

LA HETEROTOPIA DE LAS RELACIONES

Moisés Barroso Ramos

moisesbarroso@yahoo.es

RESUMEN

El pluralismo ontológico depende estrechamente de la doctrina de las relaciones externas. Los términos son singularidades materiales y las relaciones son singularidades virtuales, no menos reales que las primeras y que responden a una lógica propia. En su «empirismo trascendental» Deleuze retoma de modo implícito la discusión tradicional acerca de las relaciones (Bradley, Russell, Whitehead y James), aunque reconduciéndola hacia la ontología de lo virtual que actúa en el plano de inmanencia. Si nuestro análisis es correcto, la ontología misma podría ser definida como una ecología de las relaciones externas que se establecen entre los diversos planos de organización (especies, individuaciones, actualidades) y el plano de inmanencia (medio ecológico o virtual).

ABSTRACT

The ontological pluralism is closely linked to the theory of the external relations. The terms are material singularities, while the relations are virtual singularities as real as the formers, and with a logic of their own. Deleuze implicitly recovers in his «transcendental empiricism» the traditional dispute on relations (Bradley, Russell, Whitehead, and James), although he points to an ontology of the virtual that operates in the plane of immanence. As our analysis unfolds, the very ontology could be understood in terms of an ecology of external relations which take place between the different planes of organization (species, individuations, actualities) and that of immanence (ecological or virtual medium).

Nature is the theatre for the inter-relations of activities
A.N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*

0. INTRODUCCIÓN

La disputa sobre la naturaleza interna o externa de las relaciones repercute en la composición de la ontología misma: ¿es la ontología monista o pluralista? Si es monista, entonces entra en ella la existencia de una única entidad o la de un solo tipo de entidades que existen por sí mismas. En este sentido, a la relación se la contempla analíticamente como una más entre las varias categorías de determina-





ción de dichas entidades o de atribución de esa entidad única. En cambio, si en su íntima estructura es la ontología pluralista, admitirá entonces la existencia de más de un tipo de entidades, en cuya determinación habrán de cobrar las relaciones una fuerza propia. Dicho de otro modo, si las relaciones puede ser reducidas a sus términos, entonces no son entidades en sentido propio; y si, por contra, no puede ser examinada la relación mediante el análisis de sus términos, entonces posee algún tipo de característica que no coincide con las características de sus términos por separado, ni con su adición. O bien son las relaciones internas a sus términos y, por tanto, no es la relación más que otra cualidad de la cosa, un atributo más de la esencia, haciendo esto imposible el pluralismo de entidades; o bien, más radicalmente, las relaciones son externas a sus términos y, por tanto, ha de convenirse en la existencia de una diferencia real de entidades, a la que la posibilidad del pluralismo va aparejada. La pregunta por la interioridad o exterioridad de las relaciones adquiere, desde esta perspectiva, un notable interés ontológico. Su respuesta resuelve la alternativa entre el monismo y el pluralismo en alguna de sus «posibles versiones»¹.

Sólo son dos las posiciones que, como recapitula Rorty, están en juego anulándose entre sí. La posición internalista de las relaciones defiende, a grandes rasgos, que las propiedades de la cosa son esenciales a su existencia como tal y que, en consecuencia, todas sus relaciones son internas. Tan fuertemente entrelazadas se hallan sus propiedades, incluidas las relacionales, que la pérdida de una sola de ellas obraría un efecto inmediato en la identidad de la cosa: dejaría de ser lo que era. La posición externalista de las relaciones sostiene, por su lado, que ninguna de las propiedades de la cosa le es esencial y que tampoco será interna a ella relación alguna. Aquellos que defienden esta segunda perspectiva afirman que las presuntas propiedades esenciales de la cosa no son más que un desafortunado vestigio del esquema aristotélico de la sustancia y sus accidentes; defienden, pues, que las propiedades esenciales son más bien conceptos convencionales sin consistencia ontológica y que muy bien podríamos reemplazar la noción de relación interna a la cosa por la noción de una descripción relacional de la cosa que es interna a otra descripción relacional de la cosa, sin que la cosa misma determine cuál de dichas descripciones es *la* descripción auténtica².

El problema en torno a la naturaleza interna o externa de las relaciones, a cuyo trazado más elemental acabamos de dar un rápido vistazo, tuvo su origen en fecha relativamente reciente³ y corrió en paralelo al desarrollo de la ciencia y de la lógica modernas⁴. F.H. Bradley (1846-1924) y J. Royce (1855-1916) fueron firmes

¹ Cf. R.-P. HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenäum, Königstein/ Ts., 1984, pp. 22-35.

² Cf. R. RORTY, «Relations, Internal and External», en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, The Macmillan Co., New York, 1967, pp. 125-133.

³ Por su esmerada reconstrucción histórica y sus útiles referencias bibliográficas acerca de la evolución del concepto de relación, ofrece una inestimable ayuda la voz «Relation» en el vol. 8 de J. RITTER u. K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel, 1992, pp. 578-611.

⁴ «Fue en el momento en el que se desvaneció la teoría de las formas sustanciales, es decir, con el comienzo de la moderna ciencia de la naturaleza, cuando la situación de las relaciones sufrió



defensores de la interioridad de las relaciones a sus términos; W. James (1842-1910), B. Russell (1872-1970) y G.E. Moore (1873-1958) abogaron por todo lo contrario y A.N. Whitehead (1861-1947) se situó en una postura intermedia, inclinándose, no obstante, por la del idealista Bradley. En diversas ocasiones a lo largo de su obra se refiere G. Deleuze, ya en nuestro tiempo, al problema de las relaciones externas y, en consonancia con éste, también a la necesidad de un empirismo «superior» o «trascendental» que daría cuenta de la realidad de las relaciones.

Me apoyaré en los autores antes mencionados para demostrar (1) que existen muchas razones para pensar que las relaciones son externas a sus términos y que la diferencia entre la relación y sus términos es una diferencia de naturaleza. En este primer apartado procuraré aportar los textos necesarios para plantear el problema en los límites y terminología precisos. Sólo a título de contrapunto histórico y sin pormenores procederé con las teorías de los internalistas; las de los externalistas recibirán, por el contrario, un tratamiento de cierto detalle. Será necesario a continuación (2) abordar la naturaleza abstracta, aunque no irreal, de las relaciones, para lo cual haré uso de las categorías de la ontología de Deleuze: la relación es un trascendental que no ha sido «calcado» de lo empírico, esto es, una virtualidad que los términos, en su devenir, actualizan. También será menester en este apartado, confío en que no para fatalidad del lector, suministrar a la discusión textos que exponen sin rodeos la relevancia que Deleuze ha otorgado a las relaciones externas. En último lugar, intentaré justificar (3) por qué creo que una posible revitalización de la ontología, a la luz de las precedentes consideraciones, tendría que hacer de ella una ecología de las relaciones.

1. LA NATURALEZA DE LAS RELACIONES

Fue el hegeliano Bradley el origen, al menos en Inglaterra, de la discusión acerca de la interioridad o exterioridad de las relaciones a sus términos. Bradley defiende con firmeza que cualquier intento de sostener que las relaciones son meramente externas está condenado al fracaso (Bradley, 142). Las relaciones implican un todo al que los términos contribuyen y mediante el cual son éstos «calificados» o dotados de cualidades de las que carecen individualmente. Sólo en un todo son posibles, por tanto, la identidad y la semejanza; el todo determina y es determinado por sus términos. A un todo diferente le corresponden términos diferentes en idéntica proporción. Así pues, los términos no son internamente «indiferentes» a sus relaciones. Que entren los términos en una relación y no en otra obedece a su naturaleza interna: si las relaciones no actuasen más que desde el exterior, entonces no afectarían, no alterarían internamente a los términos; y si no les afectasen en su naturaleza, entonces cualesquiera otras relaciones podrían sustituir a las actuales.

una transformación y empezaron a aparecer como algo fundamental»; cf. J. WAHL, *Traité de métaphysique*, Payot, París, 1953, pp. 161-181 (cit. p. 165).

De modo que si sostuviéramos que los términos no entran en determinadas relaciones impulsados por su propia naturaleza, nos veríamos obligados a afirmar que ninguna razón hay para que estén relacionados como lo están y, por tanto, la relación parecería «arbitrariamente establecida». Exterioridad e irracionalidad son así, según Bradley, sinónimos: «nada externo existe en el mundo si no es merced a nuestra ignorancia» (cf. *ibidem*, 572-584).

La filosofía ha de dirigirse precisamente en la dirección de entender el Absoluto al que todo es interior. Entender es entender el todo. Tiene en cuenta cosas externas quien no ha alcanzado el Absoluto. Y, del mismo modo, no arroja la verdad, sino sólo su «apariciencia», pensar que la relación es externa a sus términos. Para Bradley toda relación «penetra el ser de sus términos» y es, en este sentido, intrínseca, inherente a ellos, un contenido sustancial (*ibid.*, 392). Si no fuese inherente a ellos la relación, la relación sería o bien un adjetivo de uno de los términos y, por tanto, no relacionaría; o bien un adjetivo de cada término tomado por separado y, de nuevo, no se daría la relación porque existirían dos adjetivos separados, sin relación; o bien sería la propiedad común a los términos, que carecerían entonces de relación: al no estar separados no hay dos términos y, por tanto, tampoco relación (*ibid.*, 32n). En resumidas cuentas, la tesis de la interioridad de las relaciones apunta hacia una «totalidad sustancial más allá de las relaciones y sobre ellas» (*ibid.*, 160), esto es, hacia un Absoluto, una Unidad en la que Bradley aspira a reproducir «el mensaje esencial de Hegel».

La filosofía de Royce desemboca igualmente en un Absoluto al que, en este caso, se le equipara con Dios. La ontología de Royce es una filosofía de la religión. Y a la esencia de Dios, como es obvio, nada le es exterior. Pero a diferencia de Bradley, Royce prefiere hablar de la relación en términos de interioridad a una «serie» de las etapas intermedias entre los miembros relacionados. Royce parte de un esquema triádico compuesto por los términos *a*, *b* y *m*, siendo este último «algo que nos ayuda a mantener separados [a los objetos], o que ilumina aquel punto en el que difieren, o que nos ayuda a determinar el tipo, grado o sentido de su diferencia» (Royce, 80). Lo que tienen los términos en común, es decir, la «unidad» que es al mismo tiempo «diversidad de los dos objetos», no se encuentra en modo alguno sobre los objetos, sino *en* ellos, como su naturaleza, «diversificada en sus diferencias». La tríada la componen, por tanto, una naturaleza y dos expresiones. La unidad de los objetos no se halla «simplemente adherida a esa diversidad de un modo externo», ya que es proporcionada por la serie en que se hallan *a*, *b* y todas las tríadas intermedias que quieran establecerse. En la serie «*a...m...m...m...m...b*», todas las tríadas están unidas en una serie que comienza en *a* y que termina en *b*. Todas aquellas tríadas o etapas intermedias entre *a* y *b* serán, entonces, incluidas en la serie cuyos extremos son *a* y *b*. De acuerdo con Royce, viene esto a demostrar que todas las series definirán estadios de «un único proceso de construcción ideal [...] entendido como un proceso que expresa cómo se puede pasar de *a* a *b* [...]». Una relación es para Royce el proceso ideal o serie de todos aquellos intermediarios mediante los cuales pasamos de un término a otro; los intermediarios separan a los términos, pero también los unen (cf. *ibid.*, 81-86). En la medida, pues, en que todos ellos, además de los términos relacionados, son internos a una serie, la relación, como tal, también es interna a los términos.





De los dardos de James y de Russell es diana preferente la filosofía de Bradley. A cierta altura de sus carreras, ambos centran toda su atención en la cuestión de las relaciones. El hecho de que las relaciones son externas despertó en Russell la atracción por el pluralismo y James lo sitúa, por su parte, en el núcleo mismo de su conocido «empirismo radical». Tal como lo explica Jean Wahl,

apenas habían Bradley y Royce declarado que los términos no son nunca independientes de sus relaciones y apenas había Bradley negado la validez de las relaciones, cuando surgió una escuela de filosofía que basaba sus teorías en la doctrina de la independencia de los términos con respecto a sus relaciones. Tal es la tesis del neorrealismo, que se formuló bajo la influencia en parte de Russell y en parte de James⁵.

Alentado por Moore y por insatisfacciones filosóficas propias, Russell abandonó el idealismo monista en el que, intelectualmente hablando, había vivido hasta entonces y derivó hacia las posiciones pluralistas y realistas que haría suyas en lo sucesivo⁶. De ellas extrajo la conclusión de que todo aquel que suscriba la lógica tradicional basada en el esquema sujeto-predicado bloquea la posibilidad de explicar los vínculos que se establecen entre las cosas: «los filósofos han tenido por costumbre ignorar o rechazar las relaciones, y han solido expresarse como si todas las entidades fuesen exclusivamente sujetos o predicados» (Russell 1911: 150). No es casual, como veremos, que el problema de las relaciones preocupase a Russell a lo largo de toda su vida, un problema que es

uno de los más importantes que pueden darse en filosofía, en cuanto que en él confluyen, en su mayor parte, los restantes problemas: el del monismo y el pluralismo; la cuestión de si hay algo del todo verdadero a excepción del todo de la verdad, o totalmente real a excepción del todo de la realidad; la oposición entre idealismo y realismo en alguna de sus variantes; el problema, tal vez, de la existencia misma de la filosofía en cuanto disciplina diferente de la ciencia y en posesión de un método específicamente propio (1924: 470).

Su estudio sobre Leibniz representó sin duda el impulso definitivo para Russell acerca del tema que nos ocupa. Por un lado, de modo parecido a James, aunque prescindiendo por completo de su psicologismo bergsonian, Russell partió de la base de que la doctrina de las relaciones internas sostiene que toda relación entre dos términos expresa propiedades intrínsecas a ambos y, en última instancia, una propiedad del todo que ambos conforman. Por otro, entendió que el

⁵ J. WAHL (1948), *Introducción a la filosofía*, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1988, pp. 271-280 (*cit.* p. 277; no figura traductor).

