

LAS CONDICIONES DE LA EXPERIENCIA EN GILLES DELEUZE. ENCUENTROS ENTRE ESPACIO Y TIEMPO

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA

Facultad de Filosofía, UNED

RESUMEN: En el presente texto nos acercaremos a las condiciones de la experiencia en la filosofía de Gilles Deleuze (espacio y tiempo). Se trata de una tarea compleja, pues conlleva no tanto acercarse a los conceptos deleuzianos, sino notar algo que está coexistiendo con ellos. En efecto, aunque Deleuze piensa en múltiples ocasiones la cuestión del espacio y del tiempo no en términos matemáticos sino en un acercamiento a Kant, como condiciones de la experiencia, no los tematiza como tal, sino que los relaciona inmediatamente con cuestiones como un empirismo trascendental o un plan(o) de inmanencia¹. Nos situamos entonces en una posición muy delicada, dentro y fuera a la vez, del sistema deleuziano —como ocurre también en Kant—, en su periferia, pero ya de lleno en su multiplicidad constitutiva en orden a poder notar la experiencia que somos o, quizá más deleuzianamente, la experiencia que es el ser.

PALABRAS CLAVE: Deleuze; condiciones; experiencia; espacio; tiempo; magnitudes intensivas.

The conditions of experience in Gilles Deleuze. Encounters between space and time

ABSTRACT: In this text, we shall examine the conditions of experience in the philosophy of Gilles Deleuze (space and time). This is a complex task, as it involves not so much engaging with Deleuzian concepts as noticing something that coexists with them. Indeed, although Deleuze frequently considers the question of space and time not in mathematical terms but in a manner akin to Kant—as conditions of experience—he does not treat them as such but rather relates them directly to issues such as transcendental empiricism or a plane of immanence. We thus find ourselves in a very delicate position, both within and outside the Deleuzian system—as is also the case with Kant—on its periphery, yet fully immersed in its constitutive multiplicity to perceive the experience that we are or, perhaps more Deleuzianly, the experience that is being.

KEY WORDS: Deleuze; Conditions; Experience; Space; Time; Intensive magnitudes.

1. ESPACIO Y TIEMPO COMO CONDICIONES. ¿POSIBLES O REALES?

Ocurre con el espacio y el tiempo como condiciones ontológicas de la experiencia en Deleuze lo que ocurre cuando nos acercamos a una manada o jauría,

¹ Traducimos el concepto deleuziano «*plan d'inmanence*» en castellano por «plan(o) de inmanencia» para hacer notar, en cada caso, que la palabra francesa «plan» posee dos acepciones a la vez. En primer lugar, la de «plano» como un mapa, una tierra donde orientarse, o un plano geométrico o geológico. En segundo lugar, la de «plan», como diríamos en frases como «tengo un plan». Esta segunda también una orientación, pero, en este caso, de la acción. Deleuze dice a la vez ambas acepciones al escribir dicho concepto, pues en francés sí que la palabra posee ambos sentidos a la vez. Por ello hemos decidido recrearlo mediante esta palabra-dibujo: «plan(o)», en orden a que pueda leerse a la vez: «plan-plano de inmanencia».

pensando la multiplicidad. Según *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari², el único modo de acceder a las multiplicidades es hacer una alianza con un individuo excepcional o anomal, que se sitúa como borde (que no es el contorno, pues el borde es siempre móvil) de la multiplicidad. Como señalan en dicho texto se trata de una:

[...] posición periférica, que hace que ya no podamos saber si el anomal está todavía en la banda, ya está fuera de ella, o en su cambiante frontera. [...] En cualquier caso, no hay banda sin este fenómeno de borde, o anomal³.

Un camino posible para poder acceder al sistema deleuziano es hacerlo aliándonos y atravesando estas condiciones espacio-temporales que consisten en este anomal al que se refieren Deleuze y Guattari. Pues, como vemos, y como veremos, se tratan de un fenómeno de borde siempre dentro y fuera del sistema. Siempre haciendo y deshaciendo el sistema a la vez, recorriéndolo por entero en líneas y dimensiones intensivas⁴.

En efecto, las condiciones atraviesan el pensamiento de Deleuze, se encuentran en todos los caminos del sistema, es lo que nos lleva directamente a considerar un tipo u otro de multiplicidades y lo que guía nuestra entrada singular a dicho sistema. Pero estas condiciones, a su vez, son siempre algo que está demasiado al comienzo y ya ha pasado⁵ (Deleuze, 1989, p. 97), pues son tanto lo más inmediato y superficial con lo que nos encontramos, aquello que hace posible la experiencia empírica; como lo más profundo, el primer sesgo que se establece en el caos para poder pensar. Es aquello que produce realmente las experiencias diversas y las creaciones que alteran las mismas percepciones como veremos a lo largo de este escrito. Por ello, localizamos un primer acercamiento a la matización que lleva a cabo el filósofo francés respecto de la filosofía kantiana, pues si para Kant espacio y tiempo son condiciones de toda experiencia posible, para Deleuze se tornan condiciones de toda experiencia real.

Deleuze toma prácticamente entera esta consideración del espacio y el tiempo del pensamiento kantiano. Al igual que en Kant, espacio y tiempo no son conceptos sino intuiciones y singularidades. Partimos entonces de ellas en sentido kantiano como puerta para el sistema deleuziano que, como veremos, las violentará y las llevará fuera de sus cauces habituales. En efecto, para Deleuze, que sean intuiciones significa, a la vez, —uniendo la *Crítica de la Razón pura* y la *Crítica del Juicio* kantianas en lo que poseen de juicio reflexionante y de

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie* tome 2 (París: Minuit, 1980). Trad. cast. de *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia* 2 (Valencia: Pre-textos, 1997). Citaremos en este artículo haciendo referencia en primer lugar al texto en francés, añadiendo, en segundo lugar, la paginación de la traducción al castellano pues tomamos la traducción oficial al castellano como referencia, aunque esta se vea modificada algunas veces con propuestas propias a partir del original en francés. En la bibliografía aparecerán el libro y su traducción como textos independientes.

³ Deleuze y Guattari. *Mille plateaux*, 300. Trad. cast., 251.

⁴ Cfr. Deleuze y Guattari. *Mille plateaux*, 299. Trad. cast., 250.

