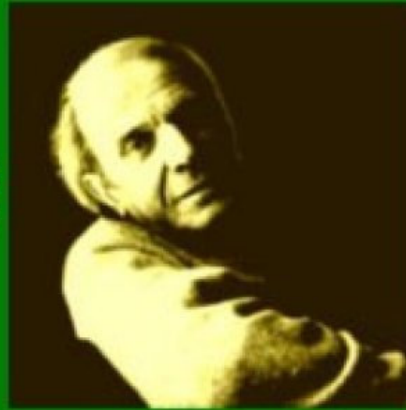


*Gilles
Deleuze*



CURSO SOBRE



LEIBNIZ

(Desgrabaciones)

CURSO SOBRE LEIBNIZ

GILLES DELEUZE

(Transcripción de grabaciones)

15/04/1980

Gerardo Ramírez de la R.

Vamos ahora a mantenernos algún tiempo en una serie sobre Leibniz. Mi objetivo es muy simple: para aquellos que no lo conocen del todo, tratar de exponerlo, de hacerlos amar a éste autor, y de darles una especie de ganas de leerlo.

Hay, para comenzar Leibniz, un instrumento de trabajo incomparable. Es la labor de una vida, una labor muy modesta, pero muy profunda. Es una dama, la señora Prenant, que hace ya largo tiempo, realizó fragmentos escogidos de Leibniz. Se tiene la costumbre de considerar los fragmentos escogidos muy dudosos, en éste caso encontramos que se trata de una obra maestra. Es una obra maestra por una razón muy simple: Leibniz tiene procedimientos de escritura que son sin duda bastante corrientes en su época (inicios del siglo XVIII), pero que él lleva a un punto extraordinario. Ciertamente, como todos los filósofos, él hace libros voluminosos; pero, casi al límite, podríamos decir que estos voluminosos libros no son lo esencial de su obra, pues lo esencial de su obra, está en la correspondencia, y en sus cortos informes. Los grandes textos de Leibniz, son a menudo textos de cuatro o cinco páginas, diez páginas, o bien cartas. Escribe casi en todas las lenguas, y de una cierta manera es el primer gran filósofo alemán. La influencia de Leibniz será inmediata sobre los filósofos románticos alemanes del siglo XIX, e incluso, particularmente proseguirá en Nietzsche.

Leibniz es uno de los filósofos que hace comprender de mejor manera una posible respuesta a ésta pregunta: ¿qué es la filosofía?. ¿Qué es lo que hace un filósofo?. ¿De qué se ocupa?.

Si pensamos que las definiciones que buscan lo verdadero, o buscan la sabiduría no son adecuadas, ¿habrá pues una actividad filosófica? Quisiera decir muy rápidamente, cómo reconozco un filósofo en su actividad. No podemos confrontar las actividades más que en función de lo que ellas crean y de su modo de creación. Basta preguntar, ¿qué es lo que crea un carpintero?. ¿Qué es lo que crea un músico?. ¿Qué crea un filósofo?. Un filósofo, es para mí, alguien que crea conceptos. Esto involucra muchas cosas: que el concepto sea algo por crear, que el concepto sea el término de una creación.

Yo no veo ninguna posibilidad de definir la ciencia si uno no indica algo que es creado por y en la ciencia. Ahora bien, se encuentra que lo que es creado por y en la ciencia, yo no sé bien lo que es, pero no son conceptos propiamente hablando. El concepto de creación ha sido mucho más vinculado al arte que a la ciencia o a la filosofía. ¿Qué es lo que crea un pintor?. Crea líneas y colores. Ello implica que las líneas y los colores no están dados, son el término de una creación. Lo que está dado, al límite, podremos siempre llamarlo un flujo. Son los flujos los que están dados, y la creación consiste en desglosar, recortar, organizar, conectar los flujos, de tal manera que se diseñe o se realice una creación alrededor de algunas singularidades extraídas de los flujos.

Un concepto, no es del todo algo que está dado. Aun más, un concepto no es lo mismo que el pensamiento: se puede muy bien pensar sin conceptos, e incluso, todos aquellos que no hacen filosofía, yo creo que ellos piensan, que ellos piensan plenamente, pero que no piensan por conceptos, si aceptamos la idea que el concepto sea el término de una actividad o de una creación original.

Yo diría que el concepto es un sistema de singularidades extraídas de un flujo de pensamiento. Un filósofo es alguien que fabrica conceptos. ¿Es entonces un intelectual?. En mi opinión no lo es. Pues un concepto en tanto sistema de singularidades extraído de un flujo de pensamiento ... imaginen el flujo de pensamiento universal como una especie de monólogo interior, el monólogo interior de todos aquellos que piensan. La filosofía surge con el acto que consiste en crear conceptos. Para mí hay tanta creación en la fabricación de un concepto como en la creación de un gran pintor o de un gran músico. Podemos también concebir un flujo acústico continuo (quizá no sea más que una idea, pero poco importa si esta idea está fundada) que atraviesa el mundo y que comprende el silencio como tal. Un músico, ¿es alguien que extrae de éste flujo algo: las notas?. ¿Los agregados de las notas?. ¿No?. ¿Qué se llamará el nuevo sonido de un músico?. Ustedes sienten que no se trata simplemente del sistema de las notas. Es la misma cosa para la filosofía, simplemente que no se trata de crear sonidos sino conceptos.

No es cuestión de definir la filosofía como una búsqueda cualquiera de la verdad; y por una razón muy simple: la verdad siempre está subordinada al sistema de conceptos del que dispone. ¿Cuál es la importancia de los filósofos para los no-filósofos?. Sucede que los no-filósofos simulan no saberlo, o hacer como si se

desinteresaran por ello, y quieranlo o no ellos piensan a través de conceptos que tienen nombres propios.

Yo reconozco el nombre de Kant no por su vida, sino por un cierto tipo de conceptos que están firmados: Kant. Desde ese momento, ser discípulo de un filósofo, puede ser muy bien concebido. Si ustedes están en la situación de decirse que tal filósofo ha firmado los conceptos de los que tenéis necesidad, en ese momento serán kantianos, leibnizianos o etcétera.

Dos grandes filósofos no están forzosamente de acuerdo el uno con el otro, en la medida en que cada uno crea un sistema de conceptos que le sirve de referencia. Entonces no se puede juzgar con el mismo rasero. También se puede no ser más que discípulo localmente, sobre tal o tal otro punto y la filosofía despegar. Ustedes pueden ser discípulos de un filósofo en la medida en la medida en que consideren que tienen una necesidad personal de este tipo de conceptos. Los conceptos son firmas espirituales. Pero no quiere decir que eso esté en la cabeza, puesto que los conceptos son también modos de vida -y no es por elección o por reflexión, el filósofo no reflexiona, más o mejor, que el pintor o el músico- pues las actividades se definen por una actitud creadora y no por una dimensión reflexiva.

Desde entonces, qué quiere decir : ¿tener necesidad de tal o tal otro concepto?. De alguna manera yo me digo que los conceptos son cosas completamente vivientes, son máquinas que verdaderamente tienen cuatro patas que se agitan. Es como con un color, como con un sonido. Los conceptos son completamente vivientes, tanto que están en una estrecha relación con lo que sin embargo parece como lo más lejano del concepto, a saber, el grito.

El filósofo no es alguien que canta, de alguna manera es alguien que grita. Cada vez que tenéis necesidad de gritar, yo pienso que no están nada lejos del llamado de la filosofía. ¿Quiere decir éster que el concepto sería una especie de grito o una especie de forma del grito?. ¡Es que se trata de la necesidad de un concepto, tener algo que gritar!. Habrá que encontrar el concepto de ese grito ... Podemos gritar mil cosas. Imaginen alguien que grite: "simplemente basta que todo tenga una razón". Es un grito muy simple. En mi definición: el concepto es la forma del grito, veremos inmediatamente toda una serie de filósofos que dirán "¡si, si!". Son los filósofos de la pasión, los filósofos del pathos, distinguiéndose de los filósofos del logos. Por ejemplo, Kierkegaard, funda toda su filosofía sobre gritos fundamentales.

Pero Leibniz es de la tradición mayor racionalista. Imaginemos a Leibniz, hay algo espantoso en él. Es el filósofo del orden, aún más, del orden y de la policía, en todos los sentidos de la palabra policía. Sobre todo en el primer sentido de la palabra policía, a saber, la organización ordenada de la ciudad. Solo piensa en términos de orden. En este sentido es extremadamente reaccionario, es el amigo del orden. Pero muy extrañamente en este gusto por el orden y para fundar este orden, se libra a la más demente creación de conceptos a la cual se haya podido asistir en filosofía. Conceptos desenfrenados, los conceptos más exuberantes, los más desordenados, los más complejos para justificar lo que es. Basta que cada cosa tenga una razón.

En efecto, hay dos clases de filósofos, si ustedes aceptan la definición de que la filosofía es la actividad que consiste en crear conceptos, pues existen como dos polos : aquellos que realizan un creación muy sobria de conceptos; estos crean conceptos para tal singularidad distinguible de las otras, y finalmente yo sueño una especie de cuantificación de los filósofos a los que se los cuantificaría según el número de conceptos que han firmado o inventado. Si yo me digo: ¡Descartes!, se trata del tipo de una creación de concepto muy sobria. La historia del cogito, históricamente podemos encontrar siempre toda una tradición, precursores, pero eso no impide que haya algo firmado Descartes en el concepto cogito, a saber (una proposición puede expresar un concepto), la proposición: "Pienso luego existo", es un verdadero y novedoso concepto. Es el descubrimiento de la subjetividad. De la subjetividad pensante. Y firma : Descartes.

Seguramente la podemos buscar también en San Agustín, incluso sin estar aun preparada, hay verdaderamente una historia del concepto, pero está firmada : Descartes.

¿No es Descartes quien rápidamente hizo la jugada?. Podemos asignarle cinco o seis conceptos. Es grandioso haber inventado seis conceptos, no obstante es una creación sobria.

Y luego, están los filósofos exasperados. Para ellos cada concepto cubre un conjunto de singularidades, y a continuación les hace falta siempre otras, siempre otros conceptos. Asistimos a una loca creación de conceptos. El ejemplo típico es Leibniz, siempre crea algo nuevo.

Todo esto es lo que yo quisiera explicar.

Es el primer filósofo en reflexionar sobre la potencia de la lengua alemana en lo referente al concepto, de qué manera el alemán es una lengua eminentemente conceptual, y no por azar ella puede ser también una gran lengua del grito. Actividades múltiples, él se ocupa de todo, muy buen matemático, gran físico, muy buen jurista, numerosas actividades políticas, siempre al servicio del orden. No se detiene, esto es muy sospechoso. Hay una visita Leibniz-Spinoza (él es el anti-Leibniz): Leibniz le hace leer manuscritos, uno se imagina a Spinoza exasperado preguntándose lo que quiere ese tipo. Más tarde, cuando Spinoza es atacado por Leibniz, éste dice que jamás ha ido a verlo, que lo hizo solo para observarlo ... Abominable. Leibniz es abominable. Fechas: 1646-1716. Es una vida larga, a caballo sobre la totalidad de las cosas.

Hay finalmente una especie de humor diabólico. Yo diría que su sistema es bastante piramidal.

El gran sistema de Leibniz tiene muchos niveles. Ninguno de estos niveles es falso, estos niveles simbolizan los unos con los otros y Leibniz es el primer gran filósofo en concebir la actividad y el pensamiento como una vasta simbolización.

Entonces todos estos niveles simbolizan, pero están todos mas o menos próximos de lo que se podría llamar provisionalmente el absoluto. Ahora bien, ello hace parte de su obra. Siguiendo la correspondencia de Leibniz o según el

público al cual se dirige, va él a presentar todo su sistema a tal nivel. Imaginen que su sistema sea hecho de niveles mas o menos contraídos o mas o menos distendidos, para explicar algo a alguien él lo va a instalar a tal nivel de su sistema. Supongamos que ese alguien en cuestión sea sospechoso para Leibniz de poseer una inteligencia mediocre : muy bien, él está encantado, lo instala al nivel más bajo de su sistema, si se dirige a alguien más inteligente, salta a otro nivel. Como estos niveles forman parte implícitamente de los mismos textos de Leibniz, esto produce un gran problema para el comentario. Es complicado ya que, en mi opinión, uno jamás puede apoyarse sobre un texto de Leibniz si en primer lugar no se ha sentido el nivel del sistema al cual este texto corresponde.

Por ejemplo, hay textos donde Leibniz explica lo que es, según él, la unión del alma y del cuerpo, bueno, es para tal o tal correspondencia; a tal otro correspondencia él explicará que no hay problema de la unión del alma y del cuerpo, pues el verdadero problema es el problema de la relación de las almas entre ellas. Las dos cosas no son del todo contradictorias, se trata de dos niveles del sistema. Aunque si uno no evalúa el nivel de un texto de Leibniz, entonces tendremos la impresión de que no cesa de contradecirse, y de hecho él no se contradice en absoluto.

Leibniz es un filósofo muy difícil. Yo quisiera dar títulos a cada parte de lo que voy a proponeros. Al mayor (1) yo quisiera llamarlo "un pensamiento divertido". ¿Por qué yo llamo eso "un pensamiento divertido"? Pues bueno, porque entre los textos de Leibniz hay uno corto que el mismo Leibniz llama "pensamiento divertido". Entonces estoy autorizado por el mismo autor. Leibniz soñaba demasiado, tiene todo un lado de ciencia-ficción absolutamente formidable, imaginaba todo el tiempo instituciones. En este pequeño texto "pensamiento divertido", él imaginaba una institución muy inquietante que sería la siguiente institución : haría una academia de juegos. En esa época, también con Pascal, con los otros matemáticos, con el mismo Leibniz, se arma la gran teoría de los juegos y de las probabilidades. Leibniz es uno de los mayores fundadores de la teoría de los juegos. Está apasionado por los problemas matemáticos de los juegos, él mismo debió ser por otra parte muy jugador. El imagina esta academia de los juegos que presenta como antes de ser a la vez -¿por qué a la vez?-, ya que según el punto de vista en el que uno se sitúa para ver ésta institución, o para participar en ella, será a la vez una sección de la academia de ciencias, un jardín botánico y zoológico, una exposición universal, un casino donde se apuesta, y una empresa de control policíaco. Esto no es malo. El lo llama "un pensamiento divertido".

