

## El acantilado y la ola. Sobre el neoplatonismo de Deleuze

Gonzalo Gutierrez Urquijo  
(CIECS-CONICET)

### I

En un breve texto de homenaje, Deleuze resume el legado de M. de Gandillac mediante una imagen tan geográfica como filosófica. Contra los abismos trascendentes –dice entonces– fluyen y refluyen las playas de inmanencia<sup>1</sup>. Nacido de la convivencia entre elementos enemigos, el mundo que asoma tras este paisaje resulta, cuanto menos, aberrante. Herencia platónica, neoplatónica y medieval, se trata de un universo escalonado; producto de emanaciones sucesivas; organizado según una jerarquía vertical que mide la distancia entre los entes y el principio fundante. Sin embargo, al ser este principio inefable y absoluto, su retirada del mundo despierta una singular procesión que –mediante el movimiento contrario– lo colma como a contrapelo. Así, en un cosmos que se cae y se eleva al mismo tiempo, la cadencia de un océano inmanente sortea etapas y niveles, rehaciendo palmo a palmo su tejido lateral.

Frente a tal encrucijada, la pregunta que se impone es sin duda la siguiente: ¿Cuál es la relación entre el acantilado y la ola? Es decir, ¿son la trascendencia y la inmanencia figuras que pueden subsistir sin devorarse, o acaso una envuelve a la otra? No resulta exagerado decir que, para Deleuze, la íntegra tarea de la filosofía se perfila en el espectro de esta interrogación<sup>2</sup>. Quizás con demasiada facilidad, su propio pensamiento ha sido leído como un grito de guerra al acecho ante cualquier atisbo de trascendencia. Sin embargo, quien pretenda bañarse en sus aguas descubrirá, tras la simple oposición, un escenario más complejo. Aún ubicándose en la tradición que tiene al concepto de potencia como verdadero nombre del ser, la filosofía deleuziana no concibe el despliegue del mundo bajo la figura de un mero impulso que todo lo empuja, que todo lo sostiene. Pues, estando presente en lo que crea, ¿dónde habría de sostenerse la potencia para continuar su creación?

Quien busca el principio de lo real *en* lo real, afronta una especie de inmanencia de la trascendencia y una trascendencia de la inmanencia que se presentan como causas contendientes, haciendo el mundo mientras se fundan a sí mismas. Por ello, tras la aparente oposición entre el movimiento vertical y el horizontal, sus cruces complican las coordenadas del mapa ontológico. Tal como una trascendencia absoluta condenaría nuestra realidad al simulacro, una pura inmanencia presenta –por su parte– interrogantes análogos. Insustanciable de derecho, inmanente sólo a sí misma, la potencia que agita el mundo se extiende en lo que engendra. Pero –carente de centro– al mismo tiempo también se retrae, engullendo cualquier determinación.

Esta afinidad con el caos explicaría porqué la filosofía comparte hoy cierto consenso alrededor de la causa que permanece. Con el rechazo de toda concepción trascendente del fundamento, se habilita un método para desnaturalizar lo dado, transformando el pensamiento en una herramienta capaz de

---

1 G. Deleuze, “Les plages d’immanence” en *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 244-246

2 Cfr. G. Deleuze, Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993, p. 47: “Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia (...)”.

explorar la potencia de lo que existe. Deleuze –en gran medida responsable de este nuevo sentido común– afirma que la trascendencia es siempre una ilusión<sup>3</sup>. Sin embargo, no basta con invocar la inmanencia para conjurar los poderes de la tierra. Menos aún basta con negar la trascendencia, que por derivada no deja de ser necesaria. Para socavar el fundamento e impulsarse más allá, es necesario hacer el movimiento que los conceptos presuponen, y este movimiento nunca va en una sola dirección. Para evitar entonces las imágenes dualistas –aquellas que definen cada término por lo que el otro no es– bastará entonces con evocar esta intensa afinidad entre el deseo y la caída.