⁵ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco* (Barcelona: Paidós, 1989), 97.

productividad de los esquemas bajo el simbolismo— que se trata de las formas de la intuición sensible, las cuales dan lugar a las síntesis de la percepción, culminando con el reconocimiento de lo que hay; y también, como veremos, que son intuición en otro sentido del término. Esto es, que unidas a los esquemas productivos y simbolizantes, y no tanto a las síntesis de la percepción (reproductivas), producen otros espacios-tiempos⁶. Así pues, Deleuze puede decir —de un modo cercano al Idealismo si no fuera por su tendencia al espacio, su gran retorno al cuerpo y su no comienzo en una distinción fija de las facultades dadas de antemano; es decir, si no se decantara por lo que llama un «empirismo trascendental»⁷— que la intuición no sólo posee la potencia de ser la forma y condición de toda experiencia posible, sino que también tiene la potencia de crear conceptos, perceptos y afectos. Como dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*:

Pero no hay lugar para oponer el conocimiento mediante conceptos, y mediante construcción de conceptos en la experiencia posible o en la intuición. Pues, siguiendo el veredicto nietzscheano, no se conocería nada por conceptos si no se los ha creado anteriormente, es decir construido en una intuición que le es propia: un campo, un plan(o), un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes y los personajes que los cultivan. El constructivismo exige que cualquier creación sea construcción sobre un plan(o) que le dé una existencia autónoma⁸.

Es decir, las condiciones espacio-temporales en cuanto intuición son el caldo de cultivo tanto de la creación de conceptos empíricos como de cualquier acto creativo, como pueden ser la escritura y la vida misma. Son, en este caso singular, tanto las coordenadas de la experiencia, como las direcciones u orientaciones que sigue el sistema deleuziano en su hacerse, las cuestiones que producen el sistema deleuziano en su variación. No son sólo, como notábamos, unas condiciones que configuran únicamente el conocimiento y la experiencia posible sin construir nada —lo cual sólo podría pertenecer a la matemática si pensamos rigurosamente a Kant⁹— sino que también configuran nuestro modo de pensar y ser en el mundo, así como el modo de la creatividad tanto en arte, como en ciencia, como en filosofía.

Por ello, vemos que Deleuze aplica estas condiciones espacio-temporales no sólo a la sensación y a la imaginación en sus síntesis, como lo hacía Kant, sino también al mismo pensamiento e incluso a la propia materia y cuerpo, a

⁶ Cfr. Gilles Deleuze, «Cours sur Kant», Webdeleuze, <https://www.webdeleuze.com/cours/kant> [consultado el 01/06/2026]; y en Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo* (Buenos Aires: Cactus, 2008), 101.

⁷ Amanda Núñez, *Una estética del espacio para una ontología menor* (Madrid: Arena Libros, 2019), *passim*.

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Minuit, 1991), 12; Trad. cast. de *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1999), 13.

⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura* (KrV) (Madrid: Alfaguara, 1998), B XII y B XIV.

la misma actividad de crear y de tener una idea, ya sea artística, científica o filosófica. Los conceptos habitan y se crean en el plan(o) como intuición propia de la filosofía, y lo hacen como los cuerpos en el espacio o como los órganos circulan por el cuerpo sin órganos: son sus afecciones constitutivas. Estas condiciones resuenan en todos los ámbitos pues los atraviesan transversalmente. Son condiciones también de la experiencia real, dirá Deleuze matizando esta vertiente del pensamiento kantiano a partir de neokantianos como Salomon Maïmon y Herman Cohen¹⁰:

La estética sufre una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación¹¹.

Las condiciones, entonces, no son únicamente lo que configura la percepción de lo que se da y la posibilidad del conocer (conocimiento de objetos), sino que también ayudan a producir creativamente lo dado y lo pensado. Esto es, Deleuze lleva a cabo una re-unión del espacio y el tiempo que Kant había separado irremediamente, y al hacerlo, como pensaremos más tarde, también había alejado la percepción de la creación misma. Con el giro deleuziano las condiciones dejan de ser de toda experiencia posible para devenir de la experiencia real en su singularidad concreta. Como dice José Luís Pardo:

Con ello vuelve a cobrar actualidad la posibilidad de reunir la «experiencia estética» en el sentido de la obra de arte y la «experiencia estética» en el sentido de la «sensibilidad natural» de la naturaleza: lo percibido no es lo dado, sino lo hecho (aunque nadie lo haya hecho, producción de una acción sin sujeto), la naturaleza vuelve a ser obra¹².

¹⁰ Estas relaciones con el primer neokantismo están muy bien tratadas en varios escritos como: Daniel W. Smith, «Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality», en *Deleuze: a Critical Reader*, ed. Paul Patton (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 29-56; Guillermo Santayana, «El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia», en *Deleuze y las fuentes de su filosofía IV* (Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2017); o Gérard Lebrun, «Lo trascendental y su imagen», en *Gilles Deleuze, una vida filosófica. Encuentros internacionales Gilles Deleuze Rio de Janeiro – Sao Paulo del 10 al 14 de junio de 1996*, ed. Eric Alliez (Medellín: Revista Euphorion, 2002), 84-99. Ver también, acerca de la separación de las estéticas en Kant y el proceso deleuziano de reunir las: Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (París: PUF, 1968), 364; Trad. cast. de *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 420; Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París: Minuit, 1969), 300; Trad. cast. de *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 1989), 261-262; así como los excelentes artículos de José Gil, «Deleuze: Esthétique, littérature, ontologie», en *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, ed. Bruno Gelas y Hervé Micolet (Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007), 443-457; y Laura Llevadot, «La estética más allá del arte: A propósito de Gilles Deleuze», *Aurora* 29, n.º 46 (2017): 179-198.

¹¹ Deleuze, G. *Logique du sens*, 300. Trad. cast., 261-262.

¹² José Luís Pardo, *Las formas de la exterioridad* (Valencia: Pre-textos, 1992), 262-263.

Estas condiciones, siendo constituyentes, son, a su vez constituidas en una determinación recíproca. Por eso también son un primer sesgo sobre el caos. Un sesgo a-subjetivo y pre-consciente pero generado, también producido a la vez que sus productos. Es el lugar donde las fuerzas se determinan y son determinantes a la vez, como dice Luís Sáez:

Este poder no es una posibilidad abstracta: se cumple y se efectúa necesariamente en cada instante [...] determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación. Por ello la voluntad de potencia [volonté de puissance] es siempre determinada al tiempo que ella determina, cualificada a la vez que ella cualifica¹³.

Se trata de aquello en lo que ya siempre estamos y debe ser pensado como lo que constituye no sólo nuestro cuerpo y nuestra percepción, sino como lo que es también condición misma de la escritura y del sistema. Ni los conceptos ni ningún acto creativo escapan a ellas. Y su tratamiento da lugar a las diversas filosofías. En esto último entronca con Kant aunque de modo diferencial pues, como sabemos, en los paralogismos de la razón pura la calificación u orientación de una filosofía se da dependiendo de los modos de acercamiento a las condiciones o formas de la experiencia, así pues se establecen las diferencias entre un idealismo trascendental u otros modos de filosofía¹⁴.

2. LA DOBLE FACETA DE LA EXPERIENCIA

Deleuze entonces realiza un movimiento doble siempre que se acerca a las condiciones. Como en otros ámbitos, encontramos dos regímenes al tratarlas¹⁵, dos vectores u orientaciones de su movimiento.