Supongan que yo les cuento una historia. Esta historia consiste en tomar uno de los puntos centrales de la filosofía de Leibniz, y yo se los cuento como si fuera la descripción de otro mundo, y también allí yo numero las proposiciones principales que van a formar un pensamiento divertido.

a) El flujo de pensamiento, de todos los tiempos, entraña en él un famoso principio que tiene un carácter muy particular ya que es uno de los únicos principios del que se puede estar seguro, y al mismo tiempo uno no ve del todo lo que nos aporta. Esto es cierto pero vacío. Este célebre principio es el principio de identidad. El principio de identidad tiene un enunciado clásico : A es A. Esto está asegurado. Si yo digo el azul es azul o Dios es Dios, por eso no digo que Dios exista, en un sentido yo estoy en lo cierto. Solo que, ¿pienso yo algo

cuando digo A es A, o yo no pienso?. Tratemos de la misma manera de decir lo que acarrea este principio de identidad. Se presenta bajo la forma de una proposición recíproca. A es A quiere decir : sujeto A, verbo ser, atributo o predicado A, hay una reciprocidad del sujeto y del predicado. El azul es azul, el triángulo es triángulo, son proposiciones vacías y ciertas. ¿Qué es todo esto?. Una proposición idéntica es una proposición tal que el atributo o el predicado es el mismo que el sujeto y recíproco con el sujeto. Hay un segundo caso un poco más complejo, a saber, que el principio de identidad pueda determinar proposiciones que no son simplemente proposiciones recíprocas. Ya no hay simplemente reciprocidad del predicado con el sujeto y del sujeto con el predicado. Supongan que yo digo: "el triángulo tiene tres lados", no es la misma cosa que decir "el triángulo tiene tres ángulos". "El triángulo tiene tres ángulos" es una proposición idéntica en tanto que recíproca. "El triángulo tiene tres lados" es un poco diferente, no es recíproca. No hay identidad del sujeto y del predicado. En efecto, tres lados no es lo mismo que tres ángulos. Y sin embargo hay una necesidad lógica. Esta es una necesidad lógica, a saber, cuando ustedes no pueden concebir tres ángulos componiendo una misma figura sin que esta figura tenga tres lados. Ahí no hay reciprocidad sino inclusión. Tres lados son incluidos como triángulo. Inherencia o inclusión.

De la misma manera si yo digo que la materia es materia, materia y materia, se trata de una proposición idéntica bajo la forma de una proposición recíproca; el sujeto es idéntico al predicado. Si yo digo que la materia es extensa, se trata aun de una proposición idéntica ya que yo no puedo pensar el concepto sin ya introducir ahí lo extenso. Lo extenso está en la materia. No es tanto una proposición recíproca como, inversamente, podría quizá pensarla como una extensión sin nada que la llene, es decir sin materia. No se trata entonces de una proposición recíproca, sino de una proposición de inclusión; cuando yo digo "la materia es extensa", se trata de una proposición idéntica por inclusión.

Yo diría entonces que las proposiciones idénticas son de dos clases: proposiciones recíprocas en las que el sujeto y el predicado son únicos y los mismos; y las proposiciones de inherencia o de inclusión en las cuales el predicado está contenido en el concepto del sujeto.

Si yo digo "esta hoja tiene un envés y un reverso", bueno, pasamos, y yo suprimo mi ejemplo. A es A, se trata de una forma vacía. Si busco un enunciado más interesante para el principio de identidad, yo diría a la manera de Leibniz que el principio de identidad se enuncia así: toda proposición analítica es verdadera.

¿Qué quiere decir analítica?. Según los ejemplos que acabamos de ver, una proposición analítica es una proposición tal que el predicado o el atributo es idéntico al sujeto, ejemplo "el triángulo es triángulo", proposición recíproca; sea una proposición de inclusión "el triángulo tiene tres lados", el predicado está contenido en el sujeto, hasta el punto que cuando ustedes conciben el sujeto, el predicado ya estaba ahí. Les bastaría entonces un análisis para encontrar el predicado en el sujeto. Hasta ahora Leibniz como pensador original no ha surgido.

b). Leibniz surge. Surge bajo la forma de éste grito curiosísimo. Voy a darles un enunciado más complejo que hasta el momento. Todo lo que se dice no es

filosofía, es pre-filosofía, es el terreno sobre el cual va a erigirse una filosofía muy prodigiosa. Llega Leibniz y dice : muy bien. El principio de identidad nos da un modelo seguro. ¿Por qué un modelo seguro?. En su enunciado mismo, una proposición analítica es verdadera si ustedes atribuyen a un sujeto algo que forme una sola cosa con el sujeto como tal, o que se confunda o que ya esté contenido en el sujeto. Ustedes de esa manera no se arriesgan a engañarse. Por lo tanto toda proposición analítica es verdadera.

La genialidad pre-filosófica de Leibniz consiste en decir : ¡veamos la recíproca!. Ahí comienza algo absolutamente nuevo y no obstante muy simple, habría que pensarlo. Y qué es lo que quiere decir "habría que pensarlo", eso quiere decir que hay que tener necesidad de ello, bastaría que ello responda a algo urgente para él. ¿Qué es la recíproca del principio de identidad en su complejo enunciado "toda proposición analítica es verdadera"? La recíproca plantea muchos más problemas. Leibniz surge y dice : toda proposición verdadera es analítica.

Si es cierto que el principio de identidad nos da un modelo de la verdad, por qué tropezamos con la siguiente dificultad a saber : es verdad pero no nos hace pensar nada. Se va a forzar al principio de identidad para hacernos pensar algo; se lo va a invertir, se lo va a hacer volver. Ustedes me dirán que volver a A es A, hace que A sea A. Si y no. Hace que A sea A en la formulación formal que impide la inversión del principio. Pero en la formulación filosófica, que exactamente vuelve sin embargo a lo mismo, "toda proposición analítica es una proposición verdadera", si ustedes vuelven al principio : "toda proposición verdadera es analítica", ¿qué quiere decir eso?. Cada vez que ustedes formulen una proposición verdadera, es necesario también (y es ahí que hay grito) quieranlo o no, que ella sea analítica, es decir que ella sea reductible a una proposición de atribución o de predicación, y que no solamente sea reducible a un juicio de predicación o de atribución (el cielo es azul), sino que ella sea analítica, es decir que el predicado sea o bien recíproco con el sujeto o bien contenido en el concepto del sujeto. ¿Eso es evidente?. Leibniz se lanza con un truco divertido, y no es por gusto que lo dice, tiene necesidad de ello. Pero se empeña en éste truco imposible, produciendo en efecto conceptos completamente dementes para desembocar en esta tarea que está camino a realizar. Si toda proposición analítica es verdadera, es necesario también que toda proposición verdadera sea analítica. No es del todo evidente que todo juicio sea reducible a un juicio de atribución. No va a serle fácil demostrarlo. El se lanza pues a un análisis combinatorio, como él mismo lo dice : fantástico.

¿Por qué no es evidente?. "La caja de fósforos está sobre la mesa", yo diría, ¿es un juicio de qué?. "Sobre la mesa" es una determinación espacial. Podría decir que la caja de fósforos está "aquí". Aquí ¿és qué?. Yo diría que es un juicio de localización. De nuevo repito cosas muy simples, pero siempre han sido problemas fundamentales de la lógica. Es precisamente para sugerir que aparentemente todos los juicios no tienen como forma la predicación o la atribución. Cuando yo digo "el cielo es azul", tengo un sujeto, cielo, y un atributo, azul. Cuando yo digo "el cielo está arriba", o "yo estoy aquí", ¿será que "aquí" -localización en el espacio- es asimilable a un predicado?. ¿Será que formalmente yo puedo restablecer el juicio "yo estoy aquí" como un juicio del tipo "yo soy rubio"?. No es seguro que la localización en el espacio sea una cualidad. Y " $2 + 2 = 4$ " es un juicio que ordinariamente llamamos un juicio de relación. O si yo digo, "Pedro es más pequeño que Pablo", se trata de una

relación entre dos términos, Pedro y Pablo. Sin duda yo oriento esta relación sobre Pedro : si yo digo "Pedro es más pequeño que Pablo", yo puedo decir "Pablo es más grande que Pedro". ¿Dónde está el sujeto, dónde está el predicado?. He aquí exactamente el problema que ha debatido la filosofía desde su comienzo; desde que existe la lógica, uno se pregunta en qué medida el juicio de atribución podría ser considerado como la forma universal de todo juicio posible, o bien un caso de juicio entre otros. ¿Será que yo puedo tratar "más pequeño que Pablo" como un atributo de Pedro?. Seguramente no. Ahí no hay nada evidente. Quizá haya que distinguir dos tipos de juicios muy diferentes los unos de los otros, a saber : juicio de relación, juicio de localización espacio-temporal, juicio de atribución, y todavía algunos otros : juicio de existencia. Si yo digo "Dios existe", ¿será que yo puedo traducirlo formalmente bajo la forma de "Dios es existente", siendo existente un atributo?. ¿Será que yo puedo decir que "Dios existe" es un juicio de la misma forma que "Dios es todopoderoso"?. Sin duda que no, pues yo no puedo decir "Dios es todopoderoso" más que añadiéndole "si, si él existe". ¿Será que Dios existe?. ¿Será la existencia un atributo?. Seguro que no.

Ven ustedes entonces que lanzando la idea de que toda proposición verdadera debe ser de una u otra manera una proposición analítica, es decir idéntica, Leibniz se propone una tarea muy difícil; se empeña en mostrar de qué manera todas las proposiciones pueden ser conducidas al juicio de atribución, a saber, las proposiciones que enuncian relaciones, las proposiciones que enuncian existencias, las proposiciones que enuncian localizaciones, y que al límite, existir, estar en relación con, pueden ser traducidas como el equivalente atributo del sujeto.

Debe surgir en vuestro cerebro la idea de una tarea infinita.

Supongamos que Leibniz llega ahí : ¿cuál mundo saldrá?. ¿Cuál mundo bien curioso?. ¿Qué es éste mundo del que yo puedo decir "toda proposición verdadera es analítica"?. Ustedes recordarán que ANALÍTICA es una proposición en la que el predicado es idéntico al sujeto o bien está incluido en el sujeto. Ha de ser muy curioso un mundo así.

¿Qué es la recíproca del principio de identidad?. El principio de identidad es pues toda proposición verdadera es analítica; no lo inverso, toda proposición analítica es verdadera. Leibniz dice que hace falta otro principio, se trata de la recíproca : toda proposición verdadera es necesariamente analítica. Le dará un nombre muy bello : principio de razón suficiente. ¿Por qué razón suficiente?. ¿Por qué él piensa estar de lleno en su grito?. HACE FALTA QUE TODO TENGA UNA RAZÓN. El principio de razón suficiente puede enunciarse así : sea lo que sea que le suceda a un sujeto, ya sean determinaciones de espacio y de tiempo, de relación, acontecimiento, sea lo que fuere que suceda a un sujeto es necesario que lo que sucede, es decir lo que se dice de él con certeza, es necesario que todo lo que se dice de un sujeto esté contenido en la noción de sujeto.

Es necesario que todo lo que suceda a un sujeto esté contenido en la noción de sujeto.

La noción de "noción" va a ser esencial. Es necesario que "azul" esté contenido en la noción de cielo. ¿Por qué es éste el principio de razón suficiente?. Por que

si él lo es, cada cosa tiene una razón, siendo la razón precisamente la noción misma en tanto ella contiene todo lo que le sucede al sujeto correspondiente. Desde entonces todo tiene una razón.

Razón = la noción del sujeto en tanto ésta noción contiene todo lo que se dice con certeza de éste sujeto. He aquí el principio de razón suficiente que es precisamente la recíproca del principio de identidad. Mucho más que buscar justificaciones abstractas yo me pregunto ¿qué curioso mundo va a nacer de todo eso?. Un mundo con colores muy extraños si retomo mi metáfora con la pintura. Un cuadro firmado Leibniz. Toda proposición verdadera debe ser analítica, o aun más, todo lo que ustedes digan con certeza de un sujeto debe estar contenido en la noción del sujeto. Sientan que eso ya vuelve loco, él tiene toda la vida para trabajarlo.

¿Qué quiere decir la noción?. Está firmada Leibniz. Así como hay una concepción hegeliana del concepto, hay también una concepción leibniziana del concepto.

c). Entonces, una vez más mi problema es cuál mundo va a surgir y en esta pequeña c) yo quisiera comenzar a mostrar que, a partir de ahí, Leibniz va a crear conceptos verdaderamente alucinantes. Verdaderamente es un mundo alucinatorio. Si ustedes quieren pensar las relaciones de la filosofía con la locura por ejemplo, hay páginas muy débiles de Freud sobre la relación íntima de la metafísica con el delirio. Uno no puede captar la positividad de éstas relaciones más que por una teoría del concepto, y la dirección en la que yo quisiera ir, sería la relación del concepto con el grito. Yo quisiera hacerles sentir esta presencia de una especie de locura conceptual es este universo de Leibniz tal como vamos a verlo nacer. Es una violencia dulce, dejaros llevar por ella. No se trata de discutir. Comprendan la estupidez de las objeciones.

Voy a hacer un paréntesis para complicar todo esto. Ustedes saben que hay un filósofo posterior a Leibniz que ha dicho que la verdad es la de los juicios sintéticos. El se opone a Leibniz. ¡De acuerdo!. ¿Qué nos puede hacer eso?. Se trata de Kant. No se trata de decir que ellos no están de acuerdo uno con el otro. Cuando yo digo eso, acredito a Kant un nuevo concepto que es el juicio sintético. Fue necesario inventar este concepto, y fue Kant quien lo inventó. Decir que los filósofos se contradicen es una frase endeble, es como si ustedes dijeran que Velázquez no está de acuerdo con Giotto. No es ni siquiera verdadero, es un no-sentido.

Toda proposición verdadera debe ser analítica, es decir, de tal manera que ella atribuya algo a un sujeto y que el atributo deba estar contenido en la noción de sujeto. Tomemos un ejemplo. Yo no me pregunto si es verdad, yo me pregunto lo que eso quiere decir. Tomemos un ejemplo de proposición verdadera. Una proposición verdadera puede ser una proposición elemental concerniente a un acontecimiento que ha tenido lugar. Tomemos los ejemplos del mismo Leibniz : "CESAR HA FRANQUEADO EL RUBICÓN".

Esta es una proposición. Es verdadera o tenemos muy fuertes razones para suponer que es verdadera. Otra proposición : "ADÁN HA PECADO".

He aquí una proposición altamente verdadera. ¿Qué quieren ustedes decir de ella?. Vean ustedes que todas estas proposiciones escogidas por Leibniz como

ejemplos fundamentales, son proposiciones acontecimentales, él no se plantea una tarea fácil. Va a decirnos esto : ya que esta proposición es verdadera, también es necesario, lo queráis o no, es necesario que el predicado "franquear el Rubicón", si la proposición es verdadera, es pues necesario que este predicado esté contenido en la noción de Cesar. No en Cesar como tal, sino en la noción de Cesar.

La noción de sujeto contiene todo lo que le sucede a un sujeto, es decir todo lo que se dice del sujeto con toda certeza.

En "Adán ha pecado", pecar en tal momento pertenece a la noción de Adán. Franquear el Rubicón pertenece a la noción de Cesar. Yo diría que ahí Leibniz lanza uno de sus primeros grandes conceptos, el concepto de inherencia. Todo lo que se dice con verdad de algo es inherente a la noción de éste algo.

Este es el primer aspecto o el despliegue de la razón suficiente.

d). Cuando decimos esto ya no podemos detenernos. Cuando hemos comenzado por el dominio del concepto no podemos detenernos. En el dominio de los gritos, hay un famoso grito de Aristóteles. El gran Aristóteles, quien por otra parte, ha ejercido sobre Leibniz una influencia muy fuerte, lanza en un lugar de la Metafísica una fórmula muy bella : también es necesario detenerse (anankéstēnai). Se trata de un gran grito. Es el filósofo ante el abismo del encadenamiento de los conceptos. Leibniz se ha vuelto loco, no se detiene. ¿Por qué?. Si ustedes retoman la proposición c) : todo lo que se atribuye a un sujeto debe estar contenido en la noción de éste sujeto. Pero lo que ustedes atribuyen con certeza a un sujeto cualquiera en el mundo, sea éste Cesar, basta con que le atribuyan una sola cosa con certeza para que ustedes perciban con espanto que, desde ese momento, ustedes estarán forzados a meter en la noción de sujeto, no solamente la cosa que ustedes le atribuyeron con absoluta certeza, sino la totalidad del mundo.