⁶ Ésta es, al menos, la opinión de V. LOWE, *A.N. Whitehead. The Man and his Work. Volume 1: 1861-1910*, The John Hopkins U.P., Baltimore, 1985, pp. 230-232. Véase además R.-P. HORSTMANN, *op. cit.*, cap. 3, para un minucioso examen de las consecuencias de la doctrina de las relaciones externas en Russell.

modelo de la cosa y sus propiedades no es sino una trasposición del modelo aristotélico de sustancia-atributo que es, en términos lógicos, el del sujeto de una proposición y sus predicados. Russell concluyó que «el único fundamento para negar la realidad independiente de las relaciones es que las propiedades deben tener un sujeto y un predicado» (1900: 33) y se empleó a fondo para desmontar dicha suposición. Russell reduce el problema de las sustancias y las relaciones a la pregunta por la validez del esquema sujeto-predicado. Al responder por la negativa a ésta, el problema queda zanjado:

La cuestión de averiguar si todas las proposiciones son reducibles a la forma de sujeto y predicado es de fundamental importancia para toda filosofía, especialmente para aquellas que emplean la noción de sustancia. Pues ésta, como veremos, proviene de la noción lógica de sujeto y predicado. La opinión de que en toda proposición han de hallarse un sujeto y un predicado es doctrina muy antigua y respetable; además, no ha perdido en modo alguno su lugar en la filosofía, pues la lógica de Bradley se reduce casi por entero a la afirmación de que toda proposición adscribe un predicado a la realidad, como único sujeto final. [...]

Los ejemplos más sencillos de proposiciones que no pueden reducirse de este modo son aquellas que emplean ideas matemáticas. Toda aserción de números, como por ejemplo «hay tres hombres», afirma, esencialmente, pluralidad de sujetos, aunque pueden también dar un predicado a cada uno de éstos. Tales proposiciones no pueden considerarse como meras sumas de proposiciones de la forma de sujeto y predicado, dado que el número sólo es resultado de la singularidad de la proposición, y estaría ausente si se yuxtapusieran tres proposiciones, cada una de las cuales afirmara la existencia de un hombre. Asimismo, debemos admitir, en algunos casos, relaciones entre sujetos, es decir, relaciones de posición, de mayor y menor, de todo y parte (*ibid.*, 30-31).

Si los atributos de una sustancia son los predicados de un sujeto, al demostrar que no toda proposición posee la forma tradicional, habrá quedado también demostrado que el concepto de sustancia no es aplicable a todos los estados de cosas. El «axioma de las relaciones internas», según el cual «toda relación se basa en las naturalezas de los términos relacionados», sólo se sostiene, en efecto, al precio de suponer que en las naturalezas de los términos relacionados hay algo en virtud de lo cual guardan la relación en cuestión (cf. Moore, 1922: 103); de modo que, dice Russell, las relaciones deberían ser deducidas «de una supuesta 'naturaleza' o esencia escolástica de las cosas que están relacionadas entre sí» (1966: 211). Ahora bien, esa supuesta naturaleza tropieza con una grave dificultad en las relaciones asimétricas. Existen relaciones no reducibles a los «adjetivos de los términos relacionados», relaciones «en las que lo que se mantiene de A y B no puede mantenerse de B y A» (*ibid.*, 208). En la relación existente entre A y B de acuerdo con la cual A es «mayor que» B, la relación denominada «mayor que», siendo A y B objetos de la misma especie pero de diferente volumen, no puede ser deducida de las naturalezas de A y B al ser éstas coincidentes. Podemos concluir que la relación, para serlo, tiene que implicar una diferencia respecto de la naturaleza de los términos relacionados. La relación debe ser exterior a los términos. La relación no es, por tanto, un tercer



término, un término o predicado común a la naturaleza de dos cosas⁷. Del axioma antes mencionado se sigue, sin embargo, que el término no es distinto de su naturaleza y que la relación no es algo distinto de los términos. En cuyo caso, toda proposición verdadera que atribuya un predicado a un sujeto es «puramente analítica, pues el sujeto es su propia naturaleza y el predicado es parte de dicha naturaleza» (Russell, 1966: 209).

En *Los principios de la matemática* Russell distingue entre dos tipos de «términos»: las «cosas» y los «conceptos». Las cosas son todos los términos indicados por nombres propios y todas las demás palabras los segundos (§ 48). En general, dice Russell, los términos del tipo que están formados los existentes son términos que sólo como tales pueden figurar, mientras que los «conceptos» son términos que pueden figurar de otra forma que como términos, entre los que se encuentran el ser, los adjetivos y las relaciones (*ibid.*, § 200). Sobre esta base sostiene Russell que una relación entre dos términos «tiene lugar en una proposición en la que hay dos términos que no figuran como conceptos y en la que el intercambio de los términos origina una proposición diferente» (*ibid.*, § 94). Suponiendo que a y b son diferentes, entonces la relación entre a y b «siempre denota una proposición diferente» de la relación de b con a . La relación asimétrica nos apremia a admitir una «diferencia específica» entre dos términos relacionados, a pesar de que «ningún análisis de cada uno de ellos tomado aisladamente nos revele alguna propiedad relevante poseída por él y de la que carezcan los demás» (*ibid.*, § 214). Por ejemplo, la proposición « a es mayor que b » no expresa algo en concreto sobre cada uno de los términos, sino sobre los dos en conjunto. Pero para distinguir el todo formado por «(ab)» de otro «(ba)», como debemos hacer para explicar la relación asimétrica, no es de ningún modo suficiente atender a la naturaleza de los términos en cada conjunto por ellos formados, pues se componen éstos de las mismas partes. Ambos términos originan el mismo todo, salvo por la diferencia establecida por la relación asimétrica: el hecho de que a es mayor que b en el primer caso y de que b es mayor que a en el segundo es lo único que distingue al todo que ambos forman en un caso del todo que forman en el otro. Así pues, la «diferencia de sentido, es decir, la diferencia entre una relación asimétrica y su recíproca» no puede ser explicada desde una teoría internalista de la relación como lo son las de Bradley y Royce (cf. *ibid.*, § 215).

¿Qué es, entonces, lo que queremos expresar mediante la teoría de las relaciones externas? Fundamentalmente esto: que una proposición relacional no es, en general, formalmente equivalente desde un punto de vista lógico a una o más proposiciones de sujeto-predicado (1924: 472-473).

⁷ «Si quisiéramos decir [al afirmar que los términos son independientes de sus relaciones] [...] que la relación es un tercer término que se interpone entre los otros dos, a los que de algún modo está acoplado, se trataría indudablemente de un absurdo, pues la relación habría dejado en dicho caso de ser una relación y todo cuanto en ella hubiese de verdaderamente relacional sería su acoplamiento a los términos» (RUSSELL, 1924: 472).



Tanto las relaciones asimétricas, como todas aquellas proposiciones formadas con verbos impersonales, no pueden reducirse a la fórmula sujeto-predicado y conducen claramente hacia la idea de que las relaciones externas poseen una validez metafísica. Actúan en las cosas sin estar en ellas. Son conceptos que no figuran como términos en proposiciones que tienen dos términos. Su ser es real, pero no es el ser de los términos que relacionan: «una pareja es esencialmente distinta de una clase de dos términos» (1903: § 98). Bien mirado, la naturaleza de toda relación siempre consiste en la producción de una diferencia. El ser de la relación es una diferencia.

Russell habría demostrado, con todo ello, que la lógica consistente en que cada proposición atribuye un predicado a un sujeto hace ininteligible a la matemática. Y Whitehead, a través de las investigaciones de Russell, quedó convencido de que la doctrina de la sustancia y del atributo era errónea e inútil para el desarrollo de la ciencia⁸. Pero si para Russell —en opinión de Lowe— la teoría de las relaciones externas supuso una «liberación», Whitehead acabó rechazándola tanto en su filosofía de la naturaleza como en su metafísica, llegando incluso a apelar a la autoridad de Bradley⁹. Existen, en efecto, textos que avalan esa hipótesis, pero los hay también que apoyan la idea de que Whitehead concibió un marco teórico donde las relaciones internas coexisten con algún tipo de externalidad de otra clase de relaciones. A medida que avanzó su obra resulta palpable, sin embargo, el progresivo abandono de Whitehead de todo tratamiento explícito de las relaciones externas, a pesar de no poderlas eliminar por completo¹⁰. De la importancia ontológica de las relaciones se hace eco el propio Whitehead cuando explica que

La doctrina de la independencia individual de los hechos reales procede de la idea de que la forma gramatical sujeto-predicado transmite una verdad que es metafísicamente última. De acuerdo con este punto de vista, una sustancia individual con sus predicados constituye un tipo último de actualidad. Si sólo hay un individuo, la filosofía es monista; si hay varios, la filosofía es pluralista. En posesión de estos presupuestos metafísicos, las relaciones entre sustancias individuales constituyen estorbos metafísicos: no hay sitio para ellas. Así pues, [...] toda filosofía del tipo sujeto-predicado que se respete es monista (1929: 137).

⁸ «Influidas por la lógica y la filosofía aristotélicas, algunas escuelas filosóficas se empeñan en salir adelante sin admitir la existencia de otras relaciones que la de sustancia y atributo. Dicho de otro modo, todas las supuestas relaciones tienen que poderse arbitrar en la existencia de sustancias con atributos contrastados. Cae de maduro que la monadología leibniziana es la consecuencia necesaria de dicha filosofía. Si le contraría a usted el pluralismo, lo que obtendrá es una mónada» (WHITEHEAD, 1920: 150).

⁹ V. LOWE, *Understanding Whitehead*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1962, pp. 152-154.

¹⁰ Para comprender la situación de Whitehead en la disputa sobre las relaciones, véase H.-Ch. LUCAS, «Whiteheads Organismus und der Streit um die interne und externe Relationen», en H. Holzhey et al. (Hrsg.), *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozessphilosophie Alfred N. Whiteheads*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1990, pp. 71-91.

Pero para Whitehead no existe una sola categoría existencial, sino ocho (*ibid.*, 22), entre las que se encuentra la categoría de «nexus» que expresa, entre objetos eternos, una relación, que también es un objeto eterno. No sólo no es la relación un estorbo metafísico, sino que se trata de una categoría originaria de la realidad. Los «nexus» son, junto con las «entidades» u «ocasiones actuales» y las «prehensiones», los hechos últimos de la «experiencia actual inmediata» (*ibid.*, 22). Las relaciones son para Whitehead «objetos eternos» (*ibid.*, 194), es decir, «entidades abstractas» o universales. Por lo que a nuestra investigación concierne, tendremos que remontarnos, sin embargo, hasta el período «pre-sistemático» de la obra de Whitehead, en concreto a *Science and the Modern World*, a fin de penetrar en el funcionamiento de las relaciones antes de convertirse en «objetos eternos», puesto que desde *Process and Reality* en adelante, con el propósito de evitar precisamente el problema de las relaciones externas, prefiere hablar Whitehead de la *relatedness* y de la *togetherness* de las entidades actuales antes que de sus *relations* o *relationships*.

Una de las formulaciones más impactantes de Whitehead sobre nuestro problema puede suscitar interpretaciones encontradas:

La teoría de las relaciones entre acontecimientos (*events*) a la que hemos llegado se basa en primer lugar en la doctrina de que las relacionalidades (*relatednesses*) de un acontecimiento son relaciones internas, en cuanto que atañe a ese acontecimiento, aunque no necesariamente en cuanto atañe al resto de términos relacionados (*relata*). Por ejemplo, los objetos eternos, aquí involucrados, se hallan externamente relacionados a los acontecimientos (1925: 122-123).

Whitehead permite aquí, como es patente, la coexistencia de los dos tipos de relaciones. Existen, por un lado, relaciones internas entre los acontecimientos, a los que en *Process and Reality* se denominará «ocasiones actuales» o «actualidades»; y, por otro, relaciones externas entre éstas y los objetos eternos que las actualidades prehenden. Las relaciones internas de una ocasión actual son definitorias para esa ocasión y no necesariamente para otras ocasiones. El primado de las relaciones internas parece no poder anular a las relaciones externas. Pero si las relaciones internas de una ocasión actual constituyen el fundamento para la identificación de esa ocasión actual como individuo, entonces desempeñan el papel de atributos de una sustancia, como el propio Whitehead no se molesta en ocultar:

Esa relacionalidad interna (*internal relatedness*) es la razón merced a la cual puede ser hallado un acontecimiento en el preciso lugar en que se halla y del modo en que se halla, esto es, en un único conjunto definido de relaciones. Cada relación entra en la esencia del acontecimiento; de modo que, aparte de esa relación, el acontecimiento no sería el que es. No es otra cosa lo que quiere decirse con la noción misma de relaciones internas. Ha sido frecuente, es más, universal, sostener que las relaciones espacio-temporales son externas. Lo que aquí hemos refutado es esa doctrina (*ibid.*, 123).

Las relaciones internas de una ocasión actual son las que definen la esencia de dicha ocasión. De sufrir cualquier modificación en alguna de sus relaciones in-





ternas, la ocasión actual dejaría de ser la que es y se convertiría en una ocasión diferente: «el concepto de relaciones internas requiere el concepto de sustancia como la actividad que sintetiza las relaciones dentro de su carácter emergente» (*ibid.*, 123). El acontecimiento u ocasión actual se define, de hecho, por la actividad sustancial que consiste en unificar de cierto modo el complejo de relaciones internas que caracteriza a su esencia. Whitehead se acerca en esto a las teorías de Bradley, a quien siempre se refiere en términos meritorios. Queda por resolver, sin embargo, el problema de las relaciones externas que se establecen entre los objetos eternos y las ocasiones actuales. Dicho de otro modo, ¿son la «ingresión» y la «prehensión» relaciones externas a sus términos? Whitehead llama «ingresión» a la capacidad del objeto eterno de realizarse en un particular y de contribuir a su definición, de formar parte de la naturaleza de la ocasión actual (1929: 23); y el nombre de «prehensión» denota el modo con que cuenta la ocasión actual para apropiarse, del mundo externo, de todo lo que es relevante para ella (*ibid.*, 19; cf. 1938: 150). De máxima importancia será esclarecer qué tipo de relaciones mantienen los objetos eternos y las ocasiones actuales, lo posible y la actualidad.