Por un lado, encontramos las consideraciones empíricas e históricas que determinan los problemas, en cierto modo una facticidad¹⁶. Estas condiciones son los límites históricos que ayudan a determinar a los acontecimientos y devenires pero no son constitutivos de los mismos. A estas condiciones, que

¹³ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (París: PUF, 2005), 70; Trad. cast. de *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 90. Para este asunto concreto en el cual la potencia es poder de afección y, por ello, productiva, ver el artículo de Luis Sáez, «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, ed. Luis Sáez, Javier de la Higuera y José Francisco Zúñiga (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 424-431.

¹⁴ Cfr. Kant, *Crítica de la Razón pura*, «Paralogismos de la Razón Pura», A 369, A 370.

¹⁵ Gilles Deleuze, «Deux régimes de fous», en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 2003), 11-16.

¹⁶ «La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia». Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* 106. Trad. cast., 112.

podemos considerar como referencias a hechos y estados de cosas, es a lo que suelen apelar tanto las ciencias como la filosofía comprendida como conjunto de proposiciones, incluso como la urdóxa fenomenológica. Esta es la razón por la que Deleuze separa a la filosofía de la opinión y, sin embargo, localiza que en muchas filosofías se introduce subrepticamente la misma, pues se termina por hacer un calco de lo empírico, a saber, de las condiciones históricas, empíricas, los tópicos, la dóxa, los espacios y los tiempos de la percepción habituada, las multiplicidades matemáticas en forma de funciones.

Los griegos con sus ciudades y la fenomenología con nuestras sociedades occidentales tienen ciertamente razón al considerar la opinión como una de las condiciones de la filosofía. Pero ¿encontrará la filosofía la vía que lleva al concepto invocando el arte como medio de profundizar la opinión, y descubrir opiniones originarias, o bien hay que darle la vuelta a la opinión con el arte, elevarla al movimiento infinito que la reemplaza precisamente por el concepto?

[...] Los estados de cosas, los objetos, los cuerpos, los estados vividos forman las referencias de función, mientras que los acontecimientos constituyen la consistencia del concepto¹⁷.

Pero, por otro lado, las condiciones son otra cosa completamente distinta. Por ello, Deleuze, mediante esta segunda vía consigue que la dóxa sea la alterada precisamente por el pensamiento (y el arte), por las ideas-problema y no a la inversa. Las condiciones en este régimen ya no son extensas ni referenciales, sino que constituyen la potencia de la creatividad del sistema: la potencia del acontecimiento como consistencia de los conceptos, la condición de lo creativo que es el sistema mismo, la imagen del pensamiento o su plan(o) de inmanencia. Así volvemos a encontrar otro de los textos donde las condiciones quedan definidas de un modo distinto a las meramente histórico-fácticas:

Pre-filosófico no significa nada que preexista, sino algo que no existe fuera de la filosofía aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas. Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía [...]. La filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se distingue de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plan(o) [plan]. El concepto es el comienzo de la filosofía, pero el plan(o) es su instauración [...]¹⁸.

Vemos entonces que las condiciones, expresadas de este modo, no son determinaciones, y menos históricas o negativas, sino más bien lo que Deleuze llama rasgos diagramáticos, afirmativos y diferenciales¹⁹, que llegarán a llamarse

¹⁷ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 142-143; Trad. cast., 151-152. Para profundizar en la diferencia entre función, concepto y la fatalidad que introduce para la filosofía su confusión en la lógica y la discursividad de las proposiciones, pues destituye a la filosofía por una «sabiduría superior o ciencia rigurosa» a través de hechos y referencias, vid. cap. 6, «Prospectos y conceptos» y p. 26; Trad. cast., 27 de *Qu'est-ce que la philosophie?*

¹⁸ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 43-44; Trad. cast., 45.

¹⁹ *Ibid.* 51, 53. Trad. cast., 53, 55.

Diagramas en su obra: Bacon. Lógica de la sensación en relación con la labor filosófica y también en la pintura²⁰. Se trata precisamente de lo que orienta al pensar, su imagen misma, el trabajo previo o «preparatorio que da comienzo al acto mismo»²¹, en este caso, de la filosofía²².

Así pues, cuando nos acercamos a este tipo de condiciones que terminan el trabajo preparatorio de la filosofía y dan comienzo al acto creativo de los conceptos, que aúnan el caos para deshacer precisamente las opiniones y, sin embargo, son el germen del acto creativo mismo en forma de ritmo y de orden, encontramos varias problemáticas esenciales. Hallamos cuestiones y signos que no debemos dejar escapar para poder comprender tanto el sistema deleuziano como las condiciones de la experiencia mismas.

En primer lugar, no hay que olvidar que hay unas condiciones del pensamiento que no son ni extensas ni referenciales, ni meramente históricas. Que estas condiciones son las que constituyen lo que Deleuze denomina el plan(o) de inmanencia y la imagen del pensamiento. Por lo tanto, investigarlas es investigar, en cierto modo, el sistema mismo en su trabajo preparatorio, en el diagrama de sus fuerzas que coexiste, a la vez que da comienzo, al acto mismo de la filosofía, a saber, a la creación de conceptos con el cual el sistema se forma de un modo vivo. Así, podemos comprender que nos topamos de nuevo con un tipo de expresión que se expresa a sí misma como encontramos también en *Lógica del sentido*²³. Pues el sistema instauro un plan(o) de inmanencia y el plan(o) de inmanencia genera y orienta el sistema de los conceptos y en cierto modo, él mismo ya es el plan(o). Como hace notar Deleuze en su obra sobre Leibniz, *El Pliegue*:

Lo que define al movimiento infinito es una ida y vuelta [aller et retour] porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. [...] No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y no hay más que un pliegue [pli] del uno al otro²⁴.

Si continuamos acercándonos a este tipo de condiciones que terminan el trabajo preparatorio de la filosofía, encontramos más signos de interés. En segundo lugar, notamos la referencia que los textos hacen a la importancia del movimiento, y de un movimiento que no refiere a espacios-tiempos determinables

²⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la Sensation* (París: Éd. La Différence, 1984), 66-67; Trad. cast. de *Francis Bacon: Lógica de la sensación* (Madrid: Arena Libros, 2002), 103-104. Vid. cap. XII «el diagrama».

²¹ *Ibidem*.

²² «El plan(o) de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que el pensamiento se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento [...]». Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 39-40; Trad. cast., 41-42.

²³ Deleuze, *Logique du Sens*, Serie 5ª. «Del sentido» 56.

²⁴ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 40-41; Trad. cast., 42.

y parados, sino a otra dimensión en la que el movimiento no queda subordinado a lo fijo y calculable. Ello nos conduce a preguntarnos, como condición misma del sistema y del pensamiento: ¿qué ocurre con los espacios-tiempos?, y ¿qué es este movimiento que marca la orientación del sistema?