¿Por qué?. En virtud de un principio bien conocido que no es en lo absoluto el de razón suficiente. Es el principio simple de la causalidad. Ya que en últimas el principio de causalidad va al infinito, ésta es su propiedad. Y es un infinito muy particular ya que de hecho llega hasta lo indefinido. A saber, que el principio de causalidad dice que todo tiene una causa, lo cual es muy diferente a que todo tenga una razón. Sin embargo la causa es una cosa, y ella a su vez una causa, etc. ... etc. ... Yo puedo hacer la misma cosa, a saber, que toda causa tiene un efecto y éste efecto a su vez causa de efectos. Se trata entonces de una serie indefinida de causas y de efectos.

¿Qué diferencia habría entre la razón suficiente y la causa?. Lo comprendemos bien. La causa nunca es suficiente. Basta decir que el principio de causalidad plantea una causa necesaria, pero no suficiente. Basta distinguir la causa necesaria y la razón suficiente. ¿Qué las distingue de cualquier evidencia?, pues la causa de una cosa siempre es otra cosa. La causa de A es B, la causa de B es C, etc. ... Serie indefinida de las causas. La razón suficiente no es del todo otra cosa que la cosa. La razón suficiente de una cosa es la noción de la cosa. Entonces la razón suficiente expresa la relación de la cosa con su propia noción en tanto que la causa expresa la relación de la cosa con su propia noción en tanto la causa expresa la relación de la cosa con otra cosa. Es algo transparente.

d). Si ustedes dicen que tal acontecimiento está comprendido en la noción de Cesar, "franquear el Rubicón" está comprendido en la noción de Cesar. Ustedes no pueden detenerse, detenerse ¿en qué sentido?. Es que, de causa en causa y de efecto en efecto, es ahora la totalidad del mundo la que debe ser comprendida en la noción de tal sujeto. Esto se vuelve muy curioso, he aquí que el mundo pasa al interior de cada sujeto, o de cada noción de sujeto. En efecto, franquear el Rubicón es una causa, esta causa posee ella misma múltiples causas, de causa en causa, como causa de causa y como causa de causa de causa. Se trata de toda la serie del mundo que pasa por ahí, al menos la serie antecedente. Y aun más, franquear el Rubicón tiene sus efectos. Si yo permanezco sobre grandes efectos : instauración de un imperio romano, por ejemplo. A su vez, el imperio romano tiene sus efectos, entonces dependeremos directamente del imperio romano. De causa en causa y de efecto en efecto, ustedes no podrán decir que tal acontecimiento está comprendido en la noción de tal sujeto sin decir que, desde ese momento, el mundo entero está comprendido en la noción de tal sujeto.

Hay también un carácter trans-histórico de la filosofía. ¿Qué quiere decir ser leibniziano en 1980?. Los hay, en todo caso es posible que los haya.

Si ustedes dicen, conforme al principio de razón suficiente, que lo que le sucede a tal sujeto, y que le concierne personalmente, por lo tanto lo que ustedes atribuyen de él con certeza, tener los ojos azules, franquear el Rubicón, etc. ... pertenece a la noción de sujeto, es decir está comprendido en esta noción del sujeto; ustedes no podrán detenerse, es necesario decir entonces que este sujeto contiene el mundo por completo. Ya no se trata del concepto de inherencia o de inclusión, se trata del concepto de expresión, que con Leibniz, es un concepto fantástico. Leibniz se expresa en la forma siguiente : la noción del sujeto expresa la totalidad del mundo.

Su propio "franquear el Rubicón" se extiende al infinito hacia atrás y hacia adelante por el doble juego de las causas y de los efectos. Pero ahora, es tiempo de hablar por nuestra cuenta, poco importa lo que nos suceda y la importancia de lo que nos sucede. Baste con decir que es cada noción de sujeto la que contiene o expresa la totalidad del mundo. Es decir, cada uno de ustedes, yo, es quien expresa o contiene la totalidad del mundo. Como Cesar. Ni más ni menos. Ello se complica, ¿por qué?. Gran peligro : si cada noción individual, si cada noción de sujeto expresa la totalidad del mundo, eso quiere decir que no hay más que un solo sujeto, un sujeto universal, y que ustedes, yo, Cesar no serán más que apariencias de este sujeto universal. Habría posibilidad de decir esto : habría un solo sujeto que expresaría el mundo.

¿Por qué Leibniz no puede decir esto?. El no tiene elección. Sería desdecirse. Todo lo que ha hecho anteriormente con el principio de razón suficiente, ¿en qué sentido iría?. En mi opinión, era la primera gran reconciliación del concepto y del individuo. Leibniz estaba a punto de construir un concepto del concepto de tal manera que el concepto y el individuo devinieran por fin adecuados el uno al otro. ¿Por qué?.

Que el concepto llegue hasta lo individual, ¿qué hay de novedoso en ello?. Nunca nadie había osado algo así. ¿Qué es el concepto?. Se ha definido por orden con la generalidad. Hay concepto cuando hay una representación que se aplique a

muchas cosas. Pero que el concepto y el individuo se identifiquen, nunca se había hecho algo así. Jamás una voz había resonado en el dominio del pensamiento para decir que el concepto y el individuo son la misma cosa.

Se había distinguido siempre un orden del concepto que remitía a la generalidad y un orden del individuo que remitía a la singularidad. Aun más, siempre se había considerado como cayendo de su peso que el individuo no era como tal comprensible por el concepto.

Siempre se había considerado que el nombre propio no era un concepto. En efecto, "perro" es un concepto, "Medor" no es un concepto. Hay una caninidad de todos los perros, como dicen algunos lógicos en un espléndido lenguaje, pero no hay una medoridad de todos los Medores.

Leibniz es el primero en decir que los conceptos son nombres propios, es decir, que los conceptos son nociones individuales.

Hay un concepto del individuo como tal. Entonces, vean ustedes como Leibniz no puede volverse sobre la proposición ya que toda proposición verdadera es analítica, entonces el mundo es contenido en un único y mismo sujeto que sería un sujeto universal. No puede puesto que su principio de razón suficiente implicaría que lo que estaba contenido en un sujeto -por lo tanto lo que era verdad, lo que era atribuible a un sujeto-, estaba contenido en un sujeto a título de sujeto individual.

Así pues no puede darse una especie de espíritu universal. Se necesita que quede fijado a la singularidad, al individuo como tal. Y en efecto, esta será una de las mayores originalidades de Leibniz, su fórmula perpetua : la substancia (no la diferencia que él hace entre substancia y sujeto), la substancia es individual.

Es la substancia Cesar, es la substancia ustedes, la substancia yo, etc. ... Asunto urgente en mi pequeña d). ya que está interceptada la vía al invocar un espíritu universal en el cual el mundo será incluido ... otros filósofos invocarán un espíritu universal. Incluso hay un texto corto de Leibniz que lleva como título "Consideraciones sobre un espíritu universal", donde él va a mostrar de qué manera hay un espíritu universal, Dios, pero que no impide que las substancias sean individuales. Entonces pues irreductibilidad de las substancias individuales.

Ya que cada substancia expresa el mundo, o mejor aun cada noción substancial, cada noción de un sujeto, ya que cada una expresa el mundo; ustedes expresan el mundo todo el tiempo. Uno se dice que, en efecto, él lo ha hecho en vida en tanto la objeción la ha cargado sobre sus espaldas todo el tiempo. Uno le dice : pero, ¿entonces la libertad?. Si todo lo que sucede a Cesar está contenido en la noción individual de Cesar, si el mundo por completo está comprendido en la noción universal de Cesar, Cesar, franqueando el Rubicón, no hace más que desenrollar, (palabra curiosa, "devolvere", que todo el tiempo acompaña a Leibniz), o explicar (pasa con ella la misma cosa), es decir, al pié de la letra, desplegar, como si ustedes desplegaran un tapiz. Eso es la misma cosa : explicar, desplegar, desenrollar. Por lo tanto, franquear el Rubicón como acontecimiento no hace más que desenrollar algo que siempre estuvo comprendido en la noción de Cesar. Veán ustedes lo que es un auténtico problema.

Cesar franqueaba el Rubicón en tal año, pero que él franquease el Rubicón en tal año, siempre ha estado comprendido en su noción individual. Entonces, ¿dónde está la noción individual?. Ella es eterna. Hay una verdad eterna de los acontecimientos fechados. Pero entonces, y ¿la libertad?. Todo el mundo le cae encima. La libertad es muy peligrosa en régimen cristiano. Entonces Leibniz hará un pequeño opúsculo, "De la libertad", donde explicará lo que es la libertad. Va a ser una cosa graciosa, lo que es la libertad para él.

Pero por el momento dejemos a un lado esto.

Entonces, ¿qué es lo que distingue a un sujeto de otro?. Por el momento no podemos dejar esto de lado, sino nuestra corriente se bloquea. ¿Qué va a distinguir a Cesar de ustedes, ya que tanto el uno como el otro expresan la totalidad del mundo, presente, pasada y porvenir?.

Es curioso ese concepto de Expresión. Con él lanza una noción muy rica.

e). Lo que distingue una substancia individual de otra, no es difícil discernirlo. De alguna manera, basta que sea irreductible.

Basta que cada uno, cada sujeto, para cada noción individual, cada noción de sujeto comprenda la totalidad del mundo, exprese éste mundo total, pero desde un cierto punto de vista. Y ahí comienza una filosofía perspectivista. Y eso no es nada. Ustedes me dirán : ¿qué hay de más banal que la expresión "un punto de vista"?. Si hacer filosofía es crear conceptos, ¿qué es crear conceptos?. A groso modo, se trata de fórmulas banales. Cada uno de los grandes filósofos tienen fórmulas banales a las cuales guiñan el ojo. Un guiño de ojo del filósofo es al límite, tomar una fórmula banal y desternillarse de risa, ustedes no saben lo que les espera. Hacer una teoría del punto de vista, ¿qué implica eso?. ¿Podría hacerse en cualquier momento?. ¿Por azar fue Leibniz quién hizo la primer gran teoría y en ése momento?. En el momento en el que el mismo Leibniz creaba un capítulo de geometría particularmente fecundo, la geometría llamada proyectiva. ¿Fue por azar que esto pasara al inicio de una época en la que se elaboraban, en arquitectura tanto como en pintura, toda clase de técnicas de perspectiva?. Precisamente retengamos éstos dos dominios que simbolizan todo eso : la arquitectura-pintura y la perspectiva en pintura de una parte, y de otra parte la geometría proyectiva. Comprendan a dónde quiere llegar Leibniz. Va a decir que cada noción individual expresa la totalidad del mundo, sí, pero desde un cierto punto de vista.

¿Qué quiere decir esto?. Entre tanto esto no sea nada banal, pre-filosóficamente, tampoco puede ya detenerse. Acá como allá el empeño está en mostrar que lo que constituye la noción individual en tanto individual, es un punto de vista. Y que entonces el punto de vista es más profundo que aquél que se sitúa en él.

Habrá necesidad también que haya para él, en el fondo de cada noción individual, un punto de vista que defina la noción individual. Si ustedes quieren, el sujeto es segundo por relación al punto de vista. Y también, decir eso, no es del asunto, no es nada.

Se funda una filosofía que encontrará su nombre con otro filósofo que tiende su

mano a Leibniz mas allá de los siglos, a saber, Nietzsche. Nietzsche dirá : mi filosofía es el perspectivismo. El perspectivismo, lo comprendemos, se vuelve idiota o banal a llorar si consiste en decir que todo es relativo al sujeto; o que todo es relativo. Todo el mundo lo dice, eso forma parte de las proposiciones que no hacen mal a nadie puesto que no tiene sentido. Pero de eso está hecha la conversación. En tanto yo tome la fórmula como significativa todo depende del sujeto, eso no quiere decir nada, yo he conversado; como se dice ... lo que me hace como yo = yo es un punto de vista sobre el mundo. Leibniz no podrá detenerse, llegará hasta una teoría del punto de vista tal que el sujeto es constituido por el punto de vista, y no el punto de vista constituido por el sujeto. Cuando, en pleno siglo XIX, H. James renovaba las técnicas de la novela con un perspectivismo, con una movilización de puntos de vista, también con James, no son los puntos de vista los que se explicarían por los sujetos, es lo inverso, son los sujetos quienes se explican por los puntos de vista. Un análisis de los puntos de vista como razón suficiente de los sujetos, he aquí la razón suficiente del sujeto. La noción individual es el punto de vista bajo el cual el individuo expresa el mundo. Es bello, e incluso es poético. James posee técnicas suficientes para que no haya sujeto, deviene tal o cual sujeto aquél que está determinado a ser como tal punto de vista. Es el punto de vista el que explica al sujeto no lo inverso.

Dice Leibniz que "toda substancia individual es como un mundo completo y como un espejo de Dios o también todo el universo que ella expresa, cada una, a su manera" : un poco como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de aquél que la observa. De esta manera el universo es algo así como universo múltiple tantas veces como haya substancias, y la gloria de Dios está redoblada de la misma manera por tantas representaciones todas diferentes de su particular (??). Se habla como un cardinal. "Podemos incluso decir que toda substancia lleva de alguna manera el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios", limitada tanto como sea susceptible.

En el e). , yo digo que el nuevo concepto de punto de vista es más profundo que el de individuo y de substancia individual. El punto de vista será quien definirá la esencia. La esencia individual. Basta creer que, a cada noción individual le corresponde un punto de vista. Pero ello se complica puesto que este punto de vista valdría desde el nacimiento hasta la muerte del individuo. Lo que nos definiría es un cierto punto de vista sobre el mundo.

Yo decía que Nietzsche encontró ésta idea. A él no le gustaba mucho, pero qué fué lo que tomó. La teoría del punto de vista es una idea del renacimiento. El Cardenal de Cusa, gran filósofo del renacimiento invoca el cambiante retrato según el punto de vista. Desde el tiempo del fascismo italiano se veía un retrato muy curioso un poco por todas partes : de frente representaba a Mussolini, a la derecha representaba a su yerno, y si se lo ponía a la izquierda representaba al rey.

El análisis de los puntos de vista, en matemáticas -y es Leibniz también quien ha hecho en éste capítulo de las matemáticas un considerable progreso bajo el nombre de análisis situs-, evidentemente está ligado a la geometría proyectiva. Hay una especie de esencialidad, de objetividad del sujeto, y la objetividad es el punto de vista. Concretamente, que cada uno exprese el mundo desde su propio punto de vista, ¿qué quiere decir eso?. Leibniz no retrocede ante los conceptos

más extraños. Yo no podría decir que ni de "su propio punto de vista". Si yo dijese, "de su propio punto de vista", yo haría depender previamente el punto de vista del sujeto, ahora bien, se trata de lo inverso. Pero, ¿qué determina éste punto de vista?. Leibniz : comprendan, cada uno de nosotros expresa la totalidad del mundo, solo él la expresa obscura y confusamente. Obscuramente y confusamente, qué quiere decir esto en el vocabulario de Leibniz. Esto quiere decir que lo hace con la totalidad del mundo pero bajo la forma de pequeñas percepciones. La pequeñas percepciones. ¿Es por azar Leibniz uno de los inventores del cálculo diferencial?. Se trata de percepciones infinitamente pequeñas, en otros términos, percepciones inconscientes. Yo expreso todo el mundo, pero obscuramente y confusamente, algo así como un clamor.