El capítulo 10 de *Science and the Modern World*, que lleva por título «Abstraction», estudia esa cuestión desmenuzando la naturaleza «abstracta» de los objetos eternos¹¹. Dos vías son las aceptadas por Whitehead. La primera consiste en el análisis de la «esencia» del objeto eterno y la segunda en el análisis de su operación de «ingresión» en una ocasión particular. La primera vía conduce a la «esencia individual» del objeto eterno y la segunda a su «esencia relacional». Por la primera debemos entender la esencia del objeto eterno en cuanto a su «unicidad», a su «particular individualidad», a todo aquello que hace al objeto eterno ser el que es al margen de cualquier referencia a toda ocasión concreta de experiencia. Ahora bien, esa *uniqueness* es el objeto eterno «considerado como sumando su propia y única contribución a cada ocasión actual». El objeto eterno ofrece su forma, su contribución, a todas las ocasiones actuales en que puede ingresar y, con independencia de todos los modos de ingreso para los que su contribución es «relevante», el objeto eterno es idéntico a sí mismo. Su contribución depende, en último término, del lugar que ocupa en el «sistema general de relaciones» o ámbito de los objetos eternos, pues si fuera otro su lugar en dicho ámbito, el objeto eterno no sería el que es: sería otro objeto, con otra contribución. La esencia individual incluye en su definición, por tanto, la «relacionalidad» pura del objeto eterno para con el resto de objetos eternos. De modo que, considerado como una entidad abstracta, el objeto eterno, dice Whitehead,

no puede ser divorciado de su referencia a otros objetos eternos, ni de su referencia a la actualidad en general; sin embargo, está desconectado de sus modos actuales de ingreso en ocasiones actuales definidas (1925: 159).

¹¹ En lo que sigue me he servido de P.A. ROVATTI, *La dialettica del processo. Saggio su Whitehead*, Mondadori, Milano, 1969, pp. 219-231 y de L.S. FORD, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics. 1925-1929*, State University of New York Press, Albany, 1984, pp. 66-95. Ambas obras, en las páginas citadas, analizan el capítulo mencionado.

La última observación es crucial. La «esencia relacional» que se deriva de ella determina cómo puede el objeto eterno ingresar en ocasiones actuales, cómo se actualiza su forma en el mundo de la experiencia. La realización de su «contribución» depende del modo de ingresión, el cual varía de una ocasión actual a otra. La esencia relacional difiere entonces de la esencia individual en que su prehensión no está necesariamente determinada. Toda ocasión actual que prehenda al objeto eterno «azul» será azul, pero en la esencia del objeto eterno «azul» no está determinado en qué ocasión actual ingresará. Así como la esencia individual no es más que el índice de interrelación necesaria con otros objetos eternos, que pueden compartir la esencia relacional (los objetos eternos «azul» y «rojo» difieren en su esencia individual, pero comparten la esencia relacional «color», que también es un objeto eterno), nada exige en el objeto eterno ingresar en una ocasión determinada. Respecto a la posibilidad de actualización, los objetos eternos son neutrales y no se incluye en su esencia relacional en qué ocasión ha de realizar su contribución. Como explica Ford, el modo de ingresión compete a la ocasión actual, no a la esencia del objeto eterno; pues, si así fuera, el mismo objeto eterno no podría caracterizar a más de una ocasión actual y se perdería, por tanto, su función universal. La esencia relacional del objeto eterno es, entonces, lo posible de lo posible. La esencia relacional está abierta, guía a la esencia individual en su proceso de actualización y establece con la ocasión actual una relación externa. Los universales siempre están externamente relacionados con los particulares:

Si A es un objeto eterno, entonces lo que A es en sí mismo implica el estatus de A en el universo y no puede A estar divorciado de dicho estatus. En la esencia de A figura una determinatividad (*determinateness*) respecto de las relaciones de A con otros objetos eternos y una indeterminatividad (*indeterminateness*) respecto de las relaciones de A con las ocasiones actuales. Desde el preciso instante en que las relaciones de A con otros objetos eternos radican necesariamente en la esencia de A , síguese de ahí que son relaciones internas. Quiero decir con ello que dichas relaciones son constitutivas de A ; por tanto, una entidad que se radica en relaciones internas carecería de ser si no se radicara en esas relaciones. En otras palabras, una vez en relaciones internas, siempre con relaciones internas. Las relaciones internas de A conforman simultáneamente su significación (Whitehead, 1925: 160).

Si no tuvieran los objetos eternos más esencia que la individual, entonces el universo que conformasen no adoptaría la forma del «organismo» que persigue Whitehead, al tiempo que las ocasiones actuales vendrían dotadas necesariamente de un solo modo de prehensión y no podrían «seleccionar» del ámbito general de lo posible aquellos objetos eternos más «relevantes» o «coherentes» para su devenir. Ocurre que, en efecto, Whitehead admite una «indeterminación» del objeto eterno en referencia a las ocasiones actuales. Cuando explica que el estatus metafísico de los objetos eternos es precisamente el de una posibilidad para una actualidad y que «actualizar» no es otra cosa que «una selección entre posibilidades», Whitehead no ignora que en la esencia del objeto eterno radica una indeterminación para con las ocasiones actuales, que figura en él una «paciencia (*patience*) para con las relaciones con las ocasiones actuales». Toda relación interna está determinada, toda relación externa está indeterminada:



De manera que el principio general que expresa la ingresión de *A* en la ocasión actual particular *a* es la indeterminatividad que radica en la esencia de *A* respecto a su ingresión en *a*, y es la determinatividad que radica en la esencia de *a* respecto a la ingresión de *A* en *a*. Entonces la prehensión sintética, que es *a*, es la solución para la indeterminatividad de *A* en la determinatividad de *a*. La relación entre *A* y *a* es, por tanto, externa respecto a *A* e interna respecto a *a* (*ibid.*, 160).

Una vez actualizado, lo posible es interno a lo actual que lo haprehendido; pero lo actual no puede ser interno a lo posible, pues no entra el uno en la esencia del otro (lo posible puede ser prehendido por muchos actuales), ni es lo actual eterno como lo posible. Las relaciones con lo actual no son constitutivas para lo posible. La idea de Whitehead consiste en que las relaciones entre los objetos eternos son internas, y completo y uniforme su sistema porque los objetos eternos no se seleccionan unos a otros, no ingresan unos en otros. Seleccionar es una operación externa sobre el todo de lo posible. Y para poder ser seleccionado debe existir en la esencia de lo posible una indeterminación para con lo actual que puede invocarlo, una «paciencia indiferente para con cualquier modo de ingresión en cualquier ocasión actual» (*ibid.*, 171). Por otro lado, lo actual es una síntesis de lo seleccionado y de lo excluido de la selección, esto es, síntesis entre la relación interna con lo que su modo de ingresión ha seleccionado del sistema de los objetos eternos y la relación externa con todo aquello, perteneciente a dicho sistema, que no ha sido individualizado. La ocasión actual está en relación con lo no seleccionado, pero no internamente:

Llegamos entonces a la conclusión [...] de que el hecho general de prehensión sintética de todos los objetos eternos en cada ocasión reviste el doble aspecto de una relacionalidad indeterminada de cada objeto eterno para con las ocasiones en general y de su relacionalidad determinada para con cada ocasión particular. Resume esta afirmación la cuestión de cómo son posibles las relaciones externas (*ibid.*, 163).

La entidad actual se relaciona externamente con el resto de entidades actuales e internamente con el objeto eterno que prehende. Ser real, como dice Whitehead, «no es existir autónomamente (*self-sustaining*)» ni como un «hecho estático» (1938: 69, 90):

Todo hecho completamente realizado tiene una infinitud de relaciones en el mundo histórico y en el ámbito de la forma, es decir, tiene su perspectiva del universo. Sólo podemos pensarlo en referencia a una meticulosa selección de esas relaciones. Dichas relaciones, que han sido aisladas, precisan, para su total comprensión, la infinitud a partir de la cual las hemos aislado. Sentimos más de lo que podemos analizar, pues sentimos el universo y analizamos en nuestra conciencia una minuciosa selección de sus detalles (*ibid.*, 89).

La tesis de Whitehead es la siguiente: mantenemos relaciones internas con el universo en cuanto seleccionamos de él lo que resulta pertinente para nuestra «intención subjetiva» y mantenemos relaciones externas a nuestra conciencia, aunque internas al «sentir» (*feeling*), con lo no seleccionado del universo.





Visto lo cual, no dejan de llamar la atención las reticencias de Whitehead frente a las relaciones externas. Aunque en su última obra retoma la idea de que existen relaciones externas, pues el «significado» de la «potencialidad» es un «significado externo» al «referirse a la vida» (cf. *ibid.*, 69), no se priva en otros lugares de tildar a su propia doctrina de «análoga» a la de Bradley, ni de recurrir a la «autoridad» de éste para acceder a la búsqueda de una doctrina de la *connectedness* como «hecho real particular» inexplicable mediante relaciones externas. Conformarnos con relaciones externas sería lo mismo que creer que la relación «entre» poseída por algo que está entre dos cosas explica suficientemente el hecho de que está entre ellas. A Whitehead no le basta el *between* al que, como universal, considera una «simple definición»; se lanza, antes bien, a la búsqueda de la *betweenness*, del «universal abstracto» cuyo ejemplar es el *between* (1933: 230-233).

A la filosofía de Whitehead le debemos pese a todo el inmenso favor de haber mostrado la supremacía del carácter relacional de la ocasión actual frente a la independencia de la sustancia en las metafísicas tradicionales. En Whitehead tienen las relaciones, de acuerdo con Böhme, una de sus mejores oportunidades para cobrar una realidad propia. Las relaciones no son entidades actuales, pero se hacen reales en la medida en que participan en la constitución de las entidades actuales. Las relaciones existen en resonancia con la concrecencia de las entidades actuales. Las prehensiones mediante las cuales una entidad actual adquiere realidad son, de hecho, relaciones externas a ella. Sin relación, no es real: «Una entidad actual no es algo independiente, sino, muy al contrario, el producto de su relacionalidad con otras entidades actuales»¹². Con Whitehead podemos sostener que la realidad es un proceso de relacionalidad entre lo actual y lo inactual. Las relaciones logran que el universo no se convierta en un frío museo de esencias.

Como Russell y Whitehead, se opone James al monismo, al que califica de «monstruo metafísico» que concibe al mundo como un todo en el que cualquier cosa está ya incluida, sin alternativa posible. Habida cuenta de que el «empirismo radical» que predica James no consiste en otra cosa que en considerar a las relaciones elementos tan primordiales, dentro del «flujo de la experiencia pura», como los términos que las relaciones conectan (cf. James, 1912: 42, 60, 93, 95, etc.), tendrá James en Bradley a un oponente que derribar en el camino de la fundamentación de su empirismo no atomista.

El concepto de «experiencia» no significa aquí un acontecimiento privado de la conciencia subjetiva, sino más bien el todo dinámico de la existencia, un «flujo» o «corriente» en la que se hallan coordinadas tanto las continuidades como las disyunciones. Real es todo lo inmediatamente experimentado. Tal como se presenta la experiencia, encontramos en ella que las partes del mundo se relacionan conjuntiva o disyuntivamente, inmediata o mediatamente (*ibid.*, 95, 107). El mundo no es un todo perfectamente trabado y sin espacios intermedios, ni una colección de mónadas. Pluralismo significa, según James, que las cosas no existen simultáneamente, esto es,

¹² G. BÖHME, «Whiteheads Abkehr von der Substanzmetaphysik. Substanz und Relation», en E. WOLF-GAZO (Hrsg.), *Whitehead*, Alber, Freiburg/München, 1980, pp. 45-53 (cit. p. 53).



en una «co-implicación universal», en un «Absoluto», sino distributivamente, por continuidad, por concatenaciones, mediante *environments* o «inmediaciones» con el resto de las cosas. Una cosa puede estar conectada con otra mediante intermediarios, a pesar, por tanto, de no entrar con esa cosa en una relación inmediata o esencial, como es característico del monismo (James, 1909: 324). El mundo del pluralismo «se parece más a una república federal que a un imperio o a un reino» (*ibid.*, 321-322).

En lo que a las relaciones se refiere¹³, James parte de la hipótesis de que si las relaciones no son reales por sí mismas, si no son externas a los términos, entonces están prefiguradas en las cosas, pre-incluidas en ellas. Si *a* y *b* están relacionados, entonces se pertenecían de antemano, estaban co-implicados desde el principio: «sus naturalezas deben contar con una referencia común e innata del uno para con el otro» (*ibid.*, 56-57). Así pues, las cosas que parecían independientes no pueden serlo en realidad, pues si la acción recíproca es posible entre ellas, deben ser consideradas como «partes de un ser real individual» (M) que se halla sobre ellas y su interacción, ininteligible como tal, ha de ser entendida como una «operación inmanente»:

Las palabras «operación inmanente» parecen querer decir en este punto que el ser real individual M, cuyos miembros son *a* y *b*, es lo único que cambia, y que cuando lo hace, lo hace desde el interior y a un tiempo. Cuando en él cambia la parte *a*, también ha de hacerlo, en consecuencia, la parte *b*, pero nada de esto tendría lugar si no cambiase el todo M (*ibid.*, 57).

Si las relaciones son inmanentes a sus términos, las propiedades de éstos quedan subsumidas en las propiedades de la relación misma, la cual se configura como un tercer término que los abarca a ambos. Pero si es un tercer término, habrá que determinar cómo se relaciona con cada uno de los miembros. Añádase, dice James, un cuarto y un quinto miembro y obtendremos idéntico resultado hasta que, mediante un «vertiginoso *regressus ad infinitum*», sea alcanzado un ser que incluya a todos los seres intermedios, léase el absoluto al que todo es inmanente y que no tolera relaciones externas (cf. *ibid.*, 65). En las filosofías de Bradley y de Royce es el absoluto individual, con sus miembros perfectamente co-implicados, el «único supuesto racional». Una conexión externa que convierta a los términos en continuos, en lugar de consustanciales, parecerá, entonces, irracional. Emplea James la ironía cuando explica que

En cuanto es considerado como inadmisibile un *regressus ad infinitum*, la idea de que las relaciones surgen «entre» sus términos tiene que ser desechada. En ninguna cabeza cabe que un simple mediador externo pueda conectar. Lo que ocurre debe ser más íntimo. El ensamblado ha de ser una penetración, una posesión. La relación debe *envolver* a los términos y cada término envolverla *a ella*, fusionar en ella su ser y fundir de algún modo su ser el uno en el otro, pese a que, en tanto que se presentan fenóme-

¹³ Para una panorámica del significado de las relaciones externas en el «empirismo radical» resulta de gran utilidad el libro de Ch.H. SEIGFRIED, *Chaos and Context: A Study in William James*, Ohio U.P., Ohio, 1978, en particular los caps. v y vi.

nicamente separados, nunca podamos saber a ciencia cierta cómo es posible que sean interiormente uno. Se entiende, no obstante, que el absoluto, con el talante inescrutable que le caracteriza, tiene la capacidad de obrar la unificación (*ibid.*, 69-70).