3. MAGNITUDES EXTENSIVAS Y MAGNITUDES INTENSIVAS

Una vez presentadas las condiciones del sistema como misterio, como un espacio y un tiempo que están presentes en una multiplicidad de lugares o que poseen diferente función dependiendo de las fuerzas que se apoderen de ellas —o bien las del reconocimiento, incardinado en la intuición sensible, o bien las de la productividad y creación que señala otro modo de intuición, materia o caldo de cultivo de la filosofía—, debemos comenzar a pensarlas. Pero lo primero que nos sale al encuentro es la perplejidad de que no pueden ser pensadas por separado si no queremos caer en los abstractos tiempo-espíritu-interioridad y espacio-extensión-exterioridad; pero, a su vez, deben ser pensadas por separado para localizar las mezclas en un caso o los cruces, en otro caso, que de ellas se hacen.

Deben ser tratadas de forma conjunta, de un modo bizqueante, de «ida y vuelta», de «zigzag» en la diagonal, pues hay que proceder con cautela a la hora de separar y unir estos ámbitos. Si no se hace, es decir, si no se separa el mixto de la experiencia habitual y no se vuelve a cruzar trascendentalmente como ya nos hace notar Deleuze en *El bergsonismo*²⁵, se pueden generar mixtos mal analizados y caer en las múltiples ilusiones inevitables que rodean al plan(o) de immanencia. Ilusiones tales como calcar en el plano trascendental lo meramente empírico. Así pues, hay que notar claramente el entrecruzamiento espacio-temporal al que estamos habituados —aquel que marcaría las paradas o coordenadas fijas de un móvil— y reencontrar, sin embargo, aquel que no nos es tan familiar, pero es su otra cara inmanente²⁶. Como nos introduce Deleuze en *El bergsonismo* acerca de estos cruces necesarios:

Porque lo que la experiencia da es siempre un mixto de espacio y de duración. La duración pura nos presenta una sucesión puramente interna, sin exterioridad; el espacio, una exterioridad sin sucesión [...]. Entre ambos se produce una mezcla, en la que el espacio introduce la forma de sus distinciones intrínsecas o de sus «cortes» homogéneos y discontinuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua. Somos entonces capaces de «conservar» los estados instantáneos del espacio y de yuxtaponerlos en una especie de «espacio auxiliar»; pero también introducimos en nuestra duración distinciones extrínsecas, la descomponemos en partes exteriores y la alineamos en una especie de tiempo homogéneo. Este

²⁵ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (París: PUF, 2004), 92-96; Trad. cast. de *El bergsonismo* (Madrid: Cátedra, 1996), 95-100, *passim*.

²⁶ Cfr. Deleuze, *Le Bergsonisme*, 92-96; Trad. cast., 95-100.

mixto (el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar) debe ser dividido. [...] Hasta que Bergson no plantee explícitamente el problema de un origen ontológico del espacio, se trata más bien de dividir el mixto en dos direcciones, de las que sólo una es pura (la duración), representando la otra (el espacio) la impureza que la desnaturaliza²⁷.

En este texto queda expuesto el entrecruzamiento cotidiano que sufren espacio y tiempo. También queda perfectamente expresado el movimiento idealista, a partir de la lectura de Kant, de considerar sólo como pura la forma de la interioridad el tiempo frente a un espacio impuro y desnaturalizante. Pero, notamos claramente que esta no es la posición ni de Deleuze, ni finalmente la de Bergson. En ambos se debe plantear el problema también del espacio para que este mixto no quede analizado de un modo reduccionista y poco inmanente en el cual se estableciera un dualismo diferenciador de un tiempo bueno y puro (espíritu), frente a un espacio impuro y, en cierto modo, malo (materia o cuerpo). Por ello, es muy importante el camino que tempranamente asume Deleuze, que es el de instar a pensar el espacio puro y hacerlo sin ninguna referencia a lo temporal. El filósofo francés encuentra en Kant y en el espacio como «forma de la exterioridad sin sucesión», la piedra de toque para poder pensar el espacio y, sólo haciéndolo de un modo radical, se podrá alterar también la noción de tiempo llegando a un tiempo puro que no sea ni un espacio auxiliar, ni que extienda sus características empíricas al espacio.

Pero no sólo eso, sino que una vez separados dichos mixtos, a base de pensar el espacio sin la mezcla con el tiempo, aunque unido a él, aparece una distinción que ya no es tanto entre espacio y tiempo, sino entre dos modos del espacio y dos modos del tiempo, entre sus dos entrecruzamientos. Una distinción mucho más importante que la del espacio y el tiempo mismo que Deleuze, al igual que Bergson, también encuentra en Kant y que va a dar lugar a todo el sistema deleuziano (y bergsoniano) de las multiplicidades. En efecto, se trata de la distinción kantiana entre las magnitudes extensivas y las magnitudes intensivas, lo que nosotros consideramos aquí como los dos cruces del espacio y del tiempo. Ambas son consideradas en Kant como la realidad de lo que aparece, del fenómeno, pues todo lo que se da a nuestra sensación tiene una magnitud extensiva y una magnitud intensiva²⁸. Pero, siendo así, podemos encontrar al límite, en la intuición, sensaciones sin extensión, aunque nunca sin intensión. Por ello finalmente el término *realitas phaenomenon* sólo corresponde a las magnitudes intensivas²⁹.

La primera de ellas: la magnitud extensiva actúa por agregados «partes extra partes», tendiendo estas partes a unificarse en un uno-todo, por lo que en

²⁷ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (París: PUF, 2004), 92-96; Trad. cast. de *El bergsonismo* (Madrid: Cátedra, 1996), 95-100, *passim*.

²⁸ Kant, *Crítica de la Razón pura*, B 120-B 219, «Anticipaciones de la percepción».

²⁹ Cfr. *Ibid.* B. 202. de los «Axiomas de la intuición» y B. 207 y B. 208. de las «Anticipaciones de la percepción».

ellas actúa una diferencia dualista entre lo uno y lo múltiple, siendo, al límite, el espacio y el tiempo, lo uno de lo múltiple que en ellos se da³⁰. Es decir, las magnitudes extensivas son aquellas que estamos habituados a pensar según una abstracción geométrica como nos hace notar M. Gueroult acerca de Leibniz³¹ bajo el término de la «*extensio*» cartesiana. Para Deleuze, en su cruce con la temporalidad, la extensión es la condición que determina lo que llamamos historia. Una historia extensiva la cual, si no se hace el ejercicio kantiano —heredado de otras filosofías como la estoica y la de Spinoza— de añadir las magnitudes intensivas, esenciales tanto para la percepción como para descubrir el espacio y el tiempo que la hace posible, tiende a ser la que ocupe todo el terreno de la percepción y se proyecte al pensamiento. Por otra parte, las magnitudes intensivas son más complejas y presentan una diferencia de naturaleza radical respecto de las primeras³².