Más adelante veremos por qué está ligado al cálculo diferencial, pero sientan que las pequeñas percepciones o el inconsciente son como los diferenciales de la conciencia, son percepciones sin conciencia. Para la percepción consciente, Leibniz se sirve de otra palabra : la apercepción.

La apercepción, apereibir, es la percepción consciente, y la pequeña percepción es la diferencial de la conciencia que no está dada en la conciencia. Todos los individuos expresan la totalidad del mundo obscura y confusamente. Entonces, ¿qué distingue un punto de vista de otro punto de vista?. En cambio, hay una pequeña porción del mundo que yo expreso clara y distintamente, y cada sujeto, cada individuo posee su pequeña porción, ¿en qué sentido?. En el sentido muy preciso de que esta porción del mundo que yo expreso clara y distintamente, todos lo otros sujetos también la expresan, pero confusa y obscuramente.

Lo que define mi punto de vista es como una especie de proyector que, en el rumor del mundo oscuro y confuso, conserva una zona limitada de expresión clara y distinta. Por débiles que ustedes sean, por insignificantes que seamos, tenemos nuestro pequeño truco, incluso la pura miseria tiene su pequeño mundo : ella no expresa gran cosa clara y distintamente, pero ella posee su pequeña porción. Los personajes de Beckett son individuos : todo es confuso, rumores, no comprenden nada, son andrajosos; hay el gran rumor del mundo. Por lamentables que ellos sean con su cubo de basura, ellos poseen su pequeña zona. Lo que el gran Molloy llama "mis propiedades". El ya no se mueve, tiene su pequeño gancho y, en un radio de un metro, con su gancho, amontona sus mecanismos, sus propiedades. Esta es la zona clara y distinta que él expresa. Todo está allí. Pero nuestra zona es más o menos grande, y aun esto no es seguro, pero nunca es la misma. ¿Qué es lo que hace el punto de vista?.

Es la proporción de la región del mundo expresada clara y distintamente por un individuo con relación a la totalidad del mundo expresado obscura y confusamente. Eso es el punto de vista.

Leibniz tiene una metáfora que ama : estamos cerca al mar y escuchamos las olas. Escuchamos el mar y oímos el ruido de una ola. Yo oigo el ruido de una ola, entonces yo tengo una apercepción : distingo una ola. Y Leibniz dice : no oirán la ola si ustedes no tienen una pequeña percepción inconsciente del ruido de cada gota de agua que se desliza la una con la otra, y que forman el objeto de las pequeñas percepciones. Está el rumor de todas las gotas de agua, y ustedes tienen su pequeña zona de claridad, ustedes captan clara y distintamente una

resultante parcial de este infinito de gotas, de este infinito rumor, y ustedes producen su pequeño mundo interior, sus pequeñas propiedades.

Cada noción individual tiene su punto de vista, o sea que desde este punto de vista ella extrae del conjunto del mundo que expresa una determinada porción de expresión clara y distinta. Siendo dados dos individuos, tienen ustedes dos casos : o bien sus zonas no comunican en lo absoluto, y no simbolizan la una con la otra -no hay solo comunicaciones directas, podemos concebir que ahí hayan analogías-, y en ese momento uno no tiene nada que decir, o bien es como dos círculos que se cortan : hay una pequeña zona común, allí podemos hacer algo en conjunto. Leibniz puede entonces decir con gran fuerza que no hay dos sustancias individuales idénticas, no hay dos sustancias individuales que tengan el mismo punto de vista o que tengan exactamente la misma zona clara y distinta de expresión. Y en fin, golpe genial de Leibniz : ¿qué va a definir la zona de expresión clara y distinta que yo tengo?. Yo expreso la totalidad del mundo pero yo no expreso clara y distintamente más que una porción reducida, una porción finita. Lo que yo expreso clara y distintamente, nos dice Leibniz, es lo que mi cuerpo ha extraído. Es la primera vez que interviene esta noción de cuerpo. Veremos lo que quiere decir este cuerpo, pues lo que yo expreso clara y distintamente es lo que afecta mi cuerpo.

Entonces forzosamente yo no expreso clara y distintamente la travesía del Rubicón, ella concierne al cuerpo de Cesar. Hay algo que concierne a mi cuerpo y que soy el único en expresar clara y distintamente, en el fondo de este rumor que cubre todo el universo.

f). En esta historia de la ciudad hay una dificultad. Hay diferentes puntos de vista, muy bien. Estos puntos de vista preexisten al sujeto que ahí se emplaza, muy bien. En ese momento el secreto del punto de vista es matemático, es geométrico y no psicológico. Al menos es psico-geométrico. Leibniz es un hombre de noción, no es un hombre de psicología. Pero todo me lleva a decir que la ciudad existe fuera de los puntos de vista. Sin embargo en mi historia del mundo expresado, de la manera como está distribuido, el mundo no tiene ninguna existencia por fuera del punto de vista que lo expresa; el mundo no existe en-sí. El mundo es únicamente lo expresado común de todas las sustancias individuales, pero lo expresado no existe fuera de lo que expresa. El mundo no existe en sí, el mundo es únicamente lo expresado.

El mundo por completo está contenido en cada noción individual, pero solo existe en esta inclusión. No tiene existencia afuera. Es en este sentido que Leibniz estará a menudo, y no por su culpa, del lado de los idealistas : no hay mundo en sí, el mundo no existe más que en las sustancias individuales que lo expresan. Es lo expresado común de todas las sustancias individuales. Es lo expresado de todas las sustancias individuales, pero lo expresado no existe fuera de las sustancias que lo expresan. ¡Es un verdadero problema!.

Qué distingue a estas sustancias, ya que ellas expresan siempre el mismo mundo, pero no expresan la misma porción clara y distinta. Es como un juego de ajedrez. El mundo no existe. Se trata de la complicación del concepto de expresión. Qué producirá esta última dificultad. Aun se necesita que todas las nociones individuales expresen el mismo mundo. Entonces es curioso -es curioso porque en virtud del principio de identidad que nos permite determinar lo que es contradictorio, es decir lo que es imposible, A no es A. Esto es contradictorio :

ejemplo : el círculo cuadrado. Un círculo cuadrado es un círculo que no es círculo. Por lo tanto a partir del principio de identidad yo puedo tener un criterio de la contradicción. Según Leibniz yo puedo demostrar que $2 + 2$ no pueden dar 5, yo puedo demostrar que un círculo no puede ser cuadrado. En tanto que a nivel de la razón suficiente, es aun más comolocado, ¿por qué?. Porque Adán no-pecador, Cesar no-franqueando el Rubicón, no son como el círculo cuadrado. Adán no pecador no es contradictorio. Sientan como él va a tratar de salvar la libertad, toda vez que se está en una situación muy mala para salvarla. No es del todo imposible : Cesar habría podido no franquear el Rubicón, en tanto que un círculo no puede ser cuadrado; allí no hay libertad.

Entonces, de nuevo uno está arrinconado, de nuevo Leibniz va a estar a punto de un nuevo concepto y, de todos sus conceptos locos, éste será sin duda el más loco. Adán habría podido no pecar, luego, en otros términos las verdades regidas por el principio de razón suficiente no son del mismo tipo que las verdades regidas por el principio de identidad, ¿por qué?. Porque las verdades regidas por el principio de identidad son tales que su contradictorio es imposible, en tanto que las verdades regidas por el principio de razón suficiente tienen un contradictorio posible : Adán no pecador es posible.

Es lo mismo que distingue, según Leibniz, las verdades llamadas de esencia y las verdades llamadas de existencia. Las verdades de existencia son tales que su contradictoria es posible. Cómo va Leibniz a salir de ésta última dificultad : cómo puede mantener a la vez que todo lo que Adán ha hecho está contenido desde siempre en su noción individual y por lo tanto que Adán no pecador sea posible. El parece atrancado, arrinconado, es algo delicioso porque a éste respecto los filósofos son un poco como los gatos, es cuando ellos están arrinconados que se liberan, o como un pez : es el concepto devenido pez. Va a contarnos lo siguiente : que Adán no pecador es perfectamente posible, tanto como Cesar no franqueando el Rubicón, todo eso es posible pero no se ha producido ya que, siendo posible en sí, es imposible.

Henos aquí pues, creando Leibniz este extraño concepto de imposibilidad.

A nivel de los existentes, no basta que una cosa sea posible para existir, hace falta aun saber con qué ella es composable.

Adán no pecador, en tanto es posible como tal, es imposible con el mundo que existe. Adán habría podido no pecar, si, pero a condición de que él tenga otro mundo. Vean ustedes cómo la inclusión del mundo en la noción individual, y el hecho de que otra cosa fuese posible, concilia de repente, con la noción de compositibilidad, a Adán no pecador haciendo parte de algún otro mundo. Adán no pecador habría sido posible, pero éste mundo no era el elegido. Es imposible con el mundo existente. Solo es composable con otros mundos posibles que no hayan pasado a la existencia.

¿Por qué es éste mundo el que ha pasado a la existencia?. Leibniz explica lo que es, según él, la creación de los mundos por Dios, y vemos bien por qué se trata de una teoría de los juegos : Dios, en su entendimiento, concibe una infinidad de mundos posibles, solo que estos mundos posibles no son forzosamente compositibles los unos con los otros ya que es Dios quien ha elegido el mejor. El elige el mejor de los mundos posibles. Y encontramos cómo el mejor de los

mundos posibles implica Adán pecador. ¿Por qué?. Esto va a resultar horroroso. Lo que es interesante lógicamente hablando es la creación de un concepto propio de composibilidad para designar una esfera lógica más restringida que la de la posibilidad lógica. Para existir no basta que algo sea posible, se necesita todavía que este algo sea composable con los otros que constituyen el mundo real.

En una célebre fórmula de la Monadología, Leibniz dice que las nociones individuales no tienen ni puertas ni ventanas. Esto llega a corregir la metáfora de la ciudad. Sin puertas ni ventanas, esto quiere decir que ya no hay aberturas. ¿Por qué?. Porque ya no hay exterior. El mundo que expresan las nociones individuales es interior, está incluido en las nociones individuales. Las nociones individuales son sin puertas ni ventanas, todo está incluido en cada una, y no obstante hay un mundo común a todas las nociones individuales : pues lo que cada noción individual incluye es, a saber, la totalidad del mundo, lo incluye necesariamente bajo una forma en la que lo que ella expresa es composable con lo que las otras expresan. Es maravilloso. Es un mundo en el que no hay ninguna comunicación directa entre los sujetos. Entre Cesar y ustedes, entre ustedes y yo, no hay ninguna comunicación directa, y como se diría hoy en día, cada noción individual está programada de tal manera que lo que ella expresa, forma un mundo común con lo que la otra expresa. Este es uno de los últimos conceptos de Leibniz : la armonía preestablecida. Preestablecida, se trata de una armonía absolutamente programada. Es la idea del autómatas espiritual y es al mismo tiempo la edad de oro de los autómatas en éste final del siglo XVII.

Cada noción individual es como un autómatas espiritual, es decir, que lo que ella expresa es interior a ella misma; ella está sin puertas ni ventanas, está programada de tal manera que lo que ella expresa se encuentra en composibilidad con lo que la otra expresa.

Lo que yo he hecho hoy, ha sido únicamente una descripción del mundo de Leibniz, y solamente de una parte de éste mundo. Entonces, se han despejado sucesivamente las siguientes nociones : razón suficiente, inherencia e inclusión, expresión o punto de vista, imposibilidad.

22/04/1980

Traducteur : Gerardo Ramírez de la R.

La vez pasada, como convinimos, habíamos comenzado una serie de estudios sobre Leibniz que nos iba a servir de introducción a una lectura, la de ustedes, sobre él.

Inicialmente, en razón a una claridad numérica, he enumerado los párrafos para no enredarnos demasiado. La vez pasada, nuestro primer párrafo era una especie de presentación de los principales conceptos de Leibniz. En el trasfondo de todo esto, había un problema que correspondía a Leibniz, pero evidentemente de manera mucho más general, a saber : ¿qué es precisamente hacer filosofía?, y a partir de una noción muy sencilla : hacer filosofía es crear conceptos, así como hacer pintura es crear líneas y colores. Hacer filosofía es crear conceptos porque los conceptos no son algo que preexista. No son algo que esté dado de entrada, y en este sentido es necesario definir la filosofía como una actividad de creación : creación de conceptos. Esta definición parece convenir perfectamente a Leibniz, quien precisamente, con una filosofía de apariencia fundamentalmente racionalista, se lanza en una especie de creación exuberante de insólitos conceptos como pocas veces se da en la historia de la filosofía.

Si los conceptos son el objeto de una creación, entonces hay que decir que estos conceptos están firmados. Hay una firma, no que la firma establezca un vínculo entre los conceptos y el filósofo que los crea, mucho mejor se trata de que los conceptos están propiamente firmados. Todo éste primer párrafo había hecho surgir un cierto número de conceptos propiamente leibnizianos. Los dos principales que habíamos despejado, eran la inclusión y la composibilidad. Hay toda clase de cosas que están incluidas en ciertas cosas, o bien envueltas en ciertas cosas. Inclusión, envolvimiento. Luego, un concepto completamente diferente, muy curioso, el de composibilidad : hay cosas que son posibles como tales pero que no son composibles con alguna.

Hoy, quisiera dar como título a éste segundo párrafo, a ésta segunda investigación sobre Leibniz : Substancia, Mundo y Continuidad.

Este segundo párrafo se propone analizar más precisamente estos dos conceptos mayores de Leibniz : Inclusión y Composibilidad.

Hasta el punto al que llegamos la última vez, nos encontrábamos ante dos problemas : el primero es el de la inclusión. ¿En qué sentido?. Hemos visto que si una proposición era verdadera, bastaba que de una u otra manera el predicado o el atributo estuviera contenido o incluido -no en el sujeto-, sino en la noción de sujeto. Si una proposición es verdadera, es necesario que el predicado esté incluido en la noción del sujeto. Dejémosnos ir y confiémosnos a ello, y como lo dice Leibniz, si Adán ha pecado, basta que pecado esté contenido o incluido en la noción individual de Adán. Basta que todo lo que suceda, que todo lo que pueda

atribuirse, todo lo que se predique de un sujeto sea contenido en la noción del sujeto. Es una filosofía de la predicación. Ante una proposición tan extraña, si aceptamos esta especie de apuesta de Leibniz, nos encontramos frente a toda clase de problemas. A saber, que un acontecimiento cualquiera, cualquier acontecimiento concierne a tal noción individual, a saber Adán, o Cesar -Cesar ha franqueado el Rubicón, basta que franquear el Rubicón esté incluido en la noción individual de Cesar-, muy bien, de acuerdo, estamos prestos a sostenerlo con Leibniz. Pero si decimos eso, ya no podemos detenernos: si una sola cosa está contenida en la noción individual de Cesar, como "franquear el Rubicón", es necesario también de efecto a causa y de causa a efecto, es necesario también que la totalidad del mundo esté contenida en esta noción individual. En efecto, franquear el Rubicón tiene como tal una causa que a su vez debe ser contenida en la noción individual, etc., etc. ... hasta el infinito remontándolo y volviéndolo a descender. En ese momento es necesario que el imperio romano, quien, a grandes rasgos resulta del franqueamiento del Rubicón, y que todas las continuaciones del imperio romano, es necesario pues que de una o de otra manera ellas estén incluidas en la noción individual de Cesar. Aunque cada noción individual sea rellena con la totalidad del mundo que ella expresa. Ella expresa la totalidad del mundo. He aquí que la proposición se vuelve cada vez más extraña.