Según la oceanografía, el umbral crítico tras el que una ola rompe se atraviesa cuando su altura deviene mayor al tercio de su longitud de onda. Una vez que ha logrado tocar fondo y elevarse por sobre la superficie del mar, debe entregarse al aire y colapsar sobre el límite de su individualidad. Un vértigo tangencial horada cada ola que el mar eleva. En definitiva, una ola no existe; no es más que la diferencia momentánea entre una onda que va y otra que vuelve. Y si bien existen pocas cosas tan bellas como pararse en una playa –ebrios de calma– para contemplar el murmullo del mar, ¿no es éste el preludio a un particular tipo de abismo propio del horizonte; sentimiento oceánico que a su manera también nos roba la respiración? ¿Qué es este murmullo sino una especie de confusión, de aspiración sin boca que sólo emerge en el intervalo entre movimientos?

Detendríamos, si acaso fuese posible, la cadencia anadiomena para examinarla a la luz de la razón. Por ahora, queremos sólo decir que la curvatura del mar no niega la altura del cielo. Y que, para ello, *Las playas de inmanencia* resulta un texto de gran utilidad. Con apenas cuatro párrafos, no sólo guarda la impronta de uno de sus principales mentores, sino que también produce el movimiento que la conserva. El valor histórico de la obra de Gandillac –dice allí Deleuze– estriba en haber puesto de manifiesto el mutuo juego entre trascendencia e inmanencia. Este juego se expresa de manera ejemplar en la doctrina medieval y renacentista de la *complicatio*, según la cual cada ser explica a Dios, mientras que Dios complica la totalidad de los entes. Así, sin agotarse en un panteísmo –aunque siempre al borde de suscitarlo– la *complicatio* permite articular unidad y multiplicidad, trascendencia e inmanencia, de manera que los términos se aproximen infinitamente, aún sin resultar confundidos. Pues si lo múltiple está complicado en lo Uno, lo Uno retiene su propia inconmensurabilidad. Y si lo Uno se despliega en lo múltiple, es a condición de excederlo y envolverlo; situándose más allá y más acá: en el corazón de cada ente singular y en el límite que lo trama con los demás.

Ahora bien, la *complicatio* no es sólo una antigua doctrina que permite a Deleuze ubicar la originalidad de Spinoza en el marco de una tradición. De principio a fin, la imagen deleuziana del pensamiento se construye a partir de estas variaciones geológicas y teóricas del pliegue. Cada vez que la complicación universal es reivindicada, Deleuze recurre a la obra de su maestro para presentar este uso de las fuentes. Por ello, bajo la figura de Gandillac –y con él la de Plotino y Nicolás de Cusa– se alinea lo que podríamos llamar el neoplatonismo de Deleuze, aquel escenario teórico donde se disputa la peligrosa tarea de invertir el platonismo.

---

3 Deleuze, G. “L’immanence: une vie...” en *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 359-363

## II

Volvamos entonces a la superficie del mar. Corre el año 1437 y Nicolás de Cusa retorna en barco de Constantinopla. Su misión de reunir las iglesias de Oriente y Occidente sería sólo brevemente exitosa, pero contemplando el horizonte obtendría él una visión capaz de fulminar por siempre cualquier oposición. Por don divino –dice al final de *De docta ignorantia*– fue “llevado a abrazar cosas incomprensibles de manera incomprensible”<sup>4</sup>. De allí en adelante, toda su obra especulativa brindaría testimonio de esta iluminación: Dios, totalidad indepasable, se le revelaba más cercano que el mar y más lejano que los cielos; como si la más sutil intuición pudiese sólo ser alcanzada a fuerza de hurtarse –con su simpleza– de cada referencia que nos provee orientación.

Para ubicarnos, digamos que el Cardenal de Cusa pertenece a la extensa tradición metafísica que tiene al principio del ser como objeto último del conocimiento humano. Fiel a su raigambre alemana, continúa el gesto con el que el Maestro Eckhart diverge de la mística romana para retornar al neoplatonismo griego. Por este movimiento, su pensamiento se aleja de la analogía escolástica, con su escala de elevación entre el alma y Dios para partir de la inmediatez del ser verdadero, instalándose de lleno en la divinidad para buscar desde allí el secreto de la generación de las cosas<sup>5</sup>. También el cusano toma por tema la relación entre finito e infinito, relativo y absoluto, valiéndose de las triadas neoplatónicas para articular lo real. Su singularidad, no obstante, consiste en dar una significación positiva al raptó extático del misticismo renano, fundando en él un método que no se agota en el desborde, sino que, guardando la distancia inasimilable de aquello que no puede ser pensado, tomando por principio la idea de una infinita aproximación. Como dice Blumemberg, “se trataría de mantener, e incluso de incrementar, el factor de la transcendencia de Dios, pero acercando, simultáneamente, tanto el hombre como el cosmos a las cualidades de dicha transcendencia”<sup>6</sup>. Como podría sospecharse: la gradual cercanía a lo trascendente sólo puede darse a través de una inmanencia que procede por oleadas. Lo que nos supera también nos sostiene.