En efecto, si las magnitudes extensivas, ya sean temporales (*Chrónos*) o espaciales (*extensio*) operan «partes extra partes» y son del orden de la imaginación, debiendo hacer el recorrido de todas estas partes para su unificación al modo hegeliano —lo cual implica tanto la distinción uno-múltiple, como la suma de las partes para llegar a la unidad—; por el contrario, las magnitudes intensivas se aprehenden de manera inmediata y lo hacemos, singularmente, como una unidad múltiple (multiplicidad), no siendo esta unidad descomponible en partes. Como repite Deleuze a través de todos sus textos, una velocidad, una temperatura, un color se miden por sus grados, pero estos grados no son descomponibles. Es decir, según un ejemplo que Deleuze aporta para la comprensión de este caso, si tenemos una temperatura de 30 grados, ella no es la suma tres veces diez grados³³. O como muestra Heidegger en *La pregunta por la cosa* a partir de lo sublime matemático kantiano: lo grande y lo pequeño se intuyen de este modo y no mediante la extensión y el recorrido de sus partes, lo cual sería imposible porque diríamos que mide tanto, pero no si es grande o muy grande o incluso absolutamente grande³⁴. Dice Heidegger al respecto en un texto clarificador también para comenzar a notar la relación que las magnitudes intensivas poseen con las multiplicidades:

Un tono fuerte, por ej., no está compuesto de un determinado número de tonos, sino que desde el tono débil hasta el fuerte hay un escalonamiento de

³⁰ Cfr. *Ibid.* A. 25. y B. 203.

³¹ Martial Gueroult, «L'Espace, le point et le vide chez Leibniz», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 136, n.º 10/12 (1946): 429-452.

³² Ver también el magnífico libro sobre este tema de las magnitudes intensivas en las ciencias, espacio y tiempo, unido a la Teoría de la complejidad de E. Morin: Manuel Delanda, *Intensive science and virtual philosophy* (Londres: Continuum, 2011) y Núñez García, *Una estética del espacio*, 98 y ss.

³³ Cfr. Gilles Deleuze, «Cours sur Kant», 14/3/78 o Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Clase I: «Liberación del tiempo. Los a priori del fenómeno y el juicio sintético a priori», 19-45.

³⁴ Cfr. Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*, KU. (Madrid: Austral, 1981). § 25: «De lo sublime matemático».

grados. Las multiplicidades de la unidad de intensidad son muchas unidades momentáneas. Las multiplicidades de la unidad de una extensión son en cada caso unidades particulares de una multiplicidad. Sin embargo ambas, intensidad y extensión se pueden coordinar, en cuanto cantidades, con números. Pero con ello los grados de las intensidades no se convierten en un mero agregado de partes³⁵.

Lo expuesto por Heidegger es sumamente importante, pues se lee que las magnitudes intensivas, al no ser descomponibles en partes, son una unidad ya múltiple, pues contrae en ella todos los grados de potencia desde el grado = 0 hasta el grado en que se halla esa magnitud³⁶. Son «muchas unidades momentáneas» y no el recorrido de una unidad tras otra y su consiguiente unificación en un todo. La unidad y la multiplicidad se relacionan de otro modo no diacrónico sino inmediato, y no son separables una de otra.

Ello conlleva muchas características importantes: a saber, que estas magnitudes ocupan el espacio y el tiempo sin contar ni parcelar pues su numeración no reparte, sino que contrae³⁷; que estas magnitudes, entonces, se multiplican sin dividirse y se dividen sin multiplicarse, pues no habiendo extensión en ellas, cada cambio supone un cambio de naturaleza, se pasa a otro grado, otra cualidad que nunca es la suma de sus partes; por lo tanto, también vemos que no pueden dividirse sin cambiar de naturaleza como Deleuze mienta siempre respecto de lo virtual, y que operan por variación y modulación que heterogeneiza, y no por repartición homogénea, dando lugar al espacio y al tiempo como quanta continua³⁸.

Todo ello también nos acompaña a una consecuencia esencial, como notamos claramente en Kant, y es que esta magnitud da lugar a que se piensen y perciban espacio y tiempo en sí mismos, sin referencia en el límite a nada empírico. Así pues, van más allá —o más acá, puesto que son anticipaciones constitutivas— de cualquier percepción empírica. Pues si pensamos que no hay extensión posible, no tendríamos referente para poder pensar el espacio y el tiempo, sin embargo, como las magnitudes intensivas ya envuelven y suponen todas las unidades simultáneamente en distintos grados de contracción, siempre podemos pensar que incluso el grado = 0 ya es una contracción³⁹. Se trata, pues, de una intuición que, sin hacernos acceder al modo empírico

³⁵ Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (Buenos Aires: Ed. Sur, 1964), 205.

³⁶ Cfr. Kant. *Crítica de la Razón pura*, B. 208-B.210.

³⁷ Cfr. Gilles Deleuze, «Occuper sans compter: Boulez, Proust et le temps», en *Deux régimes de fous*, 272-279.

³⁸ Cfr. Kant. *Crítica de la Razón pura*, B. 211.

³⁹ «Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias». Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, 189; Trad. cast., 158. «[...] pues “se necesita un aflujo hasta para significar la falta de intensidad”» *Ibid.*, 44; Trad. cast., 38; y Deleuze, «Cours sur Kant», 14/3/78; *Kant y el tiempo*, clase I.

convencional a este espacio y tiempo vacíos, sin embargo, supone esta condición para poder percibir o incluso pensar⁴⁰.

De este modo, sólo tras la liberación del espacio y del tiempo de su mixto habitual y de la distinción que así se da entre magnitudes extensivas e intensivas, se abre en Deleuze un campo de problemas muy importante para el pensamiento y la creatividad, pues sitúa un modo de intuición real, primordial al de lo dado empíricamente, a pesar de que necesita a la empiría para ser dado (a priori). Un modo de intuición que, por un lado, posibilita la percepción y, por otro, posee la capacidad de deshacer toda intuición empírica hasta poder acceder al espacio y tiempo puros como segundo cruce, esta vez trascendental, de los mismos, pues se sitúa en sus límites propios. Así dice Deleuze ya en *Diferencia y repetición* sobre estos dos cruces diferenciales entre espacio y tiempo:

Que la extensión surja de las profundidades sólo es posible si la profundidad es definible independientemente de la extensión. La extensión cuya génesis buscamos establecer es la magnitud extensiva, el extensum o el término de referencia de todas las extensión. Por el contrario, la profundidad original es el espacio todo entero, pero el espacio como cantidad intensiva: el puro spatium. Sabemos que la sensación y la percepción tienen un aspecto ontológico: precisamente en las síntesis que le son propias, frente a lo que puede ser sentido o a lo que puede ser percibido. [...] La intensidad es, a la vez, lo insensible y lo que sólo puede ser sentido. ¿Cómo sería ella sentida por ella misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en la que ella se reparte? Pero ¿cómo podría ser otra cosa que «sentida» ya que ella es la que da a sentir; y define el límite propio de la sensibilidad? [...] Paliard la llama condicionante y condicionada a la vez⁴¹.