Siempre hay momentos deliciosos en la historia de la filosofía y uno de los momentos más deliciosos es cuando la extrema finalidad de la razón, es decir cuando el racionalismo se impulsa hasta el final de sus consecuencias y engendra y coincide con una especie de delirio que es un delirio de la locura. En ese momento asistimos a esta especie de cortejo, de desfile, donde resulta la misma cosa lo racional llevado hasta el fin extremo de la razón, y el delirio, pero el delirio de la locura más pura.

Entonces cada noción individual, si es cierto que el predicado está incluido en la noción del sujeto, necesariamente expresa la totalidad del mundo, estando la totalidad del mundo incluida en cada noción.

Hemos visto cómo esto condujo a Leibniz a una extraordinaria teoría, que es la primera gran teoría en filosofía de la perspectiva o del punto de vista ya que cada noción individual estará llamada a expresar y contener el mundo; si, pero desde un cierto punto de vista que es más profundo, a saber, la subjetividad remite a la noción de punto de vista y no la noción de punto de vista remite a la subjetividad. Esto va a tener muchas consecuencias para la filosofía, comenzando por el eco que va a tener sobre Nietzsche en la creación de una filosofía perspectivista.

El primer problema es éste : cuando decimos que el predicado está contenido en el sujeto, ello suponía que levantaría toda clase de problemas, a saber, que las relaciones puedan ser devueltas a los predicados, que los acontecimientos puedan ser considerados como predicados. Pero aceptémoslo. Solo podemos culpar a Leibniz a partir de un conjunto de coordenadas conceptuales como las de él. Una proposición verdadera es tal que el atributo está contenido en el sujeto, vemos bien lo que eso quiere decir al nivel de las verdades de esencia. Las verdades de esencia, son las verdades metafísicas (concernientes a Dios), o también las verdades matemáticas. Si yo digo $2 + 2 = 4$, hay ahí mucho por discutir, pero inmediatamente comprendo lo que Leibniz quiere decir, siempre

independientemente de la cuestión de si tiene razón o culpa, y causa dificultad comprender lo que alguien está a punto de decir y preguntarse si él tiene razón, es más, no se termina allí. $2 + 2 = 4$ es una proposición analítica. Les recuerdo que una proposición analítica es una proposición tal que el predicado está contenido en el sujeto o en la noción de sujeto, a saber, es una proposición idéntica o reducible a lo idéntico. Identidad del predicado con el sujeto. En efecto, nos dice Leibniz, yo puedo demostrar, al comienzo de una serie de trayectos finitos, de un número finito de trámites operativos, yo puedo demostrar que 4, en virtud de su definición, y $2 + 2$, en virtud de su definición, son idénticos. ¿Puedo verdaderamente demostrarlo y de qué manera?. Evidentemente yo no planteo el problema de ¿cómo?. A grandes rasgos comprendemos lo que eso quiere decir : el predicado está comprendido en el sujeto, eso quiere decir que, al inicio de un conjunto de operaciones, yo puedo demostrar la identidad de lo uno y de lo otro. Leibniz toma un ejemplo en un pequeño texto que se titula "De la libertad". Va a demostrar que todo número divisible por doce es por ello mismo divisible por seis. Todo número duodenario es sextario.

Señalemos que en la logística del siglo XIX y del XX, ustedes encuentran demostraciones de este tipo que han vuelto notable la gloria de Russel. La demostración de Leibniz es muy convincente : demuestra en primer lugar que todo número divisible por doce es idéntico al divisible por dos, multiplicado por dos, multiplicado por tres. No es difícil. Demuestra por otra parte que divisible por seis es igual al divisible por dos multiplicado por tres.

Debido a esto, ¿qué es lo que él ha hecho ver?.

Ha hecho ver una inclusión ya que dos multiplicado por tres está contenido en dos multiplicado por dos multiplicado por tres.

Este es un ejemplo, y nos hace comprender a nivel de las verdades matemáticas, que se puede decir que la proposición correspondiente es analítica o idéntica. Es decir que el predicado está contenido en el sujeto. Esto quiere decir, al pie de la letra, que yo puedo hacer en un conjunto, en una serie de operaciones determinadas, una serie finita de operaciones determinadas -insisto sobre este asunto-, y que yo puedo demostrar la identidad del predicado con el sujeto, o yo puedo hacer surgir una inclusión del predicado en el sujeto. Y volvemos a lo mismo. Yo puedo manifestar esta inclusión, yo puedo mostrarla. O bien yo demuestro la identidad o bien muestro la inclusión.

Se ha mostrado la inclusión cuando se ha mostrado, por ejemplo ...-una identidad pura habría sido eso : todo número divisible por doce es divisible por doce-, pero ahí estamos en otro caso de verdad de esencia : todo número divisible por doce es divisible por seis, esta vez no se demuestra una identidad, se muestra una inclusión al comienzo de operaciones finitas bien determinadas.

Pero cuando yo digo que Adán ha pecado, o que Cesar ha franqueado el Rubicón, ¿de qué se trata?. Remite nada menos que a una verdad de esencia, bastante fechada, Cesar ha franqueado el Rubicón aquí y ahora, ello tiene referencias con la existencia, Cesar solo franquea el Rubicón si él existe. $2 + 2 = 4$ se realiza en todo tiempo y en todo lugar, Entonces, hay manera de distinguir las verdades de esencia de las verdades de existencia.

La verdad de la proposición "Cesar ha franqueado el Rubicón" no es del mismo tipo que $2 + 2 = 4$. Y no obstante, en virtud de los principios que hemos visto la última vez, para las verdades de existencia no menos que para las verdades de esencia, es necesario también que el predicado esté en el sujeto y comprendido en la noción del sujeto; comprendido pues desde toda la eternidad en la noción de sujeto, está incluido por toda la eternidad que Adán pecará en tal sitio y en tal momento. Esta es una verdad de existencia.

No menos que para las verdades de esencia, para las verdades de existencia el predicado debe estar contenido en el sujeto. Sea, pero tampoco quiere eso decir que de la misma manera. Y en efecto, y éste es nuestro problema, ¿cuál primer gran diferencia hay entre la verdad de esencia y la verdad de existencia?. Uno la siente enseguida. Para las verdades de existencia, Leibniz nos dice que incluso ahí el predicado está contenido en el sujeto. Es necesario también que pecador sea contenido en la noción individual de Adán, solamente así : si pecador está contenido en la noción individual de Adán, es el mundo por completo quien está contenido en la noción individual de Adán, si remontamos las causas y descendemos en los efectos como lo es el mundo por completo, ustedes comprenderán que la proposición "Adán ha pecado" debe ser una proposición analítica, y solo en este caso el análisis es infinito. El análisis va al infinito.

¿Qué puede también querer decir eso?. Ello parece querer decir esto : para demostrar la identidad de "pecador" y de "Adán", o la identidad de "quien franquea el Rubicón" y "Cesar", es necesario esta vez una serie infinita de operaciones. Sobra decir que nosotros no somos capaces, o que parece que no seamos capaces. ¿Somos capaces de un análisis infinito?. Leibniz es muy formal : no, no podréis, nosotros, hombres, nosotros no podemos. Entonces, para orientarnos en el dominio de las verdades de existencia, hace falta esperar la experiencia. ¿Por qué entonces hacíamos toda ésta historia sobre las verdades analíticas?. El añade : si, pero el análisis infinito es, en cambio, no solo posible sino producido en el entendimiento de Dios.

¿Será que nos dispone a que Dios, él que no tiene límites, él que es infinito, pueda realizar el análisis infinito?. Quedamos satisfechos, uno queda satisfecho por él, pero a primera vista uno se pregunta sobre lo que Leibniz nos habla mucho y exageradamente. Yo retengo justamente que nuestra primera dificultad es : ¿qué es el análisis infinito?. Toda proposición es analítica, solo que hay todo un dominio en nuestras proposiciones que remite a un análisis infinito. Tenemos una esperanza : si Leibniz es uno de los grandes creadores del cálculo diferencial o del análisis infinitesimal, sin duda lo es como matemático, y él siempre distinguió las verdades filosóficas y las verdades matemáticas y por lo tanto no es nuestro asunto mezclarlo todo; pero es imposible pensar que, cuando él descubre como metafísico una cierta idea del análisis infinito, no tenía ya algunos ecos con relación a un cierto tipo de cálculo que él mismo había inventado, a saber, el cálculo de análisis infinitesimal.

Así pues, he aquí mi primera dificultad : cuando el análisis va al infinito, de qué tipo, o cuál es el modo de la inclusión del predicado en el sujeto. ¿De qué manera "pecador" está contenido en la noción de Adán, una vez dicho que la identidad de pecador y de Adán solo puede aparecer en un análisis infinito?.

¿Qué quiere decir análisis infinito cuando parece que no haya análisis más que bajo las condiciones de una finitud bien determinada?.

Se trata de un duro problema.

Segundo problema. Yo acabo de despejar una primera diferencia entre las verdades de esencia y las verdades de existencia. En las verdades de esencia el análisis es finito, en las verdades de existencia el análisis es infinito. No es la única, hay una segunda diferencia : según Leibniz una verdad de esencia es tal que la contradictoria es imposible, a saber, que es imposible que $2 + 2$ no hagan cuatro. ¿Por qué?. Por la simple razón de que yo puedo demostrar la identidad de 4 y de $2 + 2$ al inicio de una serie de trayectos finitos. Entonces $2 + 2 = 5$, podemos demostrar que es contradictoria y que es imposible. Adán no pecador, Adán que no habría pecado, yo tomo entonces la contradictoria de pecador. Esto es posible. La prueba es que, siguiendo el gran criterio de la lógica clásica -y a éste respecto Leibniz permanece en la lógica clásica-, yo no puedo pensar nada cuando digo $2 + 2 = 5$, yo no puedo pensar lo imposible, no más de lo que puedo pensar según esta lógica cuando digo círculo cuadrado. Pero yo muy bien puedo pensar un Adán que no habría pecado. Las verdades de existencia son llamadas verdades contingentes.

Cesar habría podido no franquear el Rubicón. La respuesta de Leibniz es admirable : seguramente Adán habría podido no pecar, Cesar habría podido no franquear el Rubicón. Solo que, esto no era composable con el mundo existente. Un Adán no pecador envolvía otro mundo. Este mundo era posible como tal, un mundo donde el primer hombre no habría pecado es un mundo lógicamente posible, solo que no es composable con nuestro mundo. Es decir, que Dios ha elegido un mundo donde Adán peca. Adán no pecador implicaba otro mundo, este mundo era posible pero no era composable con el nuestro.

¿Por qué Dios ha elegido éste mundo?. Leibniz va a explicarlo. Comprendan que a este nivel, la noción de composibilidad se vuelve muy extraña : ¿qué es lo que me hace decir que dos cosas son composibles y que otras dos son imposibles?. Adán no pecador pertenece a otro mundo distinto al nuestro, pero de repente Cesar tampoco habría franqueado el Rubicón; lo habrán sido en algún otro mundo posible. ¿Qué es ésta relación de composibilidad tan insólita?. Comprendan que se trata quizá de la misma cuestión de qué es un análisis infinito, pero no tiene el mismo aspecto. De aquí podemos sacar un sueño, también podemos realizar éste sueño con niveles. Ustedes sueñan, y una especie de brujo está allí para hacerlos entrar en un palacio; este palacio ... es el sueño de Apolodoro contado por Leibniz. Apolodoro va a ver una diosa y esta diosa lo conduce a este palacio, y este palacio está compuesto de varios palacios. Leibniz adora esto, cajas que contienen cajas. El explica en un texto que veremos, él explica que el agua está llena de peces y que en los peces hay agua y en el agua de estos peces hay peces de peces. Esto es el análisis infinito. La imagen del laberinto lo acosa. No cesa de hablar del laberinto del continuo. Este palacio tiene una forma de pirámide, la punta hacia lo alto, y no tiene fin. Y yo me doy cuenta que cada sección de la pirámide constituye un palacio. Luego, yo miro más cerca, y en la sección de mi pirámide más alta, más cercana a la punta, veo un personaje que hace tal o tal cosa. Justo más abajo, yo veo el mismo personaje que hace otra cosa en otro lugar. Aun más abajo, el mismo personaje

en otra situación, como si toda clase de piezas de teatro se reunieran simultáneamente, de hecho todas diferentes, en cada uno de los palacios, con personajes que tienen segmentos comunes. Se trata de un voluminoso libro de Leibniz que se llama "La Teodicea", a saber, la justicia divina.

Comprendan ustedes que lo que él quiere decir es que a cada nivel se trata de un mundo posible. Dios ha elegido hacer pasar a la existencia el mundo extremo más próximo a la punta de la pirámide. ¿En qué se basa para elegir ése?. Lo veremos, no hace falta precipitarse porque será un duro problema, cuáles son los criterios de la elección de Dios. Sin embargo, una vez dicho que él ha elegido tal mundo, éste mundo implicaba a Adán pecador; en otro mundo, evidentemente todo ello es simultaneo, se trata de variantes, podemos concebir otra cosa y se trata cada vez de un mundo. Cada uno de ellos es posible. Ellos son imposibles los unos con los otros, solo uno puede pasar a la existencia. Ahora bien, todos tienden con todas sus fuerzas a pasar a la existencia. La visión que Leibniz nos propone de la creación del mundo por Dios se vuelve muy estimulante. Hay todos estos mundos que están en el entendimiento de Dios, y que cada uno por su cuenta persigue una pretensión de pasar de lo posible a lo existente. Poseen una carga de realidad, en función de sus esencias. En función de las esencias que ellos contienen, tienden a pasar a la existencia. Y esto no es posible pues ellos no son compositibles los unos con los otros : la existencia es como un pantano o un embalse. Una única combinación pasará. ¿Cuál?. Sientan ya la espléndida respuesta de Leibniz : ¡será la mejor!.