El monismo idealista hace imposible la comprensión de las relaciones que, sin embargo, parecen mantener las cosas entre sí. Por esta razón es «preferible» la hipótesis del pluralismo (*ibid.*, 76). Ante el *todo* al que conduce el monismo, el pluralismo es una filosofía del *some*, de la pluralidad, de la variedad de las cosas. El empirismo radical y el pluralismo insisten tan sólo en la legitimidad del *some*: «cada parte del mundo está conectada por ciertas vías, y por otras no conectada, con el resto de partes del mundo, y esas vías pueden ser discernidas, puesto que muchas de ellas son evidentes y sus diferencias saltan a la vista» (*ibid.*, 79). El pluralismo viene a decir que no todas las relaciones de la cosa están dadas actualmente, que todas las cosas tienen relaciones posibles y que «nada lo incluye todo» (*ibid.*, 321). Todo lo real tiene, en el pluralismo, una trascendencia de sí, algo que no está pre-incluido en su definición, un «medio» de relaciones posibles. La trascendencia de un objeto se refiere entonces a «la posibilidad de futuras determinaciones del mismo objeto más allá del presente ámbito de la experiencia»¹⁴ o a la capacidad del objeto de entrar en nuevas relaciones en otros medios.

De acuerdo con su influjo bergsoniano y psicologista, James apela a la observación de la «vida sensible *in concreto*», a la «experiencia de cada día» para percibir la realidad de las relaciones. La respuesta a la alternativa de si las relaciones están pre-incluidas en la naturaleza intrínseca de las cosas, o bien si son externas a ellas, le parece «obvia» a James. Las relaciones son externas. La relación establecida entre un libro y la mesa *sobre* la que reposa no parece implicar o envolver el significado interno del libro ni la estructura interna de la mesa: los objetos entran en la relación «estar sobre» sólo exteriormente, como en un «accidente temporal en sus historias respectivas» (*ibid.*, 80).

Cierto es que, en términos generales, la postura de James sobre las relaciones no es del todo coherente. Unas veces, como acabamos de ver, para la relación más externa como es la espacial, la naturaleza de los términos relacionados es completamente irrelevante; otra veces, en cambio, las relaciones inmediatas que mantiene la cosa con las cosas circundantes de su «medio» son decisivas tanto de la situación como de las cualidades de la cosa. Parece claro, sea como fuere, que para James las relaciones no son inherentes a los términos relacionados, que se dan realmente en la experiencia, aunque con grados de exterioridad (cf. 1912: 109ss), y que son de múltiples tipos (*ibid.*, 46). Si descartamos la existencia de un Absoluto que estaría pronto a «desrealizar» el mundo tal como es experimentado, la relaciones entre las cosas son «absolutamente reales» (*ibid.*, 60) y convierten al mundo en una existencia pluralista en cuanto que su unidad no puede ser experimentada por completo en el momento presente (*ibid.*, 90).

¹⁴ R. STEVENS, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, Nijhoff, The Hague, 1974, p. 11.





Lo real no coincide, según James, con lo actualmente presente. Más allá de lo realizado en las relaciones inmediatas de la cosa, existen otras relaciones, sólo mediatamente conectadas con ella. De ahí la *heterotopía* de las relaciones: pertenecen a otro lugar, están en otra parte, en un afuera de la presencia de los términos. El sentido de su búsqueda es una exterioridad absoluta respecto de lo actualmente realizado. Razón por la que acierta plenamente la idea de que la «experiencia pura», la experiencia de los términos y de sus relaciones, no es más que el nombre que recibe el «plano de inmanencia» en James. La experiencia pura es un campo trascendental en el que no se han efectuado aún distinciones entre el sujeto y el objeto, entre el mundo físico y el psíquico. La experiencia pura estaría compuesta por relaciones y por acontecimientos virtuales que tienen por delante la tarea de elaborarse en *una* experiencia. Pura de toda forma, de todo lo cerrado en una conciencia o en un individuo ya constituido, la experiencia pura es «el conjunto de todo lo que está en relación con otra cosa sin que exista necesariamente una conciencia de esa relación»¹⁵.

2. EL «EMPIRISMO TRASCENDENTAL» DE GILLES DELEUZE

Podemos hoy comprobar retrospectivamente que ha sido preocupación principal de Deleuze pensar las condiciones de conexión con un exterior, con el todo «pre-filosófico» (Deleuze, 1991: 43ss/45ss)¹⁵, con el «caos» del puro acontecimiento, el «infinito» en el que la filosofía debe adquirir su consistencia sin inutilizarlo mediante abstracciones, sin convertirlo en una trascendencia (*ibid.*, 45/46) o con el «Afuera» tras cuyo plegado se constituye un interior coextensivo (cf. 1986: 101-130/125-158). La guerra contra una interioridad constituyente, contra un sujeto trascendental, es total en Deleuze. Así como no se identifica el plano de inmanencia con una conciencia (1969: 285/246), no es el sujeto (ni el objeto) algo originario, sino más bien un efecto, un producto, el resultado de un proceso de individuación. En otras palabras, el Afuera es la multiplicidad de las fuerzas libres como Ser, respecto al cual el devenir son las relaciones que las fuerzas establecen, líneas que trazan individuaciones y que éstas prolongan. El Afuera es el plano de inmanencia que sólo contiene singularidades y a partir del cual se organizan los individuos como compuestos, como multiplicidades. No hay un *a priori*, no hay nada trascendente. Deleuze parte de un Afuera absoluto, pero no sustancial, pues se trata de un plano real inmanente no preexistente a los flujos y a las líneas que lo atraviesan (1977: 145/136, 110/117), de un campo trascendental sin sujeto que se define mediante un plano de inmanencia¹⁶. Al no existir para

¹⁵ D. LAPOUJADE, «Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998, pp. 265-275 (cit. p. 268).

¹⁶ La primera de las cifras que acompañan a la referencia remite a la paginación del original y la segunda a la de su correspondiente traducción. La traducción es mía en la mayoría de los casos.

¹⁶ «L'immanence: une vie...» (1995), reimp. en DELEUZE, 2003: 361.



Deleuze otro trascendental que las condiciones inmanentes de posibilidad para la producción de novedades, la trascendencia sólo puede ser pensada dentro de la inmanencia (1991: 48/50).

Plano de inmanencia, de consistencia, de composición, de desplegamiento o de naturaleza, planómero, rizosfera, Afuera o Ser son otras tantas maneras de nombrar a la inmanencia absoluta en cuya autoafirmación consiste la diferencia, ya que la inmanencia se afirma del mismo modo, es decir, unívocamente, de todo lo que difiere, como un mismo océano para todas las gotas (1968: 389/476), como algo a lo que todo es inmanente sin ser ello mismo inmanente a otra cosa (1991: 49/51). Pero el plano de inmanencia es un plano de trascendencia en el sentido de que nada contiene que sea idéntico a sí mismo, sino sólo flujos, velocidades, individuos en formación. No contiene formas que se actualizarían como tales, sino singularidades pre-individuales, virtualidades sin las cuales nada nuevo podría producirse y cuyo actualizarse es un diferir en sí mismo: «las fuerzas no presuponen ninguna forma determinada» (1986: 131/159). De ahí la necesidad para Deleuze de distinguir dos planos, uno de consistencia, de inmanencia o intensivo y otro de organización, de trascendencia o extensivo¹⁷; o, mejor aún, entre dos caras del plano de inmanencia, «como Pensamiento y como Naturaleza, como Physis y como Noûs» (1991: 41/42), como virtual (que es inmanente como pre-individual y que trasciende, por tanto, a lo que es compuesto como un individuo) y como actual (que es inmanente como composición de fuerzas, como actualización de virtuales, como presencia que no se agota en sí misma).

El objeto de estudio del empirismo trascendental¹⁸ son las virtualidades, las singularidades pre-individuales e impersonales que recorren el campo de inmanencia y su potencia genética, la «intensidad», «cantidad virtual» o relación diferencial entre una singularidad y otra. Nada tiene de fortuito que Deleuze considere a las singularidades «los verdaderos acontecimientos trascendentales» que «presiden la génesis de los individuos y de las personas» (1969: 125/118). Trascendental es aquello que «escapa a toda trascendencia del sujeto como del objeto»¹⁹ y que erradica de sí, por tanto, toda idea de conciencia para presentarse —en palabras de Agamben— como «una experiencia sin conciencia ni sujeto»²⁰, como una experiencia de las singularidades libres y salvajes en la que aún no han sido dados ni sujeto ni objeto alguno: «La trascendencia siempre es un producto de inmanencia»²¹. La trascendencia es un efecto de inmanencia porque no se trata en Deleuze —como tampoco en Bergson,

¹⁷ DELEUZE, 1977: 110-114/103-107; 1980: 325-332, 345-350/268-273, 282-286; 1970: 171-172/155-156, etc. Razón por la que la filosofía es devenir, coexistencia de planos (1991: 59/61).

¹⁸ Especialmente rentables para la comprensión de este tema son los caps. I y IV de M. RÖLLI, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Turia + Kant, Wien, 2003 y el artículo de B. BAUGH, «Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel», en *Man and World*, 25 (1992), pp. 133-148.

¹⁹ «L'immanence: une vie...», DELEUZE, 2003: 360.

²⁰ G. AGAMBEN, «L'immanence absolue», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, o. c., pp. 165-188 (cit. p. 171).

²¹ «L'immanence: une vie...», DELEUZE, 2003: 363.

ni en James— de empezar por los organismos, por el sujeto, por lo ya formado, sino por el «caosmos» de las fuerzas, por aquello a partir de lo cual se forma lo formado. De este método ontológico proviene la predilección de Deleuze por el «cuerpo sin órganos» como figura de la inmanencia²². En este sentido, la experiencia en la que el empirismo trascendental halla su base se presenta en concurso con la «duración» bergsoniana o, más exactamente, con la «experiencia pura» de James (1912: 4), entendiendo por tal la «única y primitiva materia o material (*stuff or material*) en el mundo, una materia de la que todo está compuesto» y gracias a la cual todo puede ser concebido en términos del tipo particular de relación en que «partes de la experiencia pura» entran en cada cosa.

La experiencia pura es en Deleuze la inmanencia, la «pujante vida no orgánica», una «materia anónima e impalpable» que entra en «conexiones variables» (Deleuze, 1980: 313/260), o el campo trascendental recorrido por singularidades «libres, anónimas y nómadas», pre-individuales e impersonales, que actúan como trascendentales en la formación de los individuos concretos. No hay un fundamento separado del «hay» (*il y a*), no hay un exterior trascendente al mundo, sino sólo el «il» del «il y a», a lo que Deleuze da en llamar «una tercera persona, o incluso una ‘cuarta’ persona del singular», «no-persona» (2003: 328) o plano de las singularidades²³. Las singularidades recorren tanto a los hombres como a las plantas y a los animales «independientemente de las materias de su individualización y de las formas de su personalidad» (Deleuze, 1969: 131/123) y constituyen, por tanto, una «nueva concepción de lo trascendental» (*ibid.*, 126n/119n).

En el campo trascendental sin sujeto, la función de singularidad reemplaza a la de universalidad (2003: 327). Puede así sostenerse que Deleuze se refiere a un «empirismo superior» porque «no sólo tiene en cuenta lo —sensiblemente— dado, sino que aspira de igual forma a aprehender, en la diferencia, el ser como dado de lo dado»²⁴, a saber, el principio genético de las individuaciones, la diferenciación por

²² El modelo de la inmanencia, del mundo, de la naturaleza y del cuerpo sin órganos (CsO) es el «huevo» como campo intensivo, aún sin extensión, aún sin individuos, aún sin órganos. Son múltiples las definiciones que podemos encontrar en la obra de Deleuze en el sentido de un CsO o inmanencia como materia que puede adoptar cualquier forma y de las intensidades que la recorren como principio de la morfogénesis: «mundo como huevo» (1968: 323/400), «CsO como huevo» (1972: 26/27; 1980: 190/158, 202/168), «CsO como sustancia spinozista» (1972: 390/337), «el plano de consistencia es el CsO» (1980: 191/159, 330/272), «llamábamos *materia* al plano de consistencia o al Cuerpo sin Órganos» (*ib.*, 58/51), CsO como «la Tierra, la absolutamente-desterritorializada» (*ibid.*, 74/63), etc. Pero el CsO no es anterior al organismo, sino adyacente a él, contemporáneo, coexistente (*ibid.*, 202/168): no actúa como algo trascendental, sino como una inmanencia absoluta.

²³ «[...] lo que hay que analizar es la tercera persona. Se habla, se ve, se muere. Sí, hay sujetos: partículas que se agitan en la polvareda de lo visible, lugares móviles en un murmullo anónimo. El sujeto siempre es una derivada» (DELEUZE, 1990: 146/173).

²⁴ J. KÖHLER, «Geistiges Nomadentum. Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze», en *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1984), p. 162.



intensidad (el «esquema hilemórfico» de Simondon²⁵). El empirismo trascendental investiga precisamente las condiciones de producción respecto a las cuales lo dado es un producto no fijado, un devenir. Lo real es un producto de composiciones de singularidades pre-individuales, que también son reales, pero abstracta, virtualmente. El empirismo es trascendental cuando es genético, cuando muestra la producción de lo sensible, cuando no toma a lo sensible como algo dado por una trascendencia, sino como efecto de multiplicidades:

En realidad, el empirismo se hace trascendental y la estética una disciplina apodíctica cuando aprehendemos directamente en lo sensible aquello que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de* lo sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. [...] El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña «razón», lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómadas, las anarquías coronadas) (Deleuze, 1968: 79-80/119).

Trascendental es en ese empirismo la investigación de las condiciones de la experiencia real, más bien que de la experiencia posible. Es objeto suyo el análisis de la parte de lo real que es irreducible a las formas empíricas que lo real adquiere en su proceso hacia lo concreto. Análisis que sólo es trascendental porque investiga la producción inmanente de lo real, no el producto real de esa producción; en ningún caso es trascendental por proceder desde un exterior a la inmanencia. Dicho con otras palabras, la «inmanencia absoluta» es trascendental respecto de las formas inmanentes, puesto que no puede ser lógicamente inmanente a lo que es inmanente a ella. Que lo genético es diferencial, que la multiplicidad no es numérica, que lo virtual es real aunque inactual y que las relaciones son externas constituyen las bases sobre las que se edifica un empirismo trascendental. De lo sensible al ser de lo sensible, de lo actual a su condición, del producto a sus razones, de los múltiples planos de organización de los individuos al plano unívoco de la inmanencia: tal es el itinerario que propone el empirismo de Deleuze y para cuya realización se requiere que el plano de inmanencia sea «*hojaldrado*» (1991: 51/53).