Con un gesto tan sobrio como potente, Nicolás afirma que el conocimiento humano es una herramienta adecuada para el anhelo de toda criatura: existir del mejor modo posible. Esta certeza, no obstante, se presenta de manera problemática: Mientras una investigación normal requiere comparar lo conocido y lo desconocido, la más alta pretensión del pensamiento ya no puede plantearse en el terreno de lo relativo. Por definición, lo absoluto prescinde de toda relación; no hay proporción entre lo finito y lo infinito.

Tendido entonces hacia un objeto inaprensible en tanto objeto, nuestro entendimiento sólo puede sostenerse volviendo sobre su propia potencia. Intentar pensar el Máximo es también lo máximo que podemos pensar, pues nos aproximamos a la verdad como el polígono que multiplica sus ángulos se acerca a la circunferencia donde se inscribiría. Para lograr el contacto, es necesario un salto. Y este salto –imposible de por sí– es lo que la matemática representa de manera ejemplar. Ella revela, en una imaginación saturada por su propia capacidad de soportar lo indefinido, una suerte de vestigio trascendental que permitiría pensar lo que no podemos percibir. *Trassumptio ad ifinitum* es el nombre de este límite explosivo donde donde la curva y la recta ya no se diferencian, pues sus

---

4 Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 227

5 Bréhier, E. *Historie de la philosophie allemande*, Paris, Payot, 1921, p. 8

6 Blumemberg, J. *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, p. 480

conceptos han sido atravesados por la pura potencia de pensar lo indeterminado. Este latigazo de conciencia se tiende entre la certeza ontológica del ser como máximo –aquello mayor a lo cual nada puede haber– y la imposibilidad de reducirlo a una representación mental. Allí, el abismo de la diferencia ontológica parece suspender su gravedad. Lo que emerge, en su lugar, es una cadencia, una articulación unitrina cuya lógica no presenta oposición dialéctica sin un término medio que vaya más allá de la dualidad.

Para medir su alcance, quisiera insistir de nuevo en la sobriedad del procedimiento. Ante el abismo de la inconmensurabilidad radical entre el Todo y el pensamiento, la sola comprensión de conceptos como el de Todo, Máximo o Eternidad, nos colma por un instante con una extraña fascinación. Nadie creerá que, que al concebir la idea del Todo, es el Todo el que aparece íntegro en un rincón del universo. Sin embargo, basta comprender el concepto para verse compelido a afirmar que existe aquello que no podemos pensar. En el caso del concepto de Máximo, la superación de las oposiciones le da además un carácter envolvente, pues ha de ser también más mínimo que lo mínimo. Es la ida en la vuelta y la vuelta en la ida; como la luz se mueve a velocidad absoluta respecto a cualquier observador, el Máximo se muestra y se hurta al pensamiento.

Ahora bien, si la suerte de la filosofía cusana depende de esta habilidad para producir en el pensamiento una *coincidentia oppositorum* que violenta la razón, ¿por qué entonces ha sido llamado el primero de los filósofos modernos? ¿Evitaría él el derrumbe del edificio cartesiano, hecho a base de un tan dudoso material? A diferencia de Descartes, Nicolás de Cusa no requiere de un nuevo comienzo. Uno de los posibles análisis diferenciales de esta modernidad compartida puede verse en aquello que Deleuze recuerda, siguiendo a Gandillac: el *cogito* todavía no cristaliza en el siglo XV, pues el acto del ser pensante finito está todavía demasiado cerca del ser infinito del que se deriva por limitación. Todo está listo: el neoplatonismo cristiano ya no concibe al Uno absoluto como distinto del Uno que se piensa, sino que ve la divinidad en el propio acto de pensar. Más aún, el personaje conceptual del idiota ya ha presentado al pensamiento la exigencia de no presuponer nada que no pueda sopesar sobre sí. Sin embargo, en su relación a lo incondicionado que intenta pensar, el acto de pensamiento todavía no se representa a imagen del sujeto al que se atribuye el acto de pensar. Para devenir un concepto, el *cogito* debe cerrarse sobre sí. Y sólo en un segundo momento podrá encontrar, entre sus pertenencias, la idea de infinito que lo conduce a Dios.