Y no la mejor en virtud de una teoría moral, sino en virtud de una teoría de los juegos. Y no es por azar que Leibniz es uno de los fundadores de la estadística y del cálculo de los juegos. Y todo esto se va a complicar ... ¿Qué es ésta relación de compositibilidad?. Yo justamente señalo cómo un autor célebre hoy en día es leibniziano. ¿Qué quiere decir ser leibniziano hoy en día?. Creo que eso quiere decir dos cosas : una no tan interesante y otra muy interesante. La última vez, yo decía que el concepto se encuentra en una relación especial con el grito. Hay una manera poco interesante de ser leibniziano o de ser spinozista hoy en día, por necesidad del oficio, tipos trabajando sobre un autor, pero hay otra manera de reclamarse de un filósofo. Esta vez es no profesional. Se trata de tipos que pueden no ser filósofos. Lo que yo encuentro de formidable en la filosofía es cuando un no filósofo descubre una especie de familiaridad que yo ya no puedo llamar conceptual, pero que capta inmediatamente una familiaridad entre sus propios gritos y los conceptos del filósofo. Pienso en Nietzsche, él había leído a Spinoza muy temprano y, en la carta que él acababa de leer, exclamaba : ¡no me acuerdo!, ¡no me acuerdo! Nunca he tenido con un filósofo una relación como la que he tenido con Spinoza. Y ello me interesa aun más cuando se trata de no filósofos. Cuando el novelista inglés Lawrence, dice en algunas líneas la conmoción que le ha causado Spinoza. Gracias a Dios él no se vuelve filósofo por esto. El capta algo, ¿qué quiere decir eso?. Cuando Kleist encuentra a Kant, él no lo recuerda al pie de la letra. ¿De qué se trata ésta comunicación?. Spinoza ha sacudido a muchos incultos... Borges y Leibniz. Borges es un autor extremadamente culto, que ha leído mucho. Está siempre sobre dos cosas : el libro que no existe y también ama las historias policiacas. En "Ficciones", está la novela corta "El jardín de los senderos que se bifurcan". Yo resumo la historia y ustedes conserven en sus cabezas el famoso sueño de la Teodicea.

"El jardín de los senderos que se bifurcan", ¿qué es esto?. Es el libro infinito, es el mundo de las composibilidades. La idea del filósofo chino que tiene que hacer su laberinto, es una idea de los contemporáneos de Leibniz. Aparece de lleno en el siglo XVII. Hay un célebre texto de Malebranche que es la conversación con el filósofo chino, aquí hay dos cosas muy curiosas. Leibniz está fascinado por Oriente, a menudo cita a Confucio. Borges ha hecho una especie de copia de Leibniz con una diferencia esencial : para Leibniz todos los mundos diferentes, donde Adán peca de tal manera, donde Adán peca de tal otra manera, donde Adán no peca del todo, todas estas infinidades de mundos, se excluyen los unos de los otros, son imposibles los unos con los otros. Aunque él conserva un principio de disyunción muy clásico : se trata de éste mundo o bien de otro. Mientras que Borges pone todas estas series imposibles en el mismo mundo. Esto permite una multiplicación de los efectos. Leibniz jamás habría admitido que los imposibles hagan parte de un mismo mundo, ¿por qué?. Enuncio precisamente nuestras dos dificultades : la primera o lo que es un análisis infinito, y en segundo lugar lo que es esta relación de imposibilidad. Laberinto del análisis infinito y laberinto de la composibilidad.

La mayor parte de los comentadores de Leibniz, a mi entender, finalmente intentan restablecer la composibilidad como principio simple de contradicción. Finalmente habría una contradicción entre Adán no pecador y nuestro mundo. No obstante, el texto de Leibniz nos parece ya de una naturaleza tal que esto no es posible.

No es posible ya que Adán no pecador no es contradictorio en si y que la relación de composibilidad es absolutamente irreductible a la simple relación de posibilidad lógica.

Entonces tratar de descubrir una simple contradicción lógica sería una vez más reducir las verdades de existencia a las verdades de esencia. Desde entonces va a ser muy difícil definir la composibilidad.

De la misma manera en este párrafo sobre la substancia, el mundo y la continuidad, yo quisiera plantear la cuestión de lo que es un análisis infinito. Les voy a pedir mucha paciencia. Los textos de Leibniz, hay que desconfiar de ellos, ya que están siempre adaptados a corresponsales, o sea un público dado, y que si yo retomo su sueño habrá que variarlo, y una variante del sueño sería que, incluso al interior del mismo mundo, habrían niveles de claridad o de obscuridad tales que el mundo podrá ser presentado desde tal o tal otro punto de vista. Si bien hay que saber, en los textos de Leibniz, a quien los dirige para poder evaluarlos.

He aquí una primera clase de texto de Leibniz donde él nos dice que en toda proposición el predicado está contenido en el sujeto. Está contenido sea en acto - actualmente- sea virtualmente. El predicado está contenido en el sujeto, pero esta inclusión, esta inherencia es, o bien actual o bien virtual. Uno tiene ganas de decir que eso marcha muy bien. Convengamos que en una proposición de existencia del tipo Cesar ha franqueado el Rubicón, la inclusión no es más que virtual, a saber, franquear el Rubicón está contenido en la noción de Cesar, pero no está más que virtualmente contenido. Segunda clase de texto : el análisis infinito bajo el cual pecador está contenido en la noción de Adán, es un análisis

indefinido, es decir que yo referiría pecador a otro término, después a otro término, etc. ... Exactamente como si $\text{pecador} = 1/2 + 1/4 + 1/8 \text{ etc. al infinito}$. Esto sería dar un cierto estatuto : yo diría que el análisis infinito es un análisis virtual, es un análisis que va hasta lo indefinido. Hay textos de Leibniz que dicen eso claramente en "El discurso de metafísica", pero en "El discurso de metafísica" Leibniz presenta y propone la totalidad de su sistema para uso de personas poco filósofas. Tomo otro texto de Leibniz que parece contradecir al primero; en un texto más sabio "De la libertad", Leibniz emplea la palabra "virtual", pero muy curiosamente emplea la palabra virtual pero no a propósito de las verdades de existencia, la emplea a propósito de las verdades de esencia.

Este texto me basta ya para decir que no es posible que la distinción verdades de esencia/verdades de existencia se encamine a que en las verdades de existencia la inclusión sea únicamente virtual, puesto que la inclusión virtual es un caso de las verdades de esencia. En efecto, recuerden ustedes que las verdades de esencia remiten a dos casos : la pura y simple identidad donde se demuestra la identidad del predicado y del sujeto, y el desprendimiento de una inclusión del tipo todo número divisible por 12 es divisible por 6. (Demuestro así la inclusión en la continuación de una operación finita), ahora bien, es para este caso que dice Leibniz : he liberado una identidad virtual. Entonces no basta decir que el análisis infinito es virtual.

¿Podemos decir que éste es un caso de análisis indefinido?. No, ya que un análisis indefinido volvería a definirse como un análisis que no es infinito más que por defecto de mi conocimiento, es decir, que yo no llego hasta el final. Desde luego Dios, con su entendimiento, llegaría hasta el final. ¿Se trata de eso?. No, no es posible que Leibniz quiera decir eso puesto que lo indefinido jamás ha existido para él. Allá hay nociones que son incompatibles, anacrónicas. Indefinido, no es un truco de Leibniz. ¿Que es lo indefinido con todo rigor?. ¿Qué diferencias hay entre lo indefinido y lo infinito?.

Lo indefinido es el hecho de que yo siempre deba pasar de un término a otro término, sin detenerme, pero sin que el término siguiente al cual yo llego preexista. Es mi propio recorrido el que consiste en hacerlo existir. Si yo digo : $1 = 1/4 + 1/8 \text{ etc. ...}$, no basta creer que el "etc." preexista, es mi recorrido el que lo hace surgir cada vez, es decir, que lo indefinido existe en un trayecto en el cual yo no ceso de rechazar el límite que me opongo. Nada preexiste. Es Kant el primer filósofo en dar un estatuto a lo indefinido, y este estatuto será precisamente que lo indefinido remite a un conjunto que no es separable de la síntesis sucesiva que lo recorre. Es decir, que los términos de la serie indefinida no preexisten a la síntesis que va de un término a otro.

Leibniz no conocía esto. Aun más, lo indefinido le parece puramente convencional o simbólico, ¿por qué?. Hay un autor que ha dicho muy bien lo que da el aire de familia de los filósofos del siglo XVII, se trata de Merleau-Ponty. El ha realizado un corto escrito sobre los filósofos llamados clásicos del siglo XVII, y trata de caracterizarlos de una manera viviente, y él decía que lo que hay de increíble en estos filósofos es una manera inocente de pensar a partir del infinito y en función del infinito. Esto lo vuelve el siglo clásico. Es mucho más inteligente que decir que esta es una época donde aun la filosofía está mezclada con la teología. Es tonto decir eso. Es necesario decir que si la filosofía está aun mezclada con la

teología en el siglo XVII es precisamente porque la filosofía no está separada en ese momento de una manera inocente de pensar en función del infinito.

¿Cuáles diferencias hay entre infinito e indefinido?. Lo indefinido pertenece a lo virtual : en efecto, el término siguiente no preexiste antes de que mi trayecto lo haya constituido. ¿Qué quiere decir eso?. El infinito pertenece a lo actual, no hay infinito más que en acto. Entonces puede haber toda clase de infinitos. Pensemos en Pascal. Es un siglo que continuamente distingue varios órdenes de infinitos, y el pensamiento de los órdenes de infinitos es fundamental en todo el siglo XVII. Este pensamiento se nos vendrá encima, al final del siglo XIX y en el siglo XX precisamente con la teoría de los conjuntos llamados infinitos. Con los conjuntos infinitos encontramos algo que trabajaba el fondo de la filosofía clásica, a saber, la distinción de los órdenes de infinitos. Ahora bien, cuáles son los grandes nombres en ésta búsqueda sobre los órdenes de infinitos : evidentemente es Pascal, Spinoza con la famosa carta sobre el infinito, y es Leibniz quien va a subordinar todo un aparato matemático al análisis del infinito y los órdenes de infinitos. A saber, en qué sentido podemos decir que un orden de infinito es mayor que otro, qué es un infinito que es mayor que otro infinito, etc. ... Manera inocente de pensar a partir del infinito, pero en lo absoluto confusa ya que se introducen toda suerte de distinciones.

En el caso de las verdades de existencia, el análisis de Leibniz es evidentemente infinito. No es indefinido, entonces es como cuando emplea la palabra virtual u otras ... hay un texto formal que da razón a esta interpretación que yo trato de esbozar, es un texto extraído de "De la libertad" donde dice Leibniz exactamente esto : "cuando se trata de analizar la inclusión del predicado pecador en la noción individual de Adán, Dios ciertamente ve, no el final de la resolución, fin que no ha tenido lugar". Entonces, en otros términos, incluso para Dios no hay final de éste análisis. En tal caso, ustedes me dirán que se trata de lo indefinido, ¿incluso para Dios?. No, no se trata de lo indefinido pues todos los términos del análisis están dados. Si se tratara de lo indefinido, todos los términos no estarían dados, serían dados poco a poco. No estarían dados de una manera preexistente. En otros términos, en un análisis infinito se llega a algún resultado : habéis pasado a elementos infinitamente pequeños los unos con relación a los otros, siendo dada la infinidad de elementos infinitamente pequeños. Ustedes me dirán que entonces podremos llegar hasta el final!. No, naturalmente, ustedes no podrán llegar hasta el final puesto que se trata de un conjunto infinito. La totalidad de los elementos está dada, y ustedes pasarán de un elemento a otro, y tendrán entonces un conjunto infinito de elementos infinitamente pequeños. Pasarán de un elemento a otro : haréis un análisis infinito, por ejemplo, un análisis que no tenga final, ni para ustedes, ni para Dios.

¿Qué verán ustedes si realizan éste análisis?. Supongamos que solo Dios pueda hacerlo, ustedes, ustedes harán lo indefinido ya que vuestro entendimiento es limitado, pero Dios, él hace el infinito. El ve el final del análisis puesto que no hay final del análisis, pero él hace el análisis. Aun más, todos los elementos del análisis le son dados, en un infinito actual. Esto quiere decir entonces que pecador está unido a Adán. Pecador es un elemento. Está unido a la noción individual de Adán por una infinidad de otros elementos actualmente dados. De acuerdo, es todo el mundo existente, a saber, todo este mundo componible el que ha pasado a la existencia. Tocamos aquí algo muy profundo. Cuando yo realizo el análisis, ¿paso de qué a qué?. Paso de Adán pecador a Eva tentadora,

de Eva tentadora a Serpiente malvada, a manzana. Es un análisis infinito y es este análisis infinito el que muestra la inclusión de pecador en la noción individual de Adán. ¿Que quiere decir : elemento infinitamente pequeño?. ¿Por qué franquear el Rubicón es un elemento infinitamente pequeño?. ¿Comprenden ustedes lo que esto quiere decir?. No hay elemento infinitamente pequeño, entonces un elemento infinitamente pequeño quiere decir evidentemente -uno no tiene necesidad de decirlo-, una relación infinitamente pequeña entre dos elementos. Se trata de relaciones, no se trata de elementos. En otros términos, una relación infinitamente pequeña entre dos elementos, ¿qué puede ser esto?. ¿Qué se gana diciendo que no hay elementos infinitamente pequeños, sino relaciones infinitamente pequeñas entre dos elementos?. Y comprendan ustedes que si yo hablo a alguien que no tiene la más mínima idea del cálculo diferencial, ustedes podrán decirle lo que son elementos infinitamente pequeños. Leibniz tiene razón. Si es alguien que tiene un muy vago conocimiento, será necesario que comprenda lo que son relaciones infinitamente pequeñas entre elementos finitos. Si es alguien que es muy sabio en cálculo diferencial, yo podría quizá decirle otra cosa.

El análisis infinito que va a demostrar la inclusión del predicado en el sujeto a nivel de las verdades de existencia, no procede por demostración de una identidad, incluso virtual. No se trata de eso. Pero Leibniz, de otro cajón, saca otra fórmula que nos va a dar : la identidad rige las verdades de esencia, no rige las verdades de existencia; todo el tiempo dice lo contrario, pero no tiene ninguna importancia. Pregúntense a quién lo dice. Entonces, ¿qué es esto?. Lo que le interesa a nivel de las verdades de existencia, no es la identidad del predicado y del sujeto, sino que se pasa de un predicado a otro, de uno a otro, y aun a otro y otro, etc. ..., desde el punto de vista de un análisis infinito, es decir, del máximo de continuidad.

En otros términos, es la identidad la que rige las verdades de esencia, pero es la continuidad la que rige las verdades de existencia. Y, ¿qué es un mundo?. Un mundo está definido por su continuidad. ¿Qué separa dos mundos imposibles?. El hecho de que haya discontinuidad entre los dos mundos. ¿Qué define un mundo composable?. La composibilidad de la que es capaz. ¿Qué define el mejor de los mundos?. El mundo más continuo. El criterio de la elección de Dios será la continuidad. De todos los mundos imposibles los unos con los otros y posibles como tales, Dios hará pasar a la existencia aquel que realice el máximo de continuidad.

¿Por qué el pecado de Adán está comprendido en el mundo que tiene el máximo de continuidad?. Basta con creer que el pecado de Adán es una formidable conexión, que es una conexión que asegura las continuidades de las series. Hay una conexión directa entre el pecado de Adán y la encarnación y la redención por Cristo. Hay continuidad. Hay como series que van a introducirse, a encajarse más allá de las diferencias de tiempo y de espacio. En otros términos, en el caso de las verdades de esencia yo demostraba una identidad en la cual hacía ver una inclusión; en el caso de las verdades de existencia voy a demostrar una continuidad asegurada por las relaciones infinitamente pequeñas entre dos elementos. Dos elementos estarán en continuidad cuando yo pueda asignar una relación infinitamente pequeña entre estos dos elementos.

He pasado de la idea de elemento infinitamente pequeño a la relación

infinitamente pequeña entre dos elementos : entre el pecado de Adán y la tentación de Eva, hay una diferencia, solo que, ¿cuál es la fórmula de la continuidad?. Se podrá definir la continuidad como el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse. La continuidad es una diferencia evanescente.