Intentaremos comprobar en lo que sigue que la audaz afirmación de Deleuze según la cual las relaciones son externas porque no son las relaciones las que relacionan, sino que son lo relacionado por los términos, resulta hallarse en el corazón mismo de su ontología pluralista. La relaciones son producidas por los términos y externas a ellos como efecto de su encuentro, de su agenciamiento, de su devenir, de la nueva composición o haecceidad que ahora forman. El fondo último del plano de inmanencia debe ser entendido como el plano unívoco de las singularidades y de sus relaciones externas e intensivas. El capítulo 10 de *Mil mesetas* es especialmente recomendable para entender esta reflexión de Deleuze. Ahí se explica que las singularidades pre-individuales e

²⁵ Cf. G. SIMONDON (1964), *L'individu et sa gènesis physico-biologique*, Millon, Grenoble, 1995.

impersonales no tienen forma ni función, que son abstractas aunque no irreales, esto es, virtuales que pueden entrar en cualquier composición. A las singularidades no las define ninguna sustancia, ni relación interna alguna con otra cosa. Sólo se distinguen mediante grados de velocidad o mediante las relaciones de movimiento y de reposo en las que entran, gracias a las cuales pasan a pertenecer a un individuo o a otro, el cual puede formar parte a su vez de otro individuo dentro de una relación más compleja. No se trata del sujeto constituyente, ni del individuo como punto de partida, sino de «[...] una individuación que opera mediante intensidades (tanto bajas como altas), campos individuados, no mediante personas o identidades» (Deleuze, 1990: 127-128/150). Consecuencia del spinozismo de Deleuze es que en el plano de inmanencia todo sea relación de movimiento y de reposo entre moléculas y partículas, entre multiplicidades y singularidades que afectan y que son afectados:

Existen, por tanto, infinitos de diverso tamaño, diversos no en función del número, sino de acuerdo con la composición de la relación en que sus partes entran. Sucede entonces que cada individuo es una multiplicidad infinita y la Naturaleza misma una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada. El plano de consistencia de la Naturaleza es como una inmensa Máquina abstracta, aunque real e individual, cuyas piezas son los agenciamientos o los individuos diversos, cada uno de los cuales agrupa una infinidad de partículas en una infinidad de relaciones más o menos compuestas. Existe, pues, unidad de un plano de naturaleza, tan válido para los inanimados como para los animados, para los artificiales como para los naturales (Deleuze, 1980: 311/258).

El plano de inmanencia o de naturaleza queda así definido no tanto por sus componentes como por su productividad. La inmanencia es un constructivismo (1990: 199/232) porque el plano de inmanencia tiene que ser construido, hay que extraer de él los elementos con que formar a los individuos; y, en la medida en que los términos no están relacionados, sino que se agencian en la relación, carecen de todo vínculo previo, nada tienen en común, salvo el principio diferencial de la inmanencia según el cual es la identidad algo derivado, intensional e inestable. Las singularidades no pueden ser subsumidas en una identidad o Yo; existen una a una, distribuidas en series, en planos de organización que cortan al plano de inmanencia. Una singularidad y otra y otra: y, y, y... La naturaleza, dice Deleuze, no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en la y (et), no en el es (est); la naturaleza es «la potencia en cuyo nombre existen las cosas *una a una*, sin posibilidad de reunirse *todas a la vez*» (1969: 308-309/268). Para Deleuze, el empirismo no tiene otro secreto que pensar las multiplicidades, que «sólo están en la Y», pues sólo en ellas se da la «riqueza concreta de lo sensible» (cf. 1977: 68ss/64ss). La naturaleza es la Y pluralista, la inmanencia es la Y unívoca. No sorprende la declaración de Deleuze: «Siempre me he sentido empirista, es decir, pluralista»²⁶. La ontología de lo virtual

²⁶ «Préface pour l'édition américaine de *Dialogues*» (1987), reimp. en DELEUZE, 2003: 284.





y el empirismo trascendental que le sirve de marco metafísico deben garantizar la producción de novedades.

La experiencia no es experiencia en un sujeto, sino en sí misma, inmanentemente y a partir de la cual es producido el sujeto por principios de la naturaleza, por principios inmanentes. La experiencia es la misma para la multiplicidad de planos de los hombres, plantas y animales, cuyas diferencias residen en sus modos de existencia, en la «lista de sus afectos». La experiencia humana es, por tanto, un aspecto de la experiencia misma, un plano de organización que atraviesa el plano de la experiencia; sólo es un proceso de conexión entre otros muchos procesos, una forma de «prehensión» como diría Whitehead o, como lo haría Bergson, de «contracción de la duración». Al no estar inmanentemente atribuida a ningún sujeto, a ningún trascendental, la experiencia es trascendental respecto de aquello que en ella se forma. Todo es inmanente a ella, pero ella sólo es inmanente a sí misma. En sus diferencias de naturaleza, las singularidades «constituyen un empirismo superior, capaz de plantear los problemas y de superar la experiencia hacia sus condiciones concretas» (1966: 22/28). De modo idéntico que con Hume, en Bergson intenta Deleuze ir más allá de la experiencia, de lo dado inmediatamente, pero no hacia las condiciones *a priori* de toda experiencia posible, sino hacia las condiciones concretas de la experiencia real. El papel que desempeñaban en Hume las relaciones externas a sus términos, lo desempeñarán en Bergson las virtualidades de la memoria y las diferencias de naturaleza: «superamos la experiencia hacia condiciones de la experiencia (pero no son éstas, al modo kantiano, las condiciones de toda experiencia posible: son las condiciones de la experiencia real)» (*ibid.*, 13/20). El pluralismo de las relaciones en Hume, el de las fuerzas en Nietzsche²⁷ y el de las multiplicidades en Bergson preparan en Deleuze la necesidad de un empirismo trascendental: «Siempre nos topamos con la necesidad de invertir las relaciones o las supuestas reparticiones de lo empírico y de lo trascendental» (1968: 216/275). El ambicioso proyecto de *Empirismo y subjetividad* constituirá el germen de esa necesidad.

En Hume percibe Deleuze «una práctica y una teoría de las relaciones, de la Y, que tendrán su continuación en Russell y en Whitehead» (1977: 21/19). ¿En qué consiste esa teoría? Fundamentalmente en que la relación no preexiste a los términos. La relación es la Y entre los términos, un efecto de los principios, del mismo modo que una nueva individuación es resultado de los afectos de los términos que en ella entran, pero modificados precisamente en la actividad de relacionarse. La relación es el efecto de una producción:

²⁷ «No se entenderá la filosofía de Nietzsche hasta que se haga uno cargo de su pluralismo esencial. A decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) no es otra cosa que la filosofía misma. El pluralismo es la forma de pensar propiamente filosófica, inventada por la filosofía: la única garantía de la libertad en la mente concreta, el único principio de un violento ateísmo. [...] En la idea pluralista de que una cosa tiene muchos sentidos, en la idea de que hay muchas cosas y 'esto y después aquello' para una misma cosa, descubrimos la más suprema conquista de la filosofía, la conquista del auténtico concepto, su madurez, no su renuncia ni su infancia» (DELEUZE, 1962: 4-5/11; cf. 57/74).

La relación no es lo que relaciona, sino lo relacionado (*La relation n'est pas ce qui lie, mais ce qui est lié*) (Deleuze, 1953: 7/17).

La relación es relacionada, creada, inventada; no existe de antemano, no está prefigurada en los términos. No afecta, sino que es afectada. Es la afección de los términos, el prolongamiento activo del encuentro de los términos. La relación es efecto de principios, efectuada, y, al mismo tiempo, califica como *relata* a los términos que la crean. La relación no es activa, sino que es activada; las virtualidades no se actualizan, sino que son actualizadas; el sujeto no existe, se deviene sujeto como efecto de principios de la naturaleza; la relación no es una representación de los términos, sino algo que ellos devienen externamente, en un medio: «La filosofía de Hume es una aguda crítica de la representación. Hume no dispone una crítica de la relaciones, sino una crítica de las representaciones, precisamente porque éstas *no pueden* presentar a aquéllas» (*ibid.*, 13/22). Y, lo que es más importante, una colección dada de impresiones o de ideas nunca podrá representar internamente las comparaciones que establecemos entre las impresiones o ideas. Toda relación nace de una comparación, pero la comparación no puede ser relacionada desde la colección de impresiones o de ideas (cf. *ibid.*, 60-61, 63/64-65, 66-67). Toda relación es exterior a sus términos, toda relación nace de una comparación, distinción o diferencia de los términos, que no puede ser interna a ellos: «Lo que los objetos contiguos o distantes no explican de ninguna manera es que la distancia y la contigüidad sean *relaciones*» (*ibid.*, 110/109); «el hecho de que ideas particulares se parezcan no explica que la semejanza sea una relación, es decir, que una idea pueda avivar a la que se le parece» (*ibid.*, 111/109). La relación supone siempre una síntesis de la que ni la idea ni la mente pueden dar cuenta:

Las relaciones son exteriores a los términos. Quiere esto decir que las ideas no dan cuenta de la naturaleza de las operaciones que realizamos sobre ellas y particularmente de las relaciones que establecemos entre ellas. Los principios de la naturaleza humana, los principios de la asociación son la condición necesaria de las relaciones (*ibid.*, 113/111).

Deleuze pone así en boca de Hume la idea de que la producción de la relación de dos términos no se debe a la cualidad o naturaleza de los términos, sino a la actividad de los principios de la naturaleza o inmanencia (velocidad, movimiento, reposo) sobre los términos: «En el empirismo de Hume, la génesis siempre se entiende a partir de los principios y como un principio» (*ibid.*, 62/66). La relación es lo relacionado, pero no por la naturaleza de los términos, sino por la *y*, por la multiplicidad, por la inmanencia o por los principios de la naturaleza humana que, en Hume, a entender de Deleuze, constituyen hábitos a partir de las repeticiones empíricas de impresiones parecidas. El hábito es, sin embargo, un «principio diferente de la experiencia» (*ibid.*, 66/70), no está dado en ella. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, la síntesis del presente y del pasado en vistas al futuro (*ibid.*, 101/100-101). Y es en la imaginación, en la síntesis del tiempo, en la que se recrean los hábitos. La imaginación se convierte en una creencia porque tiene en ella lugar una transición de la impresión de un objeto a la idea de otro y «desborda» por eso mismo a la experiencia. De lo dado, de la experiencia, infiero la existencia de algo que no está dado;





afirmo más de lo que sé; creo en algo más de lo que hay en la inmediatez de las impresiones: supero lo dado y, en esa superación, la mente humana se convierte en sujeto (*ibid.*, 90/91). Creer es inferir de una parte de la naturaleza otra parte, que no está dada, que es externa a lo ahora dado. La relación de causalidad es una relación en la que se supera lo dado: locuciones como «mañana», «necesariamente» o «siempre» expresan algo que no puede darse en la experiencia. Una relación es precisamente

aquello que nos *hace pasar* de una impresión o de una idea dadas a la idea de *algo que no está actualmente dado*²⁸.

La imaginación retiene en una espera virtual todo lo que afecta actualmente a la mente y la lleva a otra parte. El sujeto se constituye en lo dado, pero supera lo dado cuando la mente conecta con impresiones, imágenes y percepciones que no conducen exactamente a la aprehensión de lo dado, sino a la constitución de una naturaleza humana. La experiencia es el plano de multiplicidades que es activamente experimentado de acuerdo con los afectos de que disponen las diversas individualidades que en él se forman y no es en ningún caso la experiencia de un sujeto trascendental o anterior a la experiencia. A decir verdad, más que un sujeto que experimenta, lo que hay es una experiencia que produce al sujeto por sus modos de experimentación. El sujeto se constituye como un hábito, el «hábito de decir Yo», una costumbre engendrada en un campo de inmanencia que, por tanto, carece de sujeto, que no es inmanente a un sujeto (cf. 1991: 49/51).

Si las relaciones fuesen internas a las ideas, entonces no se constituiría un sujeto y éste no crearía hábitos, no sintetizaría creativamente el tiempo. Si la experiencia es la colección de percepciones distintas, las relaciones no derivan de la experiencia: son efectos de principios de asociación, de principios de la naturaleza humana que, en la experiencia, constituyen a un sujeto capaz de superar la experiencia. Hay una dualidad entre las causas de las percepciones (poderes de la Naturaleza o plano de inmanencia) y las causas de las relaciones (principios de la naturaleza humana o plano de organización). Seleccionamos repeticiones en la memoria (recuerdos, virtualidades del tiempo) de acuerdo con hábitos que no están dados en la experiencia y componemos intenciones en la imaginación (relaciones, virtuales, externas a esas virtualidades) de acuerdo con fines que no están dados en la experiencia.

Entre las relaciones y los términos, el sujeto y lo dado, los principios de la naturaleza humana y los poderes de la Naturaleza, una misma clase de dualidad se manifiesta en las formas más diversas. Comprobamos ahí cuál es el criterio del empirismo. Llamaremos no-empirista a toda teoría según la cual, de *un modo u otro*, las relaciones deriven de la naturaleza de las cosas (1953: 123/121).

La asociación da la posibilidad de las relaciones en general, pero sólo «las necesidades de la vida práctica» determinan qué relaciones se establecerán entre las

²⁸ «Hume» (1972), reimp. en DELEUZE, 2002: 228. Cursivas mías.



cosas. Las relaciones no son internas a las cosas: qué relaciones establecemos entre las cosas depende de la pasión, de la necesidad de acción, algo a lo que Bergson llamaba «la atención a la vida». Por eso no son las relaciones «el objeto de una representación, sino los medios de una actividad» (*ibid.*, 138/135), del mismo modo que en Bergson no son los recuerdos los objetos de una representación, sino los medios de una actualización para la vida. Actuar es procurarse los medios para realizar un fin; pero para procurarnos los medios más adecuados para ese fin hace falta que nos interesen los efectos que la acción produce; hace falta que «la idea del efecto haya sido planteada como fin de nuestra acción» (*ibid.*, 141/138-139), hace falta una idea de utilidad, esto es, superar lo dado hacia algo que no está actualmente dado, tener una imaginación que la mera colección de ideas no puede proporcionar. Serán precisamente los principios de la vida, de la pasión, los que fijen a la mente dándole fines (*ibid.*, 147/144). La fórmula de la actividad de la mente cuando se convierte en sujeto es ir de lo conocido a lo desconocido, de las relaciones conocidas a las relaciones desconocidas: «las relaciones están sometidas a sus fines» (*ibid.*, 150/147).