En su carácter de precursor, el pensamiento cusano guarda entonces la potencia para hacer del origen algo segundo. Quizás allí radique su afinidad con la figura del umbral. No es sólo por poseer características de dos épocas que Nicolás ocupa un lugar historiográfico tan relevante. Es por alterar la linealidad de los relatos que guarda para nosotros algún futuro. A través de la historia –dirá Deleuze– el pensamiento comunica mediante problemas que no siguen un decurso cronológico, sino que dependen de ideas mutuamente implicadas por su distancia y heterogeneidad. Cusa es testigo ante el umbral: aquello que ya pasamos –aquello que todavía no pasamos. Y el intervalo que abre la docta ignorancia es lo suficientemente vasto como para dar lugar a un cambio de cosmovisión. *Dar lugar* aquí no quiere decir *ser el principio* sino –en su sentido más literal– liberar espacio para que algo ocurra. Recordemos que, según Blumemberg, la crisis que produjo la obsesión moderna con el conocimiento no se debió tanto al auge de la ciencia experimental, a finales del siglo XVI, sino a la crisis teológica de finales del siglo XV, causada por el declive de la cosmología aristotélica y el auge del nominalismo.

Al aprehender la divinidad en todas las cosas, sin el marco de lugares cósmicos fijos, Cusa abre entonces un nuevo horizonte. A lo largo del segundo de sus libros, la *Docta ignorantia* despliega un universo cuyos límites son tan lejanos que ya no es posible identificar la tierra con el centro del mundo, ahora disperso y ubicuo. Sucede como si hubiesen arrancado la alfombra bajo los pies del universo, arrojándolo a un plano secante que lo atraviesa y lo deja suspendido. Es a través de las marcas de este corte que vemos la dislocación del acto y la potencia en el despliegue del tiempo. La doctrina de los 4 *modi essendi* define esta estructura: hay la necesidad absoluta, la necesidad de la complejión, la posibilidad determinada y posibilidad absoluta. La primera y la última, siendo absolutas, coinciden, y su paso al acto ha sido dado de una vez por todas. Entremedio, el universo participa de la unidad como máximo contracto. Y la propia complejión podría interpretarse como ese punto reversible donde el centro de la esfera infinita libera en el mundo su circunferencia.

El mundo es todo lo que puede ser el ser, a condición de no ser aquél que es todo lo que puede: *Possest* que complica todas las cosas: las que son y las que son posibles. Por eso, aunque mantenga su eminencia, la necesidad no sería completa sin la complejión que rasga la imperturbabilidad del Uno para que pase el mundo. En definitiva, el descubrimiento de que Todo está en todo implica entender que las cosas están cargadas de potencia.

Respecto al Uno-Todo, la operación principal de Deleuze radica en alterar su género. Ya no Uno sino una: una vida es tanto la vida del universo como las vidas que lo pueblan ... La inmanencia, según él, no se determina sino por estas unidades que gradúan lo indefinido: una hora, un momento, un paisaje. Pero, al dejar ir la trascendencia del Uno, Deleuze conserva el movimiento de vaivén que su retirada produce. Si decimos que esta inspiración es cusana, es porque en ella se conjuga el movimiento relativo de la materia y la velocidad infinita del pensamiento. La pura inmanencia es lo que no está actualizado. Pero, justamente por eso no es el futuro, sino lo que, implicado en el presente, permanece indiferente a la actualización; lo inmanifiesto que guarda una relación de heterogénea proximidad con lo que existe.

El universo deleuziano canta la gloria del IN: Inmanencia, intensidad, infinito ; corporal, intuición, intempestivo ; individuación, involución, inorgánico ; y un largo etc ... Como dice Nicolás: “cuando se añade IN a otras palabras, se produce una afirmación o una negación, pero en sí mismo se da la complicación de ambas”. La negación del IN no se opone la afirmación del sí. Si se diferencia de la pura afirmación, es por sintetizar, mediante la I y la N, el si y el no. Toda una imagen del universo se revela en el IN. “Cuando contemplo la sustancia veo el IN sustanciado; si miro el cielo, veo el IN celestial (...)”<sup>7</sup>. A través del IN se penetra en la contemplación de Dios ...