¿Qué quiere decir que haya continuidad entre la seducción de Eva y el pecado de Adán?. Que la diferencia entre las dos es una diferencia que tiende a desvanecerse. Yo diría entonces que las verdades de esencia están regidas por el principio de identidad, las verdades están regidas por la ley de continuidad, o de las diferencias evanescentes, y volvemos a lo mismo.

Entonces entre pecador y Adán ustedes jamás podrán demostrar una identidad lógica, pero podrán demostrar -y la palabra demostración cambiará de sentido-, ustedes podrán demostrar una continuidad, es decir, una o algunas diferencias evanescentes.

Un análisis infinito es un análisis del continuo operando por diferencias evanescentes.

Esto remite a una cierta simbólica, simbólica del cálculo diferencial o del análisis infinitesimal. Pero es al mismo tiempo que Newton y que Leibniz instalan u organizan el cálculo diferencial. Ahora bien, la interpretación del cálculo diferencial por las categorías evanescentes es lo propio de Leibniz. Con Newton, en tanto ambos lo inventan verdaderamente al mismo tiempo, la armadura lógica y teórica es muy diferente que con Leibniz, pero el tema de la diferencial concebida como diferencia evanescente es de Leibniz propiamente hablando. Del resto, hay una enorme polémica entre los newtonianos y Leibniz. Nuestra historia se vuelve más precisa : ¿qué es ésta diferencia evanescente? (Deleuze hace un dibujo con la tiza). Las ecuaciones diferenciales son fundamentales hoy en día. No hay física sin ecuación diferencial. Matemáticamente, hoy en día, el cálculo diferencial está depurado de toda consideración del infinito; la especie de estatuto axiomático del cálculo diferencia donde la cuestión ya no es en absoluto el infinito, está fechada a finales del siglo XIX. Pero si uno se sitúa en el momento de Leibniz, pónganlo en el lugar de un matemático : que va él a hacer cuando se encuentre ante magnitudes o cantidades con potencias diferentes, ecuaciones donde las variables son de diferentes potencias, ecuaciones del tipo $ax^2 + y$. Tienen ustedes una cantidad con potencia 2 y una cantidad con potencia 1. ¿Cómo comparar?. Todos ustedes conocen la historia de las cantidades no conmensurables. Allá, en el siglo XVII, las cantidades de potencias diferentes han recibido una palabra vecina, se trata de las cantidades incomparables. Toda la teoría de las ecuaciones se tropieza en el siglo XVII con éste problema que es un problema fundamental, incluso en el álgebra más simple; ¿para qué sirve el cálculo diferencial?. El cálculo diferencial os permite proceder a una comparación directa de cantidades de potencias diferentes. Aun más, solo sirve para eso. El cálculo diferencial encuentra su nivel de aplicación cuando ustedes se encuentran ante incomparables, es decir, ante cantidades de potencias diferentes. ¿Por qué?. En $ax^2 + y$: supongan que por medios cualesquiera ustedes extraen dx y dy . dx es la diferencial de x , dy es la diferencial de y . ¿De qué se trata?. Lo definiremos verbalmente, por convención diremos que dx o dy es la cantidad infinitamente pequeña supuesta a ser añadida o sustraída de x o de y . ¡Esta es una invención!. La cantidad infinitamente pequeña ... es decir, es la más pequeña variación de la cantidad

considerada. Por convención ella es insignificante. Entonces $dx = 0$ en x , es la más pequeña cantidad en la que puede variar x , entonces igual a cero. $dy = 0$ por relación a y . Como toma cuerpo la noción de diferencia evanescente. Es una variación o una diferencia, dx o dy ; ella es más pequeña que cualquier cantidad dada o dable. Es un símbolo matemático. En un sentido esto es loco, en otro sentido es operatorio. ¿En qué?. He aquí lo formidable en el simbolismo del cálculo diferencial : $dx = 0$ por relación a x , la más pequeña diferencia, el más pequeño incremento del que es capaz la cantidad x o la cantidad y insignificante, se trata de lo infinitamente pequeño. Milagro dy/dx no es igual a cero, y aun más : dy/dx tiene una cantidad finita perfectamente expresable.

Se trata de relativos únicamente relativos. dx no es nada por relación a x , dy no es nada por relación a y , pero dy/dx es algo.

Estupefaciente, admirable, gran descubrimiento matemático.

Esto es algo ya que en un ejemplo tal como ax^2-by+c , ustedes tienen dos potencias donde tenéis cantidades incomparables : y^2 y x . Si ustedes consideran la relación diferencial, ella no es cero, está determinada, es determinable.

La relación dy/dx les da el medio de comparar las dos cantidades incomparables que estaban a potencias diferentes, pues se opera una despotencialización de las cantidades. Entonces se os da un medio directo de confrontar cantidades incomparables de potencias diferentes. Desde ese momento todas las matemáticas, toda el álgebra, toda la física se inscribirán en el simbolismo del cálculo diferencial ...(...)... es ésta relación entre dx y dy la que ha vuelto posible esta especie de compenetración de la realidad física y del cálculo matemático.

Hay una pequeña nota de tres páginas que se llama "Justificación del cálculo de los infinitesimales por el del álgebra ordinaria". Con éste texto ustedes comprenderán todo. Leibniz trata de explicar que de una cierta manera el cálculo diferencial funcionaba ya antes de ser descubierto, y que no se podía hacer de otra manera, incluso a nivel del álgebra más simple.

(Larga explicación de Deleuze en el tablero. Dibujos con tiza. Construcción de triángulos).

x no es igual a y , ni en un caso ni en el otro, ya que sería contrario a los datos mismos de la construcción del problema. En la medida en que para este caso ustedes puedan escribir $x/y = c/e$, c y e son ceros.

Son, como dice Leibniz en su lenguaje, son nada, pero no son nada absolutamente, son nada respectivamente.

A saber, son nada pero que conservan la diferencia de la relación. Entonces c no deviene igual a e puesto que permanece proporcional a x y que x no es igual a y .

Esta es una justificación del viejo cálculo diferencial, y el interés de este texto es el de una justificación por el álgebra más fácil o simple. Esta justificación no pone en causa nada de la especificidad del cálculo diferencial. Les leo éste bello texto :

"Entonces, en el caso presente, habrá $x - c = x$. Supongamos que este caso está comprendido bajo la regla general y no obstante c y e no serán puntos de nada absolutamente ya que ellos conservan por completo la razón de CX con XY , o la que está entre el seno completo o radio y entre la tangente que conviene al ángulo en c , ángulo que, lo hemos supuesto, siempre ha permanecido el mismo. Pues si c , C y e fueran nada absolutamente en este cálculo reducido al caso de la coincidencia de los puntos c , e y a , como un nada vale lo que el otro, entonces c y e serían iguales y la ecuación o analogía $x/y = c/e$ se hará $x/y = 0/0 = 1$. Es decir, que tendremos $x = y$, lo que sería absurdo".

"De esta manera encontramos en el cálculo del álgebra los rasgos del cálculo trascendente de las diferencias (por ejemplo el cálculo diferencial), y sus mismas singularidades con las que algunos sabios tienen escrúpulos, y además el cálculo del álgebra no podría desarrollarse ahí si debe conservar sus ventajas de las que una de las más considerables es la generalidad que le es debida a fin de que pueda comprender todos los casos".

Exactamente de la misma manera es que yo puedo considerar que el reposo es un movimiento infinitamente pequeño, o que el círculo es el límite de una serie infinita de polígonos en los cuales los lados aumentan al infinito. ¿Qué es lo que hay de comparable en todos éstos ejemplos?. Habrá que considerar el caso en el que solo hay un triángulo como el caso extremo de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice. Lo que Leibniz ha demostrado en este texto es cómo y en qué circunstancias un triángulo puede ser considerado como el caso extremo de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice. Allá ustedes sentirán que estamos quizá camino a dar a lo "virtual" el sentido que él buscaba. Yo podría decir que en el caso de mi segunda figura donde no hay más que un triángulo, el otro triángulo está allí pero no lo está más que virtualmente. Está allí virtualmente ya que ya que contiene virtualmente e y c distintos de a . ¿Por qué e y c permanecen distintos de a si ellos no existen?. e y c permanecen distintos de a cuando ellos no existen porque intervienen en una relación que continua existiendo cuando los términos se han desvanecido. De esta misma manera el reposo será considerado como el caso particular de un movimiento, a saber, un movimiento infinitamente pequeño. En mi segunda figura, xy , yo diría que no es del todo que el triángulo CEA haya desaparecido en el sentido común de la palabra, pero hay que decir a la vez que él se ha vuelto inasignable, y sin embargo está perfectamente determinado ya que en este caso $c = 0$, $e = 0$, pero c/e no es igual a cero. c/e es una relación perfectamente determinada igual a x/y .

Entonces es determinable y está determinado, pero es inasignable. De la misma manera el reposo es un movimiento perfectamente determinado, pero es un movimiento inasignable; así mismo el círculo es un polígono inasignable y no obstante perfectamente determinado.

Veán ustedes lo que quiere decir virtual. Virtual no quiere decir del todo indefinido, y ahí todos los textos de Leibniz pueden ser recuperados. El realiza una operación diabólica : toma la palabra virtual, sin decir nada -está en su derecho- dándole una nueva aceptación de hecho rigurosa pero sin decir nada. Solo lo dirá en otros textos : ello no quiere decir que vaya hasta lo indefinido, quiere decir inasignable y no obstante determinado.

Esta es una concepción de lo virtual a la vez muy nueva y muy rigurosa. Aun le falta tener la técnica y los conceptos para que esta expresión tome un sentido un poco misterioso al comienzo : inasignable y no obstante determinado. Es inasignable ya que c ha devenido igual a cero, y ya que e ha devenido igual a cero. Y sin embargo, está completamente determinado puesto que c/e , a saber, $0/0$ no es igual a cero ni a 1, es igual a x/y .

Verdaderamente él tiene cada vez más un genio de profe. Logra explicar a alguien que solo ha hecho álgebra elemental, lo que es el cálculo diferencial. No presupone ninguna noción del cálculo diferencial.

La idea de que hay continuidad en el mundo -me parece que hay demasiados comentadores de Leibniz que hacen más teología de lo que Leibniz pedía : ellos se contentan con decir que el análisis infinito está en el entendimiento de Dios, y es cierto según el espíritu del texto; pero nos hallamos con que se tiene -con el cálculo diferencial- no el artificio de igualarnos al entendimiento de Dios, con seguridad es imposible, sino el cálculo diferencial que nos da un artificio tal para que podamos operar una aproximación bien fundada de lo que pasa en el entendimiento de Dios tal que lo podamos aprovechar gracias a este simbolismo del cálculo diferencial; ya que Dios después de todo también opera por lo simbólico, no de la misma manera ciertamente. Entonces esta aproximación a la continuidad está en que el máximo de continuidad está asegurado cuando siendo dado un caso, el caso extremo o contrario puede ser desde un cierto punto de vista considerado como incluido en el caso antes definido.

Ustedes definirán el movimiento, poco importa, ustedes definirán el polígono, poco importa, ustedes considerarán el caso extremo o contrario : el reposo, el círculo que está desprovisto de ángulo. La continuidad es la instauración del trayecto según el cual el caso es extrínseco : el reposo contrario del movimiento, el círculo contrario del polígono; el caso extrínseco puede ser considerado como incluido en la noción del caso intrínseco.

Hay continuidad cuando el caso extrínseco puede ser considerado como incluido en la noción del caso intrínseco. Leibniz acaba de mostrarlo. Acuérdense de la fórmula de la predicación : el predicado está incluido en el sujeto.

Entendámonos. Yo llamo caso general intrínseco al concepto de movimiento que recubre todos los movimientos. Por relación a este primer caso, yo llamo caso extrínseco al reposo o bien al círculo por relación a todos los polígonos, o bien el triángulo único por relación a todos los triángulos combinados. Yo me encargo de construir un concepto que implique todo el simbolismo diferencial, un concepto que, a la vez, corresponda al caso general intrínseco y que, no obstante, comprenda también al caso extrínseco. Si yo lo obtengo, puedo decir con toda certeza que el reposo es un movimiento infinitamente pequeño, así como yo digo que mi triángulo único es la oposición de dos triángulos semejantes opuestos por el vértice, simplemente cuando uno de los dos triángulos se ha vuelto inasignable. En ese momento hay continuidad del polígono al círculo, hay continuidad del reposo al movimiento, hay continuidad de los dos triángulos semejantes opuestos por el vértice con un solo triángulo.

En pleno siglo XIX, un gran matemático llamado Poncelet hará la geometría proyectiva en su sentido más moderno, él es completamente leibniziano. La geometría proyectiva está fundada por completo sobre lo que Poncelet llamaba un axioma de continuidad completamente simple : si ustedes toman un arco del círculo cortado en dos puntos por una recta, si ustedes vuelven a poner la recta, hay un momento en que ella ya no toca el arco del círculo más que en un punto y un momento en que ella sale del círculo, ya no lo toca en ningún punto. El axioma de continuidad de Poncelet reclama la posibilidad de tratar el caso de la tangente como un caso extremo, a saber, que no es que uno de los puntos haya desaparecido, los dos puntos están siempre allá, pero virtuales. Cuando todo sale no es que los dos puntos hayan desaparecido, siempre están allí, pero ambos son virtuales. Es el axioma de la continuidad el que permite precisamente todo un sistema de proyecciones, todo un sistema llamado proyectivo. Los matemáticos lo conservarán íntegramente, es una técnica formidable.

Hay algo perdidamente cómico en todo esto, pero que no va a incomodar del todo a Leibniz. También ahí los comentadores son muy curiosos. Chapotean desde el comienzo en un dominio en el cual se trata de mostrar que las verdades de existencia no son la misma cosa que las verdades de esencia o verdades matemáticas. Para demostrarlo, lo hacen con proposiciones muy generales llenas del genio de Leibniz, pero que nos dejan como él, en el entendimiento de Dios, el análisis infinito, y entonces, ¿qué es todo eso?. Y por último cuando tratan de demostrar cómo las verdades de existencia son irreducibles a las verdades matemáticas, cuando tratan de demostrarlo concretamente, entonces todo lo que dice Leibniz de convincente es matemático. Es gracioso ¿no?.

Un objetor en servicio diría a Leibniz : tú nos declaras hablarnos de la irreducibilidad de las verdades de existencia, y esta irreducibilidad no puedes definirla concretamente más que utilizando nociones puramente matemáticas. ¿Qué respondería Leibniz?. Que en toda clase de textos se me ha hecho decir siempre que el cálculo diferencial designaba una realidad. Yo jamás lo he dicho - responde aun Leibniz-, el cálculo diferencial es una convención bien fundada. Leibniz sostiene inauditamente que el cálculo diferencial no es más que un sistema simbólico, no designa una realidad, designa una manera de tratar la realidad. ¿Por qué es una convención bien fundada?. No es una convención relativa a la realidad, sino relativa a las matemáticas. Ahí el contrasentido no nace hecho. El cálculo diferencial pertenece al simbolismo, pero en relación a la realidad matemática, no del todo en relación a la realidad real. Es en relación a la realidad matemática que el sistema del cálculo diferencial es una ficción. Se emplea también la palabra "ficción bien fundada". Es una ficción bien fundada en relación a la realidad de las matemáticas. En otros términos, el cálculo diferencial moviliza conceptos que no pueden justificarse desde el punto de vista del álgebra clásica, o desde el punto de vista de la aritmética. Esto es evidente. Las cantidades que no son nada y que son iguales a cero pertenecen al no sentido aritmético, no tienen ni realidad aritmética ni realidad algebraica. Esto es una ficción. Entonces en mi opinión, Leibniz no quiere decir del todo que el cálculo diferencial no designe nada real, lo que él quiere decir es que el cálculo diferencial es irreducible a la realidad matemática. Entonces es una ficción en ese sentido, pero precisamente en tanto es una ficción puede hacernos pensar la existencia.