Los principios de la pasión o acción determinan, por tanto, qué relaciones se establecen entre las partes. Los principios que actúan sobre lo dado son funciones de la pasión, modos de selección de lo dado, formas de establecimiento de relaciones en lo dado: «Lo dado nunca justificará las relaciones entre las partes separadas de lo dado, aunque se tratase de casos semejantes, ni la transición de una parte a otra» (*ibid.*, 151/148). Establecemos las relaciones más adecuadas a nuestros fines. Pero en lo seleccionado no se halla la razón de la selección, en lo compuesto no se encuentra el secreto de la composición. Sólo por la actividad de principios exteriores, de relaciones externas, pueden ser explicados el sentido de las selecciones y el orden de las composiciones, pues en el término dado nunca se halla la razón del paso a lo que no está dado. La razón del paso, como la vida, está en otra parte. El paso, la transición o relación es el efecto de los principios de la asociación (contigüidad, semejanza y causalidad) que constituyen una naturaleza humana. La relación es efecto de esas causas como relacionalidad de los principios, como composibilidad de aquello que los principios seleccionan en lo dado.

La originalidad de Hume, una de las originalidades de Hume, procede de la fuerza con la que afirma: *las relaciones son exteriores a sus términos*. Una tesis de este tenor sólo puede ser comprendida en oposición a todo el esfuerzo de la filosofía como racionalismo, que había procurado reducir la paradoja de las relaciones: ya encontrando un medio de hacer a la relación interna a sus propios términos, ya descubriendo un término más abarcador y más profundo al que la relación misma sería interior. Pedro es más pequeño que Pablo: ¿cómo hacer de esta relación algo interior a Pedro o a Pablo, o a su concepto, o al todo que forman, o a la Idea en la que participan? ¿Cómo vencer la irreductible exterioridad de la relación? Y, sin duda, el empirismo siempre había militado a favor de la exterioridad de las relaciones²⁹.

²⁹ «Hume», DELEUZE, 2002: 227-228.

Hume lleva al empirismo a una «potencia superior» al no establecer la diferencia entre las ideas y las impresiones, sino entre las impresiones o ideas de términos y las impresiones o ideas de relaciones, entre lo dado y lo que supera lo dado, entre los principios de la experiencia y los principios de su producción, entre los principios de lo ya formado y los de formación. Gracias a esa diferencia

el auténtico mundo empirista se despliega por vez primera en toda su extensión: mundo de exterioridad, mundo donde el pensamiento mismo se halla en una relación fundamental con el Afuera, mundo donde hay términos que son auténticos átomos y relaciones que son auténticas transiciones externas: mundo donde la conjunción «y» (*et*) destrona a la interioridad del verbo «es» (*est*), mundo de Arlequín, de abigarramientos y de fragmentos no totalizables en el que se comunica mediante relaciones exteriores. [...] Debemos a Hume el haber hecho pedazos la forma restrictiva del juicio de atribución, haciendo posible una lógica autónoma de las relaciones, descubriendo un mundo conjuntivo de átomos y de relaciones cuyo desarrollo se encontrará en Russell y en la lógica moderna. Pues las relaciones son conjunciones en sí mismas³⁰.

La exterioridad de las relaciones define precisamente un ideal de composibilidad: ¿cómo cambiar tu naturaleza activamente? ¿A través de qué relaciones puedes incrementar tu actividad en un medio dado? ¿Creando qué relaciones puedes entrar en nuevas composiciones, que no están dadas en tu definición individual? Sin relaciones externas, el modelo de sujeto sustancial sería irrecusable; con relaciones externas, el modelo del proceso de subjetivación es el único viable:

Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios. En efecto, si vemos en ello algo que atraviesa la vida, pero que repugna al pensamiento, entonces hay que forzar al pensamiento a pensarlo, convertirlo en el punto de alucinación del pensamiento, una experimentación que violenta al pensamiento (Deleuze, 1977: 69/65)

Pero hay que superar incluso una lógica de las relaciones y

hacer que el encuentro con las relaciones lo penetre y lo corrompa todo, que desbarate al ser, que provoque su vuelco. Sustituir el ES por la Y. A y B. La Y no es siquiera una relación o una conjunción particulares; la Y es lo que sustenta a todas las relaciones, el camino de todas las relaciones y que hace que las relaciones se fuguen de sus términos, del conjunto de sus términos y de todo aquello que pudiera ser determinado como Ser, Uno o Todo. La Y como extra-ser, inter-ser. Las relaciones podrían aún establecerse entre sus términos, o entre dos conjuntos, de uno al otro, pero la Y proporciona a las relaciones otra dirección y empuja a los términos y a los conjuntos, unos y otros, a huir en la línea de fuga que ella crea

³⁰ Ibídem, p. 228.

activamente. Pensar *con* Y en lugar de pensar ES, de pensar *para* ES: el empirismo nunca ha tenido otro secreto (*ibid.*, 71/67).

A diferencia de las filosofías racionalistas, en las que lo abstracto explica y se realiza en lo concreto, el empirismo se ocupa de analizar los estados de cosas, que son multiplicidades, no unidades ni totalidades, para extraer de ellos «conceptos no preexistentes». La multiplicidad designa un conjunto de dimensiones irreducibles entre sí donde lo importante no son los términos o los elementos, sino lo que hay «entre», el *between*, un conjunto de relaciones no separables las unas de las otras o el medio por el que la multiplicidad crece y se compone con otras multiplicidades. De acuerdo con Deleuze, el empirismo está «ligado de un modo fundamental a una lógica de las multiplicidades (respecto a la cual las relaciones sólo constituyen un aspecto)»³¹. O, tal como advierte Whitehead (1925: 178), el principio general del empirismo «depende de la doctrina según la cual existe un principio de concreción que no puede ser descubierto mediante un razonamiento abstracto». El principio de concreción es, en efecto, inmanente: principio de la naturaleza humana, principio de la pasión y de la acción, de la selección pragmática; vitalismo que impide que lo trascendental pueda calcarse sobre lo empírico y gracias al cual tiene lo empírico en lo trascendental un Afuera de relaciones virtuales. La relacionalidad, la potencia de la Y, la multiplicidad, el agenciamiento es, en definitiva, el modo de Deleuze de llevar a la bancarrota a la «cosa en sí»³². El empirismo trascendental no sólo tiene en cuenta hechos, impresiones, sensaciones o términos empíricos, sino también y radicalmente singularidades, relaciones, acontecimientos³³.

Friedrich Balke resume magistralmente el objetivo de dicho empirismo en un fragmento que merece ser reproducido pese a su extensión:

Quando Deleuze designa con el nombre desconcertante de «empirismo trascendental» a su filosofía de la diferencia, no lo hace para añadir así una nueva escuela filosófica, que coquetea con la paradoja, a las ya existentes, sino para arrancarle al concepto la diferencia y permitir con ello que ésta se manifieste como la fuerza que se hace responsable de que lo «empíricamente dado» no se agote en el simple darse a sí mismo y en la espera de su esquematización por medio del concepto. El empirismo es trascendental cuando sustrae a lo sensible a su relación complementaria con lo inteligible y cuando no elabora a partir de aquél un nuevo primer principio. El empirismo trascendental tiene que describir la capacidad de constitución de lo sensible mismo sin recurrir en ningún caso a un sujeto constituyente. El punto culminante de un empirismo trascendental así entendido consiste en la libe-

³¹ Cf. «Préface...», DELEUZE, 2003: 284-285.

³² Idéntica operación en Nietzsche: «La «cosa en sí» carece de sentido. Si dejo de pensar todas las relaciones, todas las «propiedades», todas las «actividades» de una cosa, la cosa *no* permanece, porque la coseidad es algo *añadido* por nosotros, por necesidades lógicas, con el fin de definirla y comprenderla (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades)» (NACHLAß, 1887, 10 [202]); cf. 1887, 9 [106]; 1887, 9 [40].

³³ «En todos mis libros he investigado (*cherché*) la naturaleza del acontecimiento, que es un concepto filosófico, el único capaz de destituir al verbo ser y al atributo» (DELEUZE, 1990: 194/225).



ración de las *relaciones* (*Relationen*), en el reconocimiento del poder de las relaciones (*Beziehungen*) que establecemos entre las cosas y en no concebirlas como si fueran internas a las cosas y derivables de ellas. Al no subordinar los empiristas la conjunción (et) al ser (est) o al Logos que implica, la conjunción no sólo reemplaza a los fundamentos, sino que impulsa a la filosofía más allá de los principios hacia un espacio de lo múltiple, de las singularidades móviles y comunicantes³⁴.

Trascendental es el empirismo que tiene en cuenta los ineludibles elementos no subjetivos de que se compone la subjetividad y su génesis a partir de singularidades pre-individuales que no tienen por qué actualizarse en un sujeto: «hablaremos de empirismo trascendental, en contraste con todo lo que hace el mundo del sujeto y del objeto»³⁵. El problema del empirismo consiste para Deleuze en la constitución inmanente de subjetividades como efecto de principios de la naturaleza (intensidad, velocidad, pliegue), más bien que en la determinación de la procedencia sensible del conocimiento. Y, del mismo modo que Deleuze no se pregunta qué son los principios, sino qué hacen (1953: 151/147), deberíamos preguntarnos menos por el ser de las relaciones que por la razón de su actividad, por los fines que persiguen: qué producen, en qué régimen de producción entran, en qué líneas de crecimiento, bajo qué vectores hacen lo que hacen, en la composición de qué individuación pasan a formar parte. Deleuze podría acercarse una vez más al pragmatismo de James y sostener acerca de las relaciones lo que James sobre las ideas:

[...] las ideas (que en sí mismas no son sino partes de nuestra experiencia) se hacen verdaderas justamente en la medida en que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia, a integrarlas y a transitar entre ellas mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de fenómenos particulares. [...] Toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas [...] es verdadera justamente por todo eso (1907: 86-87).

Resulta obvio en Deleuze que una relación es tanto más próspera cuanto mayor complejidad adquiere al prolongar a los términos en otras relaciones, cuanto mejor remita a una parte dada de la experiencia a otra que no está actualmente dada. «Lo importante nunca son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; lo importante no son las herencias, las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento» (1977: 84/79). Para que sople el viento puebla Deleuze el campo trascendental sin sujeto (noción que toma de Sartre) con virtualidades (Bergson), con singularidades pre-individuales e impersonales (Simondon) que son los «auténticos trascendentales» y que se ven dinamizados por puras relaciones de velocidad, de movimiento y de reposo (Spinoza), como el viento mismo. Todo en la inmanencia es relacional.

³⁴ Fr. BALKE, «Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und die Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, 45 (1998), pp. 1-27 (cit. p. 14).

³⁵ «L'immanence: une vie...», DELEUZE, 2003: 359.



En un maravilloso artículo en el que Deleuze se pregunta por el sentido de la escritura fragmentaria en Whitman, se encuentra otro texto fundamental:

La Naturaleza no es forma, sino proceso de puesta en relación: la Naturaleza inventa una polifonía, no es totalidad, sino reunión, «cónclave», «asamblea plenaria». La Naturaleza es inseparable de todos los procesos de comensalidad, de convivialidad, que no son datos preexistentes, sino que se elaboran entre seres vivos heterogéneos creando de ese modo un tejido de relaciones movedizas, que hacen que la melodía de una parte intervenga como motivo en la melodía de otra (la abeja y la flor). Las relaciones no son interiores a un Todo, sino que es más bien el todo el que resulta de las relaciones exteriores en un momento concreto y el que varía con ellas. Las relaciones de contrapunto que están por todas partes tienen que ser inventadas y condicionan la evolución (1993: 79/86-87)

Los términos «inventan» la relación, la actualizan creativamente, se diferencian en ella. Lo que afirma el ser de las relaciones no es tanto el ser de los términos como su devenir, su composibilidad, la fuerza de sus afectos, lo que son capaces de crear, en qué nuevo medio son capaces de entrar. Las relaciones están «en medio», en ese medio en el que las cosas comienzan a «agitarse» y a «vivir» (1977: 69/65), en la «línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior» (*ibid.*, 66/62). El terreno de la representación queda definitivamente abandonado y nos convertimos en experiencia, en inmanencia pura, en *una* vida, en un haz plural de relaciones.

Las relaciones son externas a sus términos: cuando James se reclama pluralista, no dice otra cosa en principio; y sucede lo mismo cuando Russell se reclama realista. En esa proposición debemos ver el punto común de todos los empirismos (1953: 109/108).

Hacia falta, por tanto, «destapar la debilidad incorregible del empirismo: su profesión de fe de inmediatez»³⁶. Deleuze proporciona al empirismo otra unidad (las singularidades, los acontecimientos, los agenciamientos), un nuevo entorno ontológico a lo sensible (las virtualidades, los devenires, la relación de actualización) y una realidad a las relaciones externas que corrigen los problemas de la inmediatez. La multiplicidad de lo pre-individual define la etapa trascendental de un empirismo que, sin esa inmanencia absoluta, sin ese plano de consistencia contemporáneo y no preexistente al plano de los individuos, pero no coincidente con él, habría de conformarse con el estudio de los individuos, con la estricta analítica de los términos, en la que hallaría la lógica de las relaciones un callejón sin salida. Por eso es el empirismo trascendental el «único medio para que lo trascendental no sea un calco de las figuras de lo empírico» (1968: 187/242). El plano de inmanencia no se asemeja a lo que en él es inmanente. Nada tiene que ver con la dimensión de un sujeto trascendental que mantiene la forma de la persona, de la conciencia subjetiva y que «se contenta con calcar lo trascendental sobre los rasgos de lo empírico» (1969: 119/113), operación

³⁶ Cl. IMBERT, «Empirisme, ligne de fuite», en *Magazine littéraire*, 406 (2002), p. 34.



de la que no resultaría más que la «caricatura» racionalizada de la auténtica génesis que sólo en un plano de inmanencia pre-subjetivo puede tener lugar:

El fundamento nunca puede parecerse a lo que fundamenta; y, del fundamento, no basta con decir que se trata de algo completamente distinto: es otra geografía, sin ser otro mundo (*ibid.*, 120/114).