Atendiendo a esta filiación cusana, podemos comprender por qué Deleuze declara que el ateísmo es el poder artístico de la religión. Sucede que Dios, para la filosofía, es un ideal trascendental que nos lleva más allá de los límites de la experiencia. Es cierto que, más que Cusa, es Duns Escoto quien permite a Deleuze pensar la pura diferencia sustraída del Uno, pues Escoto no piensa a Dios como el primero de una serie de condiciones discretas, sino, metafísicamente, como causalidad incondicionada o intensidad. Pensada como intensidad, la potencia es una diferencia complicada que se explica. No puede ser conocida en sí misma, sino sólo desarrollada en la extensión a la que ella misma da lugar. El grado de intensidad es inversamente proporcional a su despliegue en extensión, por eso sirve como gradación intrínseca de una causalidad indeterminable. En este límite

---

7 Nicolás de Cusa, *De Possest*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico. Serie Universitaria, 1992, p. 73

infranqueable, cada facultad descubre su más alta vocación; lo inmemorial en la memoria, lo inimaginable en la imaginación, lo impensado en el pensamiento. Abrazando el panteísmo, Deleuze no reniega del rastro teológico del concepto de inmanencia, sino que lo bautiza con el nombre de CsO, matriz o intensidad=0, pues es el umbral o el fondo oscuro desde donde cae la materia al desplegarse, agotando su intensidad.

Otro criptoplotiniano, Henri Bergson, dijo que la vida es comparable a una impulsión, a un ímpetu, pero sólo cuando está en contacto con la materia. En sí misma no es más que una inmensidad de potencia, miles y miles de tendencias anidadas, que sin embargo sólo se cuentan de a miles cuando se las ve especializadas, una afuera de la otra. Estas dos caras constituyen la imagen de la implicación y la explicaciones de las intensidades; diferencias envueltas y envolventes.

De un lado del pliegue, una porción del mundo se expresa claramente. Del otro, sobre sus espaldas, se suspende el peso de un universo del que no se distingue. Vista desde ambos lados, la implicación-explicación es la capacidad de comprimir una porción de universo para desplegar algo de mundo, y viceversa. Siendo la materia el trayecto ritmado de la potencia al acto, el neoplatonismo de Deleuze puede colegirse de su insistencia en recorrer el camino opuesto a la actualización. Lo paradójico, no obstante, es que no hay ninguna muerte, ninguna negatividad en esta caída que el pensamiento revierte. Aunque la intensidad no cese de agotarse, el universo tampoco cesa en su aceleración. La filosofía, según esta concepción, debería desligar y religar de los actos las potencias. Gracias a Dios, mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de reordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento.

La beatitud de la autoafección, dice Deleuze, existe bajo los accidentes y los sufrimientos que actualizan una vida. Sin esta razón, ¿por qué habríamos de esforzarnos en perseverar en el ser? En definitiva, no es tan difícil para una criatura alcanzar el absoluto, a condición de encontrarlo allí donde la razón no lo busca. Si la idiotez revela esta situación, es porque expone como estructura de la conciencia la presuposición de algo indeterminado. En este sentido, es toda la propia existencia la que depende de bases supersticiosas. Presumimos la capacidad de contraer la materia y volverla vida. Presumimos que en el próximo momento seguiremos siendo quienes solíamos ser. Somo como el liquen de Samuel Butler, que sólo crece sobre la piedra de granito diciéndose a sí mismo: «Creo que puedo hacerlo».

Quien entendió claramente la profunda inhumanidad de esta beatitud inmanente, indiferente a lo más cruel y a lo más gozoso, fue la bruja spinozista y brasilera, Clarice Lispector.

A fuerza de vivir intensidades, alcanzó su propia docta ignorancia, y bajo la tormenta de la sensación, encontró la presencia de una divinidad salvaje. Haciendo honor a su nombre luminoso, dice Clarice en *La manzana en lo oscuro*:

*¿Para qué luchar entonces? Dentro de cada uno había un lugar que era pura luz, pero no reverberaba en los ojos ni los empañaba; es un lugar donde, fuera de broma, se es; donde, sin la menor pretensión se es; donde, modestia aparte, se es.*

C. Lispector