Esta misma afirmación, a saber, que hay un aspecto que posibilita toda sensación y que, a su vez, ella no puede ser sentida como tal, empíricamente, también la hace Heidegger de un modo muy clarificante que nos lleva a pensar el «*aliquid*», la cualquieridad, del que nos habla Deleuze sobre todo en *Lógica del sentido*⁴²:

⁴⁰ En efecto, tanto Leibniz, como Kant, como Gueroult en este artículo, como Deleuze posteriormente, introducen las magnitudes intensivas en otro régimen. Un régimen de percepción pura y no de abstracción. Se las asocia con el Spatium como relaciones y orden necesario, es decir, con la condición misma de la experiencia. Vid. Gueroult, «L'espace, le point et le vide chez Leibniz»; Gustavo Sarmiento, *La aportación de la división en Kant* (Caracas: Equinoccio, 2004), 128; así como los cursos de Deleuze sobre Leibniz, en concreto: «Cours Vincennes-St Denis – 12/05/1987», Webdeleuze, <https://www.webdeleuze.com/textes/148> [consultado el 01/06/2026]. También en Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (Buenos Aires: Cactus, 2006).

⁴¹ Deleuze, *Différence et répétition*, 296-298. Trad. cast., 344-346.

⁴² Para localizar el término latino «*aliquid*» (cualquieridad) en la obra del filósofo francés Vid. Deleuze, *Logique du sens*, 16; Trad. cast., 30; o también en las siguientes páginas de la misma obra: 31; Trad. cast., 42; *Logique du sens* 34; Trad. cast., 44; *Logique du sens* 39; Trad. cast., 48; *Logique du sens* 45; Trad. cast., 53; *Logique du sens* 64; Trad. cast., 65; *Logique du sens* 211; Trad. cast., 187; *Logique du sens* 257; Trad. cast., 224.

Sin embargo nunca todavía ha sentido un hombre un «algo» y un «quid». Y en realidad, ¿a través de qué órgano sensible podría ocurrir esto? Un algo no se puede ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni palpar. No hay ningún órgano sensible para el «quid» y para el «esto» y el «aquello». El carácter-quid de lo sensible deber estar (re)presentado de antemano en el ámbito, y como ámbito de lo receptible. Sin realidad no hay nada real, sin lo real no hay nada sensible. Puesto que en el ámbito de la recepción y la percepción es donde menos se podría esperar tal antelación, Kant para caracterizar este hecho extraño, da al principio de la percepción el nombre de Anticipación⁴³.

Salvo que, para Deleuze, a diferencia de Kant, esta anticipación nunca podría ser de una subjetividad, siquiera trascendental, sino más bien, de una producción espacio-temporal creativa. La experiencia del ser en su ser mismo, en su misma producción.

De este modo notamos las huellas también en el pensamiento kantiano de que el espacio y el tiempo no son meros receptores, sino que poseen una producción mayor de lo que podríamos apreciar en un primer acercamiento, asociados a la Idea como Idea-problema. Así también nos muestra F. J. Martínez un signo que dará lugar a todo el sistema deleuziano y que conduce a establecer dos cruces necesarios entre el espacio y el tiempo, a saber, uno intensivo-extensivo y el otro puramente intensivo, conduciéndonos este último a otro plano inmanente del sistema:

Hay una implicación secundaria de la intensidad, según la cual la intensidad está envuelta, implicada, en cualidades y extensiones que la explican, la despliegan; pero hay también una implicación primera, según la cual la intensidad está implicada en ella misma. La primera «implicación se relaciona con el ejercicio empírico de la sensibilidad, y la segunda con su ejercicio transcendental»⁴⁴.

Así pues, constatamos el necesario cruzarse de espacio y tiempo, de los dos modos del espacio y los dos del tiempo, no sólo en la experiencia empírica que nos da la extensión como una abstracción de toda cualidad en ella, sino también, y de un modo constitutivo, en el punto donde cada una toca su límite propio; en el límite ontológico de su diferencia transcendental. Este límite, como ya notamos en el texto, es lo que dará pie a todo el sistema deleuziano, pues es en las condiciones extremas donde surge una unión productiva entre estos dos cruces, de un modo similar a como aparece en la *Crítica del juicio* de Kant entre la imaginación y la razón en lo sublime y la imaginación y el entendimiento en lo bello⁴⁵.

⁴³ Heidegger, *La pregunta por la cosa*, 209.

⁴⁴ Francisco José Martínez, *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze* (Madrid: Editorial Orígenes, 1986), 257.

⁴⁵ Vid. Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés* (París: PUF, 1963), 71; Trad. cast. de *La filosofía crítica de Kant* (Madrid: Cátedra, 1997), 88. Ver los dos últimos capítulos de este libro: «Relación de las facultades en la Crítica del Juicio» y «Los fines de la Razón»; así como Gilles Deleuze, «L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant», en *L'Île déserte et autres textes* (París: Minuit, 2002).

Así pues: el *extensum* o la *extensio*⁴⁶ no puede más que inducirnos a mixtos en su primera síntesis: la que venimos llamando aquí historia; y el *spatium*, sin embargo, se adivina en una segunda síntesis intensiva que conduce hasta su límite al espacio y al tiempo, hacia una profundidad constitutiva que no puede ser percibida, pero no puede ser otra cosa que percibida, pues es la condición de posibilidad de la misma experiencia.

El único problema que localiza Deleuze respecto de este planteamiento de Kant es el hecho de que este refrene al espacio y al tiempo dejándolos sólo como «anticipaciones» y descuide la producción en y de la intuición de la cual hemos hablado ya, lo cual transformaría las condiciones de la experiencia posible (de objetos) en condiciones de la experiencia real como producción y experimentación. Dice Deleuze respecto de ello en *Diferencia y repetición*:

El error de Kant, en el mismo momento en que niega al espacio, como al tiempo una extensión lógica, consiste en conservarle una extensión geométrica y reservar la cantidad intensiva para una materia que llena una extensión en tal o tal grado. [...] El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio transcendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino la fuente de una génesis cuádruple [...]. Si bien es verdad que el espacio es irreducible al concepto, tampoco puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de las conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). Y si es verdad que las condiciones de la experiencia posible se relacionan con la extensión, no hay menos unas condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal⁴⁷.

El espacio y el tiempo entonces no pueden quedar reducidos en Deleuze a meras condiciones de la sensación, sino que resuenan en todo el sistema a la vez como borde o afuera y como adentro del sistema mismo. Y ello pues están enlazados en su límite intensivo, tanto con las intuiciones empíricas, como con las Ideas —siempre que pensemos las ideas de un modo deleuziano como constelaciones de problemas, nebulosas que hacen posible la creación de conceptos y perceptos, así como afectos y generan nuevas condiciones de vida—. Es decir, constituyen los dos polos que ya habíamos visto que eran las condiciones en Deleuze: las empíricas del hábito cercenadas por los umbrales del interés y la supervivencia por un lado, y los diagramas-gérmenes como nebulosas problemáticas y virtuales, primer sesgo sobre el caos, por otro.