Se trata precisamente de la «geografía de las relaciones» (1977: 70/66) y del mundo de las virtualidades. Lo virtual no es un calco de lo actual, las singularidades no son un calco de las individuaciones que generan. Razón por la cual concibe Deleuze lo trascendental a lo largo de su obra como singularidad pre-individual situada en un campo trascendental que no se parece a la individuación que fundamenta, como acontecimiento que no se asemeja a aquello que atraviesa, como agenciamiento que no puede ser subsumido en los términos por los que pasa, como virtual que coexiste con lo actual pero cuya actualización es una diferenciación, y, por último, como relación externa a los términos, producida por ellos, movimiento que pasa por ellos y que los arrastra a una nueva dimensión o individuación. El modelo de la *relación* y el del *devenir* entran aquí en una zona de indiscernibilidad:

Una línea de devenir no se define ni por puntos que une ni por puntos que la componen: al contrario, pasa *entre* los puntos, sólo crece por el medio y huye en una dirección perpendicular a los puntos que hemos distinguido previamente, transversal a la relación localizable entre puntos contiguos o distantes. [...] Un devenir siempre está en el medio, sólo en el medio podemos aprehenderlo. Un devenir no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre-dos, frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a ambos. Si el devenir es un bloque (bloque-línea) es porque constituye una zona de entorno (*voisinage*) y de indiscernibilidad, un no man's land, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva a uno al entorno del otro (Deleuze, 1980: 359-360/293).

Todo el esfuerzo de su filosofía de la diferencia, de su empirismo trascendental y de la ontología de lo virtual se proyecta en la dirección de los trascendentales que son singularidades pre-individuales en su productividad, de las haecceidades como modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto, de las virtualidades como la parte no objetiva del objeto, como su lado inactual y maquínico³⁷. No puede haber creación sin esa separación o diástasis, sin esa dimen-

³⁷ Desde que Deleuze descubrió la noción de «virtual» en su lectura de Bergson, jamás la abandonó. En la filosofía deleuzeana, la virtualidad puede ser identificada con las singularidades pre-individuales, con la haecceidad y con el acontecimiento. El plano de inmanencia, como campo intensivo de individuación, estaría, pues, compuesto por virtualidades. Los trabajos de É. Alliez han sido pioneros a este respecto (cf. *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Synthélabo, Les Plessis-Robinson, 1996), así como el de C.V. BOUNDAS (cf. «Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual», en P. PATTON [ed.], *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996). Pero son las monografías de K.A. PEARSON (cf. *Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999 y



sión «suplementaria» u «oculta» al «plano de trascendencia» a partir de la cual el presente se organiza y a la que Deleuze llama «plano de consistencia» o «inmanencia» (1977: 110/104). No puede haber devenir de lo actual sin su relación con lo virtual. Romper esa relación, que constituye, en el fondo, la diferencia ontológica misma en el plano de inmanencia, nos obligaría a caer inexorablemente en un dualismo yermo y excluyente establecido entre una virtualidad sin agarre empírico (idealismo absoluto) y una actualidad sin cambio, sin sucesión real, sin conjunciones enriquecedoras (atomismo lógico). En resumen, lo trascendental no puede ser inducido de las formas empíricas (1968: 186/241). De ahí que Deleuze sentencie que «la equivocación de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que se supone que fundamenta» (1969: 128/121).

3. CONCLUSIÓN: ONTOLOGÍA COMO ECOLOGÍA DE LAS RELACIONES

En su proyecto general de inversión del platonismo³⁸, la crítica de Deleuze a la representación significa tanto que lo actual no «se asemeja» a lo virtual como que lo virtual no «calca» a lo actual. Lo virtual no trasciende de ningún modo lo sensible como si fuera su determinación *a priori*, sino que es inactual en lo sensiblemente dado, un contemporáneo pasivo de lo actual, aunque a la espera de desplegarse activamente en lo dado. Existen en Deleuze, en realidad, dos tipos de relaciones. Por un lado, las relaciones virtuales en el plano de inmanencia, relaciones de velocidad entre las singularidades pre-individuales sobre las que obran principios de extensión o de intensidad. Por otro, las relaciones actuales en el plano de trascendencia, relaciones de organización entre las individuaciones sobre las que obran principios de extensión o de composición. Y, entre ambos tipos de relaciones, actúa una relación ontológica general de actualización (desde el punto de vista de lo actual) o de morfogénesis (desde el punto de vista de lo virtual). Sean virtuales o actuales las relaciones consideradas, siempre son externas a sus términos. Con la filosofía de Deleuze creemos, en suma, haber ganado un poco de terreno a la pregunta por la ontología como saber práctico.

La ontología se convierte en un saber práctico al hallarse totalmente entregada al análisis de lo dado, pero no a su inmediatez, sino más bien a su constitución, a los modos de su construcción, creatividad y composibilidad. ¿Cómo superar lo dado desde lo dado? ¿Cómo lograr la producción de nuevas composiciones sin la reintroducción de algo trascendente a la creación misma? Si nuestro análisis de la naturaleza de las relacio-

Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the time of life, Routledge, London and New York, 2002) las que han explorado, enriquecido y llevado al tema a su actual madurez.

³⁸ «Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente» (1993: 171/190). Véase también 1969: 292-307/255-267.



nes externas ha discurrido por los cauces adecuados, tal vez pueda avanzarse una propuesta de solución a dicho problema. Del desarrollo de nuestra investigación pueden recabarse las virtudes de las relaciones, sus pasiones, sus teoremas ontológicos:

- (T₁) Las relaciones son externas a sus términos (pluralismo)
- (T₂) Las relaciones conectan lo dado con algo más allá de lo dado (virtualidad)
- (T₃) No hay relación sin un entorno (multiverso)

El primero no hace más que designar la característica básica del empirismo-pluralismo; al segundo lo genera el empirismo de Deleuze y al tercero el de James. Pero habría un teorema mayor, confeccionado por todos ellos y al que señalan insistentemente:

- (T₄) Las relaciones se pertenecen a sí mismas (inmanencia)

Este último teorema nos induce a creer que las relaciones definen al plano de inmanencia, a la esencia de la vida no orgánica, a la Naturaleza o absoluto ecológico. Cuando Deleuze explica que sólo hay relaciones cinemáticas entre elementos no formados, nos está proporcionando la definición de una Naturaleza cuyos factores más esenciales son las relaciones que determinan a las singularidades a componerse de diversos modos.

El plano de inmanencia, Naturaleza, Ser o Afuera es la condición ecológica para las relaciones entre las singularidades, el medio para la génesis de las diferencias y de las individuaciones. El Afuera es un término en toda relación, un «término relacional por excelencia»³⁹. Lo que conecta el plano de inmanencia o naturaleza son los diversos entornos, los diferentes planos de organización o mesetas. No hay relaciones sin medio, ni individuaciones sin el entorno ecológico dentro del cual poder afectar y ser afectado. Un empirismo radical es necesariamente trascendental en ese sentido. Hemos comprobado que lo trascendental comporta en Deleuze la investigación de aquel lado de la cosa que no se agota en lo dado, su parte virtual, la parte asubjetiva de toda individuación y que la conecta con el plano de inmanencia. La ontología de lo virtual es una ontología de las relaciones. Al ser toda actualización una individuación y al no acontecer una individuación más que en un medio, en un

³⁹ Cf. J. SCHAAF, «Zur Relationstheorie», en H. RADERMACHER u. P. REISINGER (Hrsg.), *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer*, Bd. 1, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, pp. 274-282 (cit. p. 281). Schaff critica en este artículo la teoría de las relaciones de W. Cramer. En un primer paso, Cramer propone una definición de la relación según la cual las relaciones «presuponen términos que no son previamente determinados por la relación. Los términos tienen que pertenecer a una especie de determinación pura, deben poder entrar en relación». Se sigue de ahí la idea de que las relaciones son posteriores, exteriores a los términos que relacionan. Hay un «afuera» de la relación que es condición de la relación misma. Pero, en un segundo paso, Cramer define ese «afuera», al mundo, como el lugar sin relaciones donde se producen las relaciones; el afuera es condición de la relación, pero no es una relación en sí mismo. Schaff cree imposible que algo no relacional pueda ser fundamento de lo relacional y concluye que precisamente el «afuera» es un «Beziehungsterm par excellence».



entorno de relaciones virtuales, como ya le constaba a James⁴⁰, la ontología halla su determinación más profunda en fijarse como ecología de las relaciones. Cada medio ecológico es uno de los planos de organización que atraviesan el plano de inmanencia. Cada plano ecológico es resultado de un poder seleccionar y ser seleccionado. Por ejemplo, el plano ecológico de la garrapata es el resultado de la selección operada en el plano de inmanencia con sólo tres afectos⁴¹. *No hay relación sin un entorno*. A cada plano ecológico le corresponde un modo de selección y una individuación, un grado de composibilidad y una relacionalidad resultantes. Tal sería la consecuencia filosófica inevitable de la búsqueda de un concepto de *ser diferencial* que tenga lugar en medio de un realismo materialista. El desarrollo de este materialismo de Deleuze apunta ciertamente, como ha podido investigarlo DeLanda de modo ejemplar, hacia un tipo de materialismo filosófico «libre de los dogmas del pasado», hacia una «rigurosa filosofía de la física» o «neomaterialismo en el que la materia-energía prima, a través de la variedad de procesos de auto-organización y mediante una fuerza intensa e immanente de morfogénesis, genera todas las estructuras que nos rodean»⁴².

Por lo que a convicciones metafísicas se refiere, Deleuze prolonga la línea de trabajo integrada por autores tan diversos como James, Bergson, Whitehead o Peirce. Todos ellos han hecho especial hincapié en el desplazamiento de la *sustancia* por el *proceso* como la «metáfora básica en una metafísica»⁴³ y en la prioridad ontológica del devenir sobre el modelo sujeto-objeto⁴⁴. No se trata de la esencia, de la sustancia o de un ser retirado de lo existente, sino de un todo de relaciones «en formación» (James), «haciéndose» (Bergson) o «en devenir» (Deleuze). Las diversas modalidades de pluralismo metafísico de los autores mencionados confluyen, en mi opinión, en el hecho de convertir a la ontología en una ecología de las relaciones. Y es James quien, junto con Deleuze, más se aproxima al calor de su secreto:

Pragmáticamente interpretado, el pluralismo o la doctrina de que hay muchos sólo quiere decir que las diversas partes de la realidad pueden estar externamente relacionadas. Por más amplio o globalizador que sea, todo aquello en que podáis pensar posee, desde el punto de vista pluralista, un genuino entorno «externo» de cierto tipo o importancia. Las cosas se hallan unas «con» otras de muchas maneras, pero nada lo incluye todo, ni domina sobre todo. La palabra «y» acompaña a toda proposición. Siempre se escapa algo (James, 1909: 321).

⁴⁰ «Poco importa cuál pueda ser el contenido del universo, con tal de que permitamos que haya *muchos* siempre y en cualquier parte, que *nada* real eluda el tener un entorno» (JAMES 1909: 319).

⁴¹ Cf. DELEUZE, 1977: 74-5/70; 1980: 314/261; 1970: 167/152.

⁴² M. DELANDA, «Immanence and Transcendence in the Genesis of Form», en I. BUCHANAN (ed.), *A deleuzian Century?*, Duke U.P., Durham and London, 1999, pp. 119-134 (cit. p. 129 y p. 131). Véase además M. DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London/ New York, 2002.

⁴³ J.J. McDERMOTT, «A Metaphysics of Relations: James' Anticipation of Contemporary Experience», en W.R. CORTI (ed.), *The Philosophy of William James*, Felix Meiner, Hamburg, 1976, p. 94.

⁴⁴ Cf. N. RESCHER, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1996.

[El pluralismo explica] que nada real es absolutamente simple, que cualquier partícula de experiencia, por minúscula que sea, es un *multum in parvo* relacionado pluralmente, que toda relación es un aspecto, carácter o función, modo de su ser apropiado, o modo de su apropiarse de otra cosa; y que una partícula de realidad, cuando se encuentra activamente involucrada en una de esas relaciones, no se encuentra, *por esa razón*, involucrada simultáneamente en el resto de todas las relaciones (*ibid.*, 322-323).

A esas partes de la realidad externamente relacionadas es a lo que Deleuze da el nombre de *patchwork*. La totalidad no es más que una colección de partes (cf. *ibid.*, 36; Deleuze, 1953: 21) sin uniones esenciales, sin relaciones preexistentes e inmutables. El mundo es un *patchwork* o mundo de Arlequín, un conjunto de partes heterogéneas, una «pared ilimitada de piedras sin argamasa» (Deleuze, 1993: 76/84; cf. 1977: 69/65; 1980: cap. 14), un *multiverso* sin nada a lo que las partes tengan que reducirse, sin relaciones preexistentes: «Siempre cosas que se cruzan, nunca cosas que se reducen» (Deleuze, 1977: 133/125). Lo que hay son singularidades externamente relacionadas, individuaciones y sus entornos. Las individuaciones seleccionan del entorno lo que requieren para vivir y el entorno compone a las individuaciones que pueden vivir en él de acuerdo con sus afectos, con sus modos de apropiar y de ser apropiado. Lo que es para Deleuze el océano de todas las gotas es para James el multiverso que sigue siendo un universo: plano de inmanencia como conjunto de mesetas, mundo como conjunto de entornos. Todo individuo es un modo de actividad inmanente y en relación con un entorno; el individuo es una composición inmanente, pero cuyo resultado no figura como dato de la inmanencia. No es que la experiencia nos dé relaciones, sino que las relaciones nos dan la experiencia, la experiencia es conectividad, la percepción es relacional⁴⁵.

⁴⁵ Cf. Ch. REHMANN-SUTTER, «Über Relationalität. Was ist das «Ökologische» in der Naturästhetik?», en M. HAUSKELLER *et al.* (Hrsg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1998, pp. 191-210. Rehmann-Sutter analiza el desarrollo de la teoría de la percepción en Böhme, una teoría que parte de la corporeidad del sujeto y de la percepción como proceso relacional en la naturaleza (p. 194). Son relaciones los que Böhme llama «éxtasis» de las cosas, sus «formas de presencia». En Böhme, en efecto, la ontología relacional (extática) se halla estrechamente ligada, según Rehmann-Sutter, a la superación del modelo de percepción consistente en el mero procesamiento de datos: «Cuando se concibe a las cosas, a partir de su existencia, como sustancias independientes con cualidades, la percepción correspondiente aparece como interacción causal o influencia de estímulos y como la ulterior elaboración de datos sensibles subjetivos. Por el contrario, cuando, a partir de su presencia, se concibe al ente de la naturaleza como «concrecencia» de acontecimientos relacionales, la percepción aparece como componente de esos acontecimientos relacionales y, subjetivamente, puede ser vivida como modificación de la estructura corporal propia» (pp. 195-196). En este sentido, el sujeto no preexiste al proceso perceptivo, sino que se constituye u organiza en la percepción concreta; de modo que la percepción se configura como «acontecimiento comunicativo» en el que se presentan, dice Böhme, «disposiciones corporales en relación con el entorno». Rehmann-Sutter entiende que el yo corporal es «una concrecencia de los procesos de relación» en la naturaleza (p. 197), lo cual debería constituir un principio básico en toda ontología de cariz ecológico.



