que en Spinoza el absoluto no se piensa a sí mismo, sino bajo la condición de que esta posibilidad

16 Todo el capítulo VII de *Spinoza y el problema de la expresión* está consagrado a esta cuestión.

formal de pensar(se) sea *efectuada* por el entendimiento infinito, el cual es un modo que no pertenece a su naturaleza. No existe otra forma de comprender la célebre fórmula deleuziana que hará de Spinoza “el Cristo de los filósofos”, puesto que, como recuerda Deleuze, es Spinoza mismo quien, en el *Tratado breve*, nombra al entendimiento infinito “Cristo” o “hijo de Dios”. Que Spinoza sea el Cristo de los filósofos significa que es el primero en haber alcanzado el conocimiento del absoluto (Deleuze & Guattari, 1993, p. 62; Deleuze, 1996, p. 116).

La reseña deleuziana del *Spinoza* de Gueroult opera una doble reconstrucción, tanto del proceso analítico del comienzo de la *Ética*, como de la teoría del entendimiento infinito –reconstrucción que marca las diferencias entre Spinoza y algunos de los principales post-kantianos–. Es así como Deleuze estima haber mostrado cómo se funda el método sintético y genético de Spinoza: “No habría método sintético y genético si lo generado no fuera de cierto modo igual a lo generador (los modos no son ni *más* ni *menos* que la substancia), ni tampoco si lo generador no fuera a su vez objeto de una genealogía que funda la génesis de lo generado (los atributos son elementos genealógicos de la substancia y principios genéticos de los modos)” (Deleuze, 2005, pp. 202-203; traducción modificada). Deleuze (2005) concluye así su valoración del *Spinoza* de Gueroult:

El admirable libro de Gueroult tiene una doble importancia, desde el punto de vista del método general que pone en funcionamiento, y desde el punto de vista del spinozismo, que no representa una aplicación entre otras para este método, sino que, siguiendo una serie de estudios sobre Descartes, Malebranche y Leibniz, constituye el término o el objeto más adecuado, más saturado, más exhaustivo. Este libro funda el estudio verdaderamente científico del spinozismo (p. 203).

Este homenaje, por medio del cual Deleuze celebra el encuentro entre el método general de Gueroult y la doctrina particular de Spinoza, es quizás más sutil de lo que parece. Podemos darle al menos tres sentidos distintos. Celebra la publicación de un comentario que hace completa justicia al racionalismo de Spinoza, al contrario de las interpretaciones de Alquié, con lo cual el filósofo holandés encuentra por fin al historiador de la filosofía que más le conviene. De modo recíproco, celebra el hecho de que Gueroult encuentra en Spinoza los medios para cumplir la exigencia metodológica y filosófica que había formulado

cuarenta años atrás en sus estudios post-kantianos, con lo cual esta vez es el historiador de la filosofía quien da por fin con el filósofo que más le conviene. De tal modo, este descubrimiento recíproco o estas bodas de Gueroult y Spinoza proveen un tercer sentido al homenaje, sentido a la vez no visible y no oculto: con su estudio sobre Spinoza, Gueroult mismo alcanza el conocimiento del absoluto. Él mismo se hizo igual al Cristo de los filósofos. ¿Puede un historiador de la filosofía esperar aún algo más?

En varios lugares de sus estudios de historia de la filosofía sobre Fichte y Maimón, Gueroult señalaba la tensión entre la búsqueda de un principio absoluto y la disyunción pura del sujeto y del objeto. Para que esta disyunción no vuelva a caer en la alternativa del escepticismo y el dogmatismo, Deleuze mostrará que la diferencia debe ser llevada al absoluto sin convertirse ni en fuente de ilusión trascendental ni ser reabsorbida dentro de un principio de identidad superior. Hay que llegar a ello como a una pura afirmación, en donde la diferencia se convierta en el verdadero motor del sistema, es decir, de lo real y de su inteligibilidad. Tal es para Deleuze el horizonte del *Spinoza* de Gueroult. Tal es la filosofía de la diferencia o el empirismo trascendental en Deleuze: el absoluto como diferencia interna entre el sujeto y el objeto, constituyendo tanto un principio genético de lo condicionado, como la condición del conocimiento absoluto. A finales de los años sesenta y setenta, cuando Deleuze presenta su propia doctrina filosófica, su salida de la órbita racionalista y dogmática es rotunda. Nada lo atestiguará mejor que la obra por venir. Pero ni el empirismo trascendental ni sus ampliaciones posteriores habrían sido posibles sin Gueroult: con Gueroult, más allá de Gueroult. Ahora bien, al mismo tiempo, si admitimos la interpretación deleuziana del *Spinoza* de Gueroult, ¿no hay una tendencia similar que opera ya en el propio Gueroult: ¿Gueroult más allá de sí mismo?

Referencias

- Alquié, F. (2003). *Leçons sur Spinoza [1958-1959]*. La Table Ronde.
- Bianco, G. (2005). Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié. En S. Leclercq (Ed.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1* (pp. 91-101). Sils Maria, Vrin.
- Cassirer, E. (1999). *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantians*. Cerf.

- Deleuze, G. (1956-1957). *Qu'est-ce que fonder?* Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand. Paris. <https://www.webdeleuze.com/textes/218>
- Deleuze, G. (1962/1971). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (1953/1977). *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume* (H. Acevedo, Trad.). Gedisa.
- Deleuze, G. (1966/1987). *El bergsonismo* (L. Ferrero Carracedo, Trad.). Cátedra.
- Deleuze, G. (1987/1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco* (J. Vázquez & U. Larraleta, Trans.). Paidós.
- Deleuze, G. (1990/1995). *Conversaciones* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1968/1996). *Spinoza y el problema de la expresión* (H. Vogel, Trad.). Muchnik.
- Deleuze, G. (1968/2002). *Diferencia y repetición* (M. S. Delpy & H. Beccacece, Trans.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2004a). Cours sur le Chapitre III de L'Évolution créatrice de Bergson. En F. Worms (Ed.), *Annales bergsoniennes II* (pp. 166-188). P.U.F.
- Deleuze, G. (1981/2004b). *Spinoza. filosofía práctica* (A. Escohotado, Trad.). Tusquets.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974). Edición preparada por David Lapoujade* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2015). *Lettres et autres textes. Édition préparée par David Lapoujade*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991/1993). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1977/1980). *Diálogos* (J. Vázquez, Trad.). Pre-Textos.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. La Découverte.
- Goddard, J. C. (2003). *Fichte (1801-1813). L'émancipation philosophique*. P.U.F.
- Gueroult, M. (1929). *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*. Alcan.
- Gueroult, M. (1930). *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Les Belles Lettres.
- Gueroult, M. (1967) *Leibniz. Dynamique et métaphysique*. Aubier-Montaigne.
- Gueroult, M. (1969). *Spinoza, I. Dieu (Éthique, I)*. Aubier-Montaigne.

- Lord, B. (2011). *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. Palgrave MacMillan.
- Macherey, P. (2011). Spinoza 1968: Gueroult et/ou Deleuze. En P. Maniglier (Ed.), *Le moment philosophique des années 1960 en France* (pp. 293-313). P.U.F.
- Simont, J. (1997). *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*. L'Harmattan.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.) Trotta.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*. (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial.
- Vaysse, J. M. (1994). *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Vrin.
- Vuillemin, J. (1954). *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. P.U.F.
- Vuillemin, J. (1962). *La Philosophie de l'Algèbre*. P.U.F.