⁴⁶ Gueroult, en su texto sobre el espacio en Leibniz expone las diferencias entre cuatro grados de abstracción del mismo, estos son: *Extensum* como ente concreto o *corpus physicum*, extensión propia que ocupa un espacio. *Qualitas extensa*: cualidad abstracta de los cuerpos extensos. *Extensio* como extensión geométrica, *corpus mathematicum* al cual Descartes reduce las dos anteriores y *Spatium* o idea innata que expresa orden y relación. Cfr. Gueroult, «L'espace, le point et le vide chez Leibniz» y Núñez, *Una estética del espacio*, 98 y ss.

⁴⁷ Deleuze, *Différence et répétition*, 298-299. Trad. cast., 346-347.

4. HACIA UN EMPIRISMO TRASCENDENTAL

Si continuamos con este cruzamiento necesario entre espacio y tiempo podemos notar entonces, acompañados de Kant, que se dan dos maneras de poder hacerse cargo de lo que hay: una vía extensiva y otra vía intensiva; una empírica y otra trascendental; una según el mixto mal analizado entre espacio y tiempo y la otra según el cruce virtual entre las condiciones de la experiencia como notábamos en *El bergsonismo*.

La primera de ellas es también denominada por Deleuze «calco» (calque)⁴⁸, pues calcamos sobre lo trascendental el modo meramente empírico de la experiencia y no todo sino parte, sólo la geométrica, la extensa, la que Kant ya introduce como idealismo empírico a diferencia de su idealismo trascendental y del empirismo trascendental deleuziano⁴⁹. Este calco, además de ser abstracto y perteneciente a la imaginación, como ya hemos notado con la exposición de M. Gueroult, intenta representar lo que hay, es decir, parte de que hubiera un algo que representar dado de antemano y el análisis fuera meramente realizar un inventario. Su problema es que sólo puede fijarse en los puntos presentes y constantes que pueden ser calcados y supone que la realidad es un plano ya fijo y dado de antemano, encima del cual pudiéramos nosotros extender nuestro papel de calco⁵⁰.

Su finalidad es la descripción de un estado de hecho, la compensación de las relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente déjà là, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje. Consiste, pues, en calcar algo que se da por hecho, a partir de una estructura que sobrecodifica o de un eje que soporta⁵¹.

De esta manera, no sólo cualificamos el espacio y lo cuantificamos de un modo homogéneo; no sólo lo pensamos como «partes extra partes», donde hay unas partes que merecen ser más enfocadas que otras por ser más bellas o más buenas, por ser más armoniosas con la totalidad; también cualificamos y medimos con ello muchas más dimensiones. En efecto, este modo de espacialidad y sus cruces con la temporalidad extensa, presuponen, a su vez, una noción particular de tiempo: la cronológica, o primera síntesis del tiempo que es el hábito. Esta temporalidad se forma a partir de presentes fijos de los que no sabemos cómo se podría pasar de uno a otro. Esto es, los fotogramas de una cinta

⁴⁸ Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 20 y ss. Trad. cast. 17 y ss.

⁴⁹ Cfr. Kant, *Crítica a la Razón pura*, «Paralogismos de la Razón Pura» A 369, A 370.

⁵⁰ El problema de los mapas y los calcos es, sin duda, crucial para nuestro pensamiento contemporáneo. Para comenzar a indagar en esta apasionante vía abierta por la importancia creciente del espacio, ver, entre otros, Michel Serres, *Atlas* (Madrid: Cátedra, 1995); Uriel Fogué, «MTN 50-796 (Mapas y diagramas. Superficies de inscripción en dimensiones incommensurables)», en *Politeísmo y encuentro con el Islam*, ed. Gianni Vattimo et al. (Madrid: Dykinson, 2008), 247-280; o Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro* (Barcelona: Editorial Kairós, 1993).

⁵¹ Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, 20. Trad. cast., 17.

filmica parecen necesitar una máquina —otro elemento, un «entre»— que los ponga en movimiento vertiginoso y los haga transitar de uno a otro. Pues si siempre son presentes ¿cómo podrían pasar?

En efecto, da igual recomponer el movimiento con poses eternas o con cortes inmóviles: en ambos casos se yerra el movimiento, porque se concibe un Todo, se supone que «todo está dado», mientras que el movimiento no se realiza más que si el todo no está dado ni puede darse⁵².

Pero no sólo el tiempo está afectado de esta extensión de plano fijo, la causalidad también lo está. Se trata de una causalidad por choques entre estados de cosas, entre «hechos» que usurpan el lugar de los otros «hechos» y son causados por los «hechos» que le precedían. Una causalidad de enfoque que no puede salir de los «hechos», como no puede salir de los presentes. Así, cuando se intenta establecer un devenir y un sentido no se puede más que establecer un Presente mayor o un super-hecho. Pero nunca se parece lograr alcanzar un «derecho», pues no pueden cambiar de mirada, de régimen.

De este modo, comprendemos la crítica que Deleuze siempre formula contra Kant. Según el filósofo francés, Kant construye un plano trascendental, intencionalmente no trascendente, al modo como pretende Deleuze mismo: un plano que no es una cosa entre las cosas pero que no sería sin ellas y ello gracias, en parte, a las magnitudes intensivas. Pero Kant deja estas magnitudes sólo en el terreno de la percepción y la sensación e introduce un sistema cerrado de analogía. Por ello, la estética trascendental de la *Crítica de la Razón pura* y la estética productiva de la *Crítica del Juicio* se encuentran escindidas. El problema que posee este plano-sistema kantiano según Deleuze es, precisamente, que aun aclamando al «derecho» con todas sus fuerzas y aun señalando una producción de las facultades en la *Crítica del Juicio*, no llega a él, pues la orientación y la estructura misma de su pensamiento sigue presa de los objetos y los sujetos. Esos presupuestos conducen al pensamiento kantiano a «calcar» este campo trascendental del empírico. Por ello se obtienen no «derechos», sino «hechos» legitimados por su repetición ya que la investigación trascendental se frena en algo todavía imaginario y abstracto:

Tomemos el ejemplo de Kant: entre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es análogo a un gran explorador; no de otro mundo, sino de montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos ¿qué hace él? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culmina en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo pienso [Je pense] con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es

⁵² Gilles Deleuze, *Cinema-1: L'Image-mouvement* (París: Minuit, 1983), 17; Trad. cast. de *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* (Barcelona: Paidós, 1994), 21.

directamente inducida de una aprehensión empírica, etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco, con todo su «psicologismo», continúa subsistiendo⁵³.