Un capítulo de un trabajo reciente de Bernmhard Waldenfels presenta algunas concomitancias con lo hasta ahora considerado aquí acerca de la relación, en el sentido de que se enfrenta al problema de la relacionalidad proporcionándole, si es lícito el paralelismo observado, el nombre de «Zwischenereignis». El *Zwischenereignis* es «algo que, en tanto que tiene lugar, se funda en otro respondiendo a su estímulo y sollicitación»⁴⁶; se trata, por tanto, de *acontecimientos* en los que «algo se produce en la medida en que se fundamenta en otra cosa, con la que no había estado vinculado de antemano»⁴⁷. Pero, ¿no es ésta la fuerza de algo externo, separado de los términos, en lo que los términos difieren, forjándose en ello, no obstante, una nueva alianza? ¿No es acaso la fuerza de la relación?

Entre lo otro y yo, entre nosotros y los demás, entre lo propio y lo extraño sucede algo que no puede ser atribuido a la iniciativa y capacidad de un individuo en particular o incluso de un grupo, ni a la mediación de una instancia organizadora, ni a una normatividad establecida. Ocurre algo entre nosotros que nos sobresalta, inquieta, amedrenta, embriaga, algo que une separando y que separa uniendo. He vertido ese acontecer-entre (*Zwischengeschehen*) en el término *diástasis*. [...] El entre (*Zwischen*) debe ser pensado de otro modo: como *desgarro* sin nada que desgarrara, como *escisión* sin nada que se escinde, como *pausa* sin nada que se detiene y retoma la marcha, como *divergencia* sin nada que diverge, y, sin ir más lejos, como *diástasis* sin nada que separa⁴⁸.

Para Waldenfels la diástasis pone de manifiesto un «proceso de diferenciación». Si bien con otro patrimonio de autores y de referencias, también nosotros hemos llegado a la conclusión de que los términos se relacionan cuando entran en un proceso de diferenciación, en un entre-acontecimiento. La respuesta a la pregunta por la producción de nuevas composiciones está ahí contenida. La relación está «entre» los términos, pero como acontecimiento o «terceidad»⁴⁹ de la nueva composición en que los términos entran: «Lo único que hay son intermezzo, intermezzis, como núcleos de creación» (Deleuze, 1977: 36/34). La relación misma es una diástasis

⁴⁶ B. WALDENFELS, *Ordnung in Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1987, p. 47.

⁴⁷ B. WALDENFELS, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 2002, p. 174. Cursivas mías.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ «Tal vez es en la relación en la que la terceidad encuentra su representación más adecuada; puesto que la relación, siendo necesariamente exterior a sus términos, siempre es tercera» (DELEUZE, 1983: 267/276). La relación como «tercera» es el devenir de los términos en una individualidad superior, como sucede en el agenciamiento avispa-orquídea. En lo que atañe a la *terceidad*, Deleuze se reclama, como es obvio, de Peirce, y no en vano. De la categoría de *terceidad* dice Peirce que «no puede tener un ser concreto sin acción» (PEIRCE, vol. v: 436). De este modo, la relación es existente en la medida en que su ser no estriba en cualidad alguna, sino en los efectos que produce: «aquellos que experimentan sus efectos, la perciben y conocen en esa acción; y es eso precisamente lo que constituye su ser mismo» (vols. v-vi: 217). La relación es experimentada, construida en un exterior a los términos implicados. Pero no es éste el lugar para analizar la proximidad que, sólo en algunos aspectos, podría establecerse entre Pierce y Deleuze.

sin nada que separa, algo que ocurre entre los términos y que los hace diferir en el tiempo y en el espacio, puesto que en la diástasis surge una nueva sustancia, no prefigurada en el plano de los términos. No es, por tanto, circunstancial que, como proceso de diferenciación, evolucione la diástasis —subraya Waldenfels— en el mismo radio de acción que la *différence* de Deleuze o la *différance* de Derrida.

En qué composiciones entramos y cómo nos involucramos activamente en las relaciones determina nuestro modo de existencia en el plano de consistencia y origina la figura, acciones y pasiones de nuestro propio plano de organización. La pregunta por el hombre se convierte, así, en la pregunta por las relaciones en que la composición «hombre» entra o puede entrar, por las conexiones que logra incrementar o que bloquea; la pregunta por el ser se convierte en la pregunta por el plano de inmanencia y por las relaciones de actualización que lo atraviesan para reactivar la vida, para proporcionarle formas concretas e immanentes al plano; la pregunta por la metafísica se convierte en la pregunta por las condiciones virtuales de relacionalidad entre los planos de inmanencia y de trascendencia; y la pregunta por la ontología es la pregunta por la composibilidad de las singularidades pre-individuales en los planos de organización que forman y en los que se produce lo real. Deleuze es indispensable desde esta perspectiva justamente porque demuestra que la inmanencia es constructivismo, el ser es productivo. La inmanencia tiende hacia lo concreto por un principio de actividad o de actualización que consiste en hacer activas a las fuerzas para la vida. Las relaciones son los términos una vez activados por una pasión.

La relación no debe ser definida, como lo hace Gasché movido por su inspiración heideggeriana, al modo de un «ser-hacia-otro» que previamente habría recibido el «don de una apertura». Verdad es que, al hacer depender su identidad de la del otro con quien se relaciona, triunfamos sobre el opresivo imperialismo del sujeto: la alteridad precede a la identidad, el sujeto no está fijado, sólo hay un sujeto por venir⁵⁰. Pero el «ser-hacia-otro» reduce a la relación a una hipotética esencia relacional del sujeto. Todo quedaría subordinado a la naturaleza de los términos, a su buena voluntad o impulso de alteridad, con lo que sobre la relación se abatiría una vez más la presencia de un sujeto o conciencia originarios —el Otro en este caso— a los que la inmanencia sería inmanente como el don al donante. Tampoco podemos estar de acuerdo con Ingarden cuando sospecha que el concepto de relación es un «concepto básico» que no puede ser definido; ni cuando, tras anunciar su impresión —pertinente— de que el modo de ser de las relaciones se diferencia del modo de ser de los objetos, sugiere que casi podría decirse que las relaciones, aunque situadas entre objetos reales, no son reales⁵¹. La cuestión es efectivamente que el modo de ser de la

⁵⁰ R. GASCHÉ, *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*, Stanford U.P., Stanford, 1999, pp. 1-13.

⁵¹ R. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt. Bd. II/1. Formalontologie*, Niemeyer, Tübingen, 1965, §§ 55-56 (cit. p. 329 y p. 351). Ingarden no se contenta, claro está, con capitular ante la indefinibilidad de la relación. Al contrario, intenta precisar por todos los medios «ciertos rasgos de la forma de la relación (*Verhältnis*)». La relación es un «entre» (*Zwischen*) cuyo «soporte» son los términos u objetos relacionados. El *fundamentum relationis* es el «momento sintético» en el





relación no es el modo de ser de los términos. La relación puede ser definida como el acontecimiento en el que los términos no pueden entrar sin diferir en naturaleza. Y es real como el efecto de construcción de una nueva entidad. No hay duda de que el problema de las relaciones externas ya ha quedado atrás. Nos hallamos ahora ante el problema del Afuera en que acontecen las relaciones, que siempre son externas. En el Afuera, por el camino del devenir, los términos entran en una relación inesperada, en un agenciamiento («hombre-estribo-caballo» o «avispa-orquídea») que produce efectos hasta entonces inéditos y que los obliga a cambiar por ingresar en una individuación más compleja (Deleuze, 1977: 84-85/79-80). En una pragmática de la inmanencia como la de Deleuze, la relación se convierte en un auténtico sujeto impersonal.

Crear relaciones se revela como el prodigio ontológico mismo: la relación es trascendental desde el punto de vista de sus términos y empírica desde el punto de vista de sus efectos. Los términos crecen en la relación, la relación es el crecimiento de los términos. Por lo demás, una ontología como ecología de las relaciones significa que es la ontología la que puede introducir en la filosofía un *sentido de construcción*. Reside aquí posiblemente el valor de la ontología como gloria de la relación, como ciencia de la *concrecencia*, cuyo seno acoge a la emocionante intuición de James (1912: 87) de acuerdo con la cual tanto está la vida en las transiciones como en los términos conectados. *Las relaciones se pertenecen a sí mismas*. Lo que hay son multiplicidades de relaciones que se entrecruzan en todos los sentidos, vida no orgánica sin jerarquía, sin fondo, sin Dios, sin fin⁵². Tal vez es la fórmula para una vida: «Olvidemos las cosas y atendamos sólo a las relaciones»⁵³.

que las propiedades de las naturalezas de los términos, entendidas como «sustrato» de la relación, pasan a la materia del «entre de la relación». Pero este modelo es insatisfactorio: en la medida en que es el sustrato lo que posibilita la existencia de la relación, la relación se halla de algún modo prefigurada en él.

⁵² El proyecto de una ontología como ecología de las relaciones demanda la conjugación de diversos planos. Podrían ser los siguientes: una fenomenología del acontecimiento (Deleuze) o de lo adveniente (Cl. Romano), junto con una aproximación ecológica o corporal a la formación inmanente «hombre» (G. Simondon, J. v. Uexküll, M. Henry) más una fenomenología ecológica de la percepción (J.J. Gibson, G. Böhme) y una filosofía de la naturaleza (del tipo de la del último M. Merleau-Ponty). Conceptos fundamentales de dicha ontología serían los de *Welt* y *Umwelt*, tal como los analiza Deleuze (cf. 1969: 140-141/130): el *Welt* es el plano de inmanencia, la Tierra o Naturaleza, común a todos los mundos o entornos y sólo compuesto por elementos no formados; el *Umwelt* quedaría definido como el plano de trascendencia o de territorialización, como los diversos planos de organización de las distintas individuaciones. La diferencia ontológica entre *Welt* y *Umwelt* sería así una diferencia radicalmente inmanente. La relación del mundo con el entorno sería de composición, la del entorno con el mundo de selección. Soy de la opinión de que todo en Deleuze conduce a una ontología de carácter ecológico en la que el ser puede ser entendido como plano de inmanencia o naturaleza.

⁵³ G. BRAQUE (1952), *El día y la noche*, trad. de R. Andrés y R. Rius, El Acanalado, Barcelona, 2001, p. 57. Cf. DELEUZE, 1990: 218/253: «Es cierto que he escrito mucho sobre esa noción de acontecimiento: no creo en las cosas».

REFERENCIAS

- BRADLEY, F.H. (1893, ²1897), *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London, 1902.
- DELEUZE, G. (1953), *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., París, 1998/trad. de H. Acevedo, Gedisa, Barcelona, 1996.
- DELEUZE, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., París, 1998/trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1994.
- DELEUZE, G. (1966), *Le bergsonisme*, P.U.F., París, 1987/trad. de L. Ferrero, Cátedra, Madrid, 1996.
- DELEUZE, G. (1968), *Différence et répétition*, P.U.F., París, 2000/trad. de A. Cardín, Júcar, Madrid, 1988.
- DELEUZE, G. (1969), *Logique du sens*, Minuit, París, 1997/trad. de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1994.
- DELEUZE, G. (1970, ²1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, París, 1994/trad. de A. Escotado, Tusquets, Barcelona, 2001.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1972), *L'Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1999/trad. de F. Monge, Paidós, Barcelona, 1985.
- DELEUZE, G. y PARNET, Cl. (1977, ²1996), *Dialogues*, Flammarion, París, 1996/trad. de J. Vázquez, Pre-textos, Valencia, 1997.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Minuit, París, 1990/trad. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Pre-textos, Valencia, 1988.
- DELEUZE, G. (1983), *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Minuit, París, 1996/trad. de I. Agoff, Paidós, Barcelona, 1994.
- DELEUZE, G. (1986), *Foucault*, Minuit, París, 1996/trad. de J. Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.
- DELEUZE, G. (1990), *Pourparlers*, Minuit, París, 2003/trad. de J.L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1996.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, París/trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.
- DELEUZE, G. (1993), *Critique et clinique*, Minuit, París, 2002/trad. de Th. Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.
- DELEUZE, G. (2002), *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (éd. prép. par D. Lapoujade), Minuit, París.
- DELEUZE, G. (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (éd. prép. par D. Lapoujade), Minuit, París.



- JAMES, W. (1907), *Pragmatismo*, trad. de R.J. del Castillo, Alianza, Madrid, 2000.
- JAMES, W. (1909), *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, New York, 1996.
- JAMES, W. (1912), *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, New York, 1996.
- MOORE, G.E. (1922), «External and Internal Relations», en id., *Selected Writings* (ed. by Th. Baldwin), Routledge, London, 1993.
- PEIRCE, Ch.S., *Collected Papers* (ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss), The Belknap Press of Harvard U. P., Massachusetts, varios años.
- ROYCE, J. (1901), *The World and the Individual. Nature, Man, and the Moral Order*, Kessinger Publishing, Kila (EEUU), 1998.
- RUSSELL, B. (1900, ²1937), *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*, trad. de H. Rodríguez, Ed. Siglo veinte, Buenos Aires, 1977.
- RUSSELL, B. (1903), *Los principios de la matemática*, trad. de J. Barrio, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- RUSSELL, B. (1911), «Sobre las relaciones de los universales y los particulares», en id. (1956), *Lógica y conocimiento*, trad. de J. Muguerza, Taurus, Madrid, 1981.
- RUSSELL, B. (1924), «Atomismo lógico», en id. (1956), *Lógica y conocimiento*, trad. de J. Muguerza, Taurus, Madrid, 1981.
- RUSSELL, B., «La teoría monista de la verdad», en id. (1966), *Ensayos filosóficos*, trad. de J. Ramón Capella, Alianza, Madrid, 1979.
- WHITEHEAD, A.N. (1920), *Concept of Nature*, Cambridge U.P., Cambridge, 2000.
- WHITEHEAD, A.N. (1925), *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1997.
- WHITEHEAD, A.N. (1929), *Process and Reality. An essay in cosmology* (corrected ed. by D. R. Griffin and D.W. Sherburne), The Free Press, New York, 1979.
- WHITEHEAD, A.N. (1933), *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1985.
- WHITEHEAD, A.N. (1938), *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1985.