En efecto, podemos establecer todo un sistema filosófico, o muchos de aquellos de la «Historia de la Filosofía hegemónica» a través de esta totalización y extensión que totaliza y se extiende hasta en pensamientos tan lúcidos y elaborados como el kantiano. Finalmente, no poder acceder a la otra cara de lo real, no poder notar el lado no extenso de lo real, al que Deleuze denomina con los estoicos en *Lógica del sentido*: «los incorpóreos» o «los acontecimientos»; o aquello que permite pasar a los presentes; o el «derecho» de un «hecho»; o las intensidades y las cantidades intensivas en su relación a un *spatium*, hace que continuemos pensando univocidades o analogías, sistemas del ser o del devenir, de un modo siempre extenso. Y ello produce, como ya sabemos, que se deba introducir una trascendencia o una copia de los «hechos» en otro plano jerárquicamente más importante: «Super-hechos» o hechos legitimados a partir de costumbres; o que se instauren Totalidades primeras divididas en subconjuntos cada vez más pequeños e insignificantes como en el neoplatonismo (el Uno-ser); o bien, Totalidades que reúnen y salvan la contingencia de las partes o de los presentes no plenos como en el hegelianismo; o Sustancias-Esencias dadas de antemano como en el Tomismo y su lectura de Aristóteles que sirven para juzgar lo desviado; o Ideas platónicas las cuales, con su modélico contorno formal, generan copias empíricas y, por ello, con menos dignidad ontológica, etc.

CONCLUSIONES

Por todo ello, debemos concluir que, del mismo modo que decimos que el sistema no puede caer únicamente del modo explicativo de la causalidad histórica que todo lo ve en presente —sitúe donde se sitúe ese Gran Presente: al principio como los neoplatónicos, o recorriendo un círculo como los hegelianos— pues estaríamos ya en aquello que se pretende discutir, también hacemos notar que el sistema por el que apuesta Deleuze es un sistema que tiene que ver también con un *spatium* intenso y no tanto con un espacio extenso hegemónico. Ello nos hace replantear, como lo hace Deleuze mismo, a partir de un nuevo cruce entre espacios y tiempos —esta vez trascendental— la cuestión misma de la experiencia y sus condiciones. De este modo, la experiencia no quedaría reducida a una mínima parte esencial dentro de una epistemología o conocimiento de objetos, sino que más bien se encuentra dos veces, según dos regímenes: una como empiría y otra como condición ontológica misma. Estos regímenes, a su vez, no pueden ser escindidos como

⁵³ Deleuze, *Différence et répétition*, 176-177; Trad. cast., 209-210.

ocurre en el idealismo trascendental kantiano entre una estética trascendental de experiencia posible, general-extensa o conocimiento de objetos y una la teoría del arte como reflexión de la experiencia real pues no hay claramente una interioridad y una exterioridad absolutas. Para Deleuze, siguiendo más el modo de proceder leibniziano o spinozista, se caminaría, de manera univocista y no analogista, de uno a otro de los dos polos de la experiencia: en una dirección, llamada *ratio cognoscendi* en Leibniz, el camino se recorrería de lo concreto de la percepción a la posibilidad indefinida del concepto discursivo que la hace posible, de lo particular a lo general, del *extensum* a la *extensio*; y en otra dirección, *ratio essendi*, la marcha sería del conocimiento intelectual de las relaciones (*spatium*) a la percepción actual de los extensos⁵⁴ o, más concretamente y en el pensamiento deleuziano, a su construcción, así como a la construcción también de afectos y de conceptos. Pero, que esto se dé es porque ya se está en otro modo del pensar, en otro plan(o) de inmanencia o en otra orientación del pensamiento. Una univocista no extensa, un empirismo trascendental.

Hablamos de empirismo trascendental por oposición a todo lo que constituye el mundo del sujeto y del objeto. Hay algo de salvaje en el empirismo trascendental. No se trata del elemento de la sensación (empirismo simple) pues la sensación no es más que un corte en la corriente de consciencia absoluta. Es, más bien, cómo de cercanas son dos sensaciones, el pasaje de una a la otra como devenir, como aumento o disminución de potencia (cantidad virtual). [...] Es por ello que el campo trascendental no se puede definir por su consciencia coextensiva sino como sustraído a toda revelación⁵⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós, 1993.
- Delanda, Manuel. *Intensive science and virtual philosophy*. Londres: Continuum, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. París: Minuit, 1983.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. París: Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París: Minuit, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. París: PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la Sensation*. París: Éd. La Différence, 1984.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, Gilles. *L'Île déserte et autres textes*. París: Minuit, 2002.

⁵⁴ Cfr. Gueroult, «L'espace, le point et le vide chez Leibniz», *passim*.

⁵⁵ Deleuze, «Occuper sans compter», en *Deux régimes de fous*, 359-360.

- Deleuze, Gilles. *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*. París: PUF, 1963.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. París: PUF, 2004.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. París: Minuit, 1988.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. París: Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Proust et les signes*. París: PUF, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. París: Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fogué, Uriel. «MTN 50-796 (Mapas y diagramas. Superficies de inscripción en dimensiones inconmensurables)». En *Politeísmo y encuentro con el Islam*, editado por Gianni Vattimo et al., 247-280. Madrid: Dykinson, 2008.
- Gelas, Bruno y Hervé Micolet. *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.
- Gueroult, Martial. «L'Espace, le point et le vide chez Leibniz». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 136, n.º 10/12 (1946), 429-452.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1964.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Madrid: Austral, 1981.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998.
- Lebrun, Gérard. «Lo trascendental y su imagen». En Gilles Deleuze, una vida filosófica. Encuentros internacionales Gilles Deleuze Rio de Janeiro – Sao Paulo del 10 al 14 de junio de 1996, editado por Eric Alliez, 84-99. Medellín: Revista Euphorion, 2002.
- Llavadot, Laura. «La estética más allá del arte: A propósito de Gilles Deleuze». *Aurora* 29, n.º 46 (2017), 179-198.
- Martínez, Francisco José. *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*. Madrid: Editorial Orígenes, 1986.
- Núñez, Amanda. *Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid: Arena libros, 2019.
- Pardo, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-textos, 1992.
- Sáez, Luis. «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger». En *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, editado por Luis Sáez, Javier de la Higuera y José Francisco Zúñiga, 424-431. Madrid: Biblioteca nueva, 2007.
- Santayana, Guillermo. «El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia». En *Deleuze y las fuentes de su filosofía IV*. Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2017.
- Sarmiento, Gustavo. *La aporía de la división en Kant*. Caracas: Equinoccio, 2004.
- Serres, Michel. *Atlas*. Madrid: Cátedra, 1995.

Smith, Daniel W. «Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality». En *Deleuze: a Critical Reader*, editado por Paul Patton, 29-56. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Webdeleuze. «Cours sour Kant». Acceso el 01 de junio de 2026. <https://www.webdeleuze.com/cours/kant>

Webdeleuze. «Cours Vincennes-St Denis – 12/05/1987». Acceso el 01 de junio de 2026. <https://www.webdeleuze.com/textes/148>

Profesora Titular de Universidad
Facultad de Filosofía UNED
amanda@fsof.uned.es

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2024]