En otros términos, el cálculo diferencial es una especie de unión de las matemáticas y de lo existente, a saber, es la simbólica de lo existente.

Por eso es una ficción bien fundada por relación a la verdad matemática y desde entonces es un medio de exploración fundamental y real de la realidad de la existencia.

Veán ustedes pues lo que quiere decir "evanescente", "diferencia evanescente"; es cuando la relación continua, cuando los términos de una relación, se han desvanecido. La relación c/e cuando C y E se han desvanecido, es decir, coincidan con A. Construyan pues ustedes una continuidad por el cálculo diferencial.

Leibniz deviene mucho más fuerte para decirnos : comprendan que en el entendimiento de Dios, entre el predicado pecador y la noción de Adán, hay también una continuidad. Hay una continuidad por diferencia evanescente, hasta el punto que cuando él hace el mundo, Dios no hace más que calcular. ¡Y qué cálculo!. Evidentemente no un cálculo aritmético. El oscilará entre dos explicaciones. Entonces Dios ha hecho el mundo calculando. Dios calcula, el mundo se hace.

La idea de un Dios jugador la encontramos por todas partes. Podemos decir siempre que Dios ha hecho el mundo jugando, pero todo el mundo ha dicho eso. No es nada interesante. Pero los juegos no se parecen. Hay un texto de Heráclito, es en cuestión el del niño jugador que constituye verdaderamente al mundo. El juega. Pero, ¿a qué?. A qué juegan los Griegos y los niños griegos. Diversas traducciones dan de los juegos diferentes sentidos. Pero Leibniz no dirá eso, cuando él se explica sobre el juego, tiene dos explicaciones. En los problemas de empedrado (pavimentado), a caballo sobre los problemas de matemáticas y arquitectura : siendo dada una superficie, ¿con qué figura llenarla completamente?. Problema más complicado : si ustedes toman una superficie rectangular y quieren empedrarla (pavimentarla) con círculos, no la llenarán completamente. Con cuadrados, ¿ustedes la llenarán completamente?. Eso depende de la medida. ¿Con rectángulos?. ¿Iguales o no iguales?. Después, si ustedes suponen dos figuras ¿se combinarán para llenar completamente el espacio?. Si ustedes quieren pavimentar con círculos, ¿con qué otra figura deben llenar los vacíos?. O también, ustedes consienten en no llenarlo todo; vean cómo esto está muy ligado al problema de la continuidad. Si ustedes deciden no llenarlo todo, ¿en qué casos y con qué figuras y con cuáles combinaciones de figuras diferentes llegarán a llenar el máximo posible?. Esto pone en juego los inconmensurables, pone en juego los incomparables, apasiona a Leibniz los problemas de pavimento.

Cuando él dice que Dios hace existir y elige el mejor de los mundos posibles, lo hemos visto, nos adelantamos a Leibniz antes de que hable : el mejor de los mundos posibles ha sido aquel de la crisis del leibnizianismo, ha sido el del anti-leibnizianismo generalizado del siglo XVIII. No ha soportado la historia del mejor de los mundos posibles. Voltaire tenía razón, ellos hacían una exigencia a la filosofía que no era evidentemente llenada por Leibniz, particularmente desde el punto de vista de la política. Entonces no podían perdonar a Leibniz. Pero si se lanzan en una vía piadosa, ¿qué dice Leibniz para que el mundo que existe sea el

mejor de los mundos posibles?. Algo muy simple : como hay muchos mundos posibles, ellos no son compositibles los unos con los otros, Dios elige el mejor y el mejor no es aquel donde se sufre menos. El optimismo racionalista es al mismo tiempo de una crueldad infinita, no es del todo un mundo donde no se sufriría, es el mundo que realiza el máximo de círculos.

Si me atrevo a una metáfora inhumana, es evidente que el círculo sufre cuando solo es una afección del polígono. Cuando el reposo no es más que una afección del movimiento, imaginen el sufrimiento del reposo. Simplemente es el mejor de los mundos posibles porque realiza el máximo de continuidad. Otros mundos eran posibles, pero ellos habrían realizado menos continuidad. Este mundo es el más bello, el más armonioso, únicamente bajo el peso de esta implacable frase : porque efectúa la mayor continuidad posible. Si ello se hace al precio de vuestra carne y de vuestra sangre, poco importa. Como Dios, no solamente es justo, es decir persiguiendo el máximo de continuidad, sino que es al mismo tiempo una coquetería : él quiere variar su mundo. Entonces Dios esconde esta continuidad. Introduce un segmento que debería estar en continuidad con aquél, por otra parte él lo introduce para ocultar sus designios.

Nosotros no nos arriesgamos a reencontrarnos en él. Este mundo se hace sobre nuestras espaldas. Entonces, evidentemente el siglo XVIII no encuentra nada bien esta historia de Leibniz. Veán ustedes desde entonces todo el problema del pavimento : el mejor de los mundos será aquél en el cual las figuras y las formas llenarán el máximo de espacio-tiempo dejando el menor vacío.

Segunda explicación de Leibniz, y ahí él es aun más fuerte : el juego de ajedrez. Aunque entre la frase de Heráclito que hacía alusión a un juego griego y Leibniz que hacía alusión al juego de ajedrez, hay toda la diferencia que existe entre en el momento mismo en que la fórmula común "Dios juega" pueda hacer creer que es una especie de beatitud. Cómo concibe Leibniz el juego de ajedrez : el tablero es un espacio, las piezas son nociones. ¿Cuál es la mejor jugada en el ajedrez o el mejor conjunto de jugadas?. La mejor jugada o conjunto de jugadas es la que hace que un número determinado y con valores determinados de piezas mantengan u ocupen el máximo de espacio. Siendo detentado el espacio total por el tablero. Basta situar vuestros peones de tal manera que ellos comanden el máximo de espacio.

¿Por qué no son más que metáforas?. Ahí también hay una especie de principio de continuidad : el máximo de continuidad. ¿Qué es lo que no marcha ni en la metáfora del juego de ajedrez ni en la del pavimento?. Es que en los dos casos, ustedes tienen la referencia de un receptáculo. Se presentan las cosas como si los mundos posibles rivalizaran para encarnarse en un receptáculo determinado. En el caso del pavimento, es la superficie por pavimentar; en el caso del juego de ajedrez, es el tablero. Pero en las condiciones de la creación del mundo, no hay receptáculo previo.

Basta decir entonces que el mundo que pasa a la existencia es aquel que realiza en él-mismo el máximo de continuidad, es decir, que contiene la mayor cantidad de realidad o de esencia; yo no puedo decir de existencia puesto que existe el mundo que contiene, no la mayor cantidad de existencia, sino la mayor cantidad de esencia bajo las especies de la continuidad. Precisamente, la continuidad es en efecto el medio de contener el máximo de cantidad de realidad.

Esta es una visión muy bella, como filosofía.

En éste párrafo he respondido a la cuestión : ¿qué es un análisis infinito?. Aún no he respondido aun a la pregunta: ¿qué es la composibilidad?. ¡Vaya!

Hasta el próximo martes.

Leibniz
29/04/1980
Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Quisiera terminar estas sesiones sobre Leibniz planteando el problema que quisiera abordar. Vuelvo a esta cuestión que planteé desde el comienzo, a saber ¿qué quiere decir esta imagen, que el buen sentido frecuentemente se hace de la filosofía, qué es esta imagen que el buen sentido se hace a veces de la filosofía, como una especie de discusión donde fundamentalmente los filósofos no están de acuerdo? Una especie de atmósfera filosófica donde la gente disputa, se baten entre sí, mientras que al menos, en la ciencia, se sabe de que se habla. Se nos dice también que los filósofos dicen todos la misma cosa, están todos de acuerdo o dicen cosas opuestas. A propósito de Leibniz, quisiera tomar ejemplos muy precisos. ¿qué quiere decir que dos filósofos no están de acuerdo? La polémica, como un cierto estado de cosas que atraviesa ciertas disciplinas, yo no encuentro que haya más polémica en filosofía de la que hay en ciencia o de la que hay en arte. ¿Qué es un filósofo que crítica a otro filósofo? ¿Qué es esta función de la crítica? Leibniz nos suministra este ejemplo: ¿qué quiere decir la oposición de Kant y de Leibniz, una vez dicho que ha sido una oposición en la historia de la filosofía? ¿Qué quiere decir que Kant se ponga a criticar a Leibniz?

Quisiera numerar lo que les voy a decir. Una primera tarea: localizar las oposiciones. Hay dos oposiciones fundamentales desde el punto de vista del conocimiento. Funcionan como la tesis y la antítesis. Cuando se llega a extraer grandes oposiciones filosóficas, a nivel de los conceptos empleados por tales o cuales filósofos, es necesario también evaluar sus relaciones en estas oposiciones. Ellas no se anulan. Puede que haya una más profunda que la otra, una más decisiva. Si usted fracasa en su organización de las oposiciones, creo que usted no ha sido capaz de comprender lo que está en cuestión en la polémica.

Primera oposición entre Leibniz y Kant, desde el punto de vista del conocimiento. Hago hablar a Leibniz. Proposición leibniziana: todas las proposiciones son analíticas, y el conocimiento solo puede proceder por oposiciones analíticas. Ustedes recuerdan que se llamaba proposición analítica a una proposición tal que uno de los dos términos de la proposición está contenido en el concepto de la otra. Es una fórmula filosófica. Podemos presentir que no vale la pena discutir a éste nivel. ¿Por qué? Porque hay ahí algo implicado, a saber, que hay un cierto modelo del conocimiento. Lo que está presupuesto, pero en ciencias también hay presupuestos, lo presupuesto es una cierta idea del conocimiento, a saber conocer es descubrir lo que está incluso en el concepto. Es una definición del conocimiento. Estamos contentos de tener una definición del conocimiento, pero ¿por qué eso más que otra cosa?

Del otro lado, Kant surge y dice: hay proposiciones sintéticas. Vean lo que es una proposición sintética, es una proposición donde uno de los términos no está contenido en el concepto del otro. ¿Es un grito, es una proposición? Contra Leibniz, dice no; dice que hay proposiciones sintéticas y solo se conoce por proposiciones sintéticas. La oposición parece perfecta. Entonces, se me vienen mil preguntas. ¿Qué quiere decir discutir, discutir de quien tiene razón, quien tiene razón sobre qué? ¿Eso es probable, está en el dominio de las proposiciones decidibles? Digo justamente que la definición kantiana debe interesarles porque, si ustedes profundizan, implica también una cierta concepción del conocimiento, y encontramos que esa concepción del conocimiento es muy diferente de la de Leibniz. Cuando se dice que el conocimiento procede solo por proposiciones sintéticas, es decir proposiciones tales que uno de los términos no está contenido en el concepto del otro, entonces hay síntesis entre dos términos. Alguien que dice eso ya no puede hacerse, del conocimiento, la concepción leibniziana.

El nos dirá al contrario que conocer no es descubrir lo que está incluso en un concepto, conocer es necesariamente salir de un concepto para afirmar otra cosa. Se llama síntesis al acto por el cual se sale de un concepto para atribuirlo, o afirmaren el otra cosa. En otros términos, conocer siempre es desbordar el concepto. Conocer es ir más allá. ¿Comprenden lo que se está jugando? En la primera concepción, conocer es tener un concepto y descubrir lo que está contenido en el concepto, yo diría en este caso del conocimiento que está modelado sobre un modelo particular que es el de la pasión o la percepción. Conocer finalmente es percibir algo, conocer es aprehender, es un modelo pasivo del conocimiento, aún si muchas actividades dependen de él.

En el otro caso, al contrario, es salir del concepto para afirmar otra cosa, es un modelo de conocimiento acto.

Vuelvo a mis dos proposiciones. Supongamos que somos como árbitros. Uno se encuentra frente a dos proposiciones, y se dice: ¿yo qué elijo? Primero cuando yo decía: ¿es decidible? ¿Qué quería decir eso? Puede querer decir que es un asunto de hecho. Hay que encontrar los hechos que dan la razón a uno o a otro. Evidentemente no se trata de eso. Las proposiciones filosóficas, de cierta manera, no son justiciables de verificación de hechos. Es por eso que la filosofía siempre ha distinguido dos cuestiones, y Kant sobre todo retomará esta distinción.

Esta distinción era formulada en latín: *quid facti*, que es del hecho, y *quid juris*, que es del derecho. Y si la filosofía tiene algo que hacer con el derecho, es precisamente porque ella plantea cuestiones que son llamadas de derecho. ¿Qué quiere decir que mis dos proposiciones antinómicas, la de Leibniz y la de Kant, no son justiciables de una respuesta de hecho? Quiere decir que de hecho, no hay problema porque encontramos todo el tiempo fenómenos que son fenómenos de síntesis. En efecto, paso mi tiempo, en mis juicios más simples, operando síntesis. Digo por ejemplo que esta línea recta es blanca.

Es evidente que afirmo de una línea recta algo que no está contenido en el concepto de línea recta. Porque toda línea recta no es blanca. Que esa línea recta sea blanca es evidentemente un encuentro en la experiencia; yo no puedo decirlo de antemano. Entonces encuentro en la experiencia líneas rectas que son

blancas. Es una síntesis, una tal síntesis se la llamará a posteriori, es decir dada en la experiencia. Entonces hay síntesis de hecho, pero eso no resuelve el problema. ¿Por qué? Por una razón muy simple, y es que "esta línea recta es blanca" no constituye un conocimiento. Es un protocolo de experiencia. El conocimiento es algo distinto a trazar protocolos de experiencia.

¿Cuando se conoce? Se conoce cuando una proposición se reclama de un derecho. ¿Qué es lo que define el derecho de una proposición? Lo universal y lo necesario. Cuando digo que la línea recta es el más corto camino de un punto a otro, tengo una proposición de derecho. ¿Por qué? Porque no tengo necesidad de medir cada línea recta para saber que, si es recta, es el más corto camino. Toda línea recta, de entrada, a priori, es decir independientemente de la experiencia, es el más corto camino de un punto a otro, sino no sería una línea recta. Entonces yo diría que la proposición la línea recta es el más corto camino, constituye una proposición de conocimiento. Yo no espero la experiencia para reconocer que una línea recta es el más corto camino, al contrario, determino la experiencia, puesto que el más corto camino de un punto a otro es mi manera de trazar una línea recta en la experiencia. Toda línea recta es necesariamente el más corto camino de un punto a otro. Es una proposición de conocimiento y no de protocolo. Tomemos esta proposición, es una proposición a priori. Vamos hay a poder plantear la fin la cuestión del reparto entre Leibniz y Kant, a saber ¿es una proposición analítica o es una proposición sintética?

Kant dice algo muy simple: necesariamente es una proposición sintética a priori, ¿por qué? Porque cuando usted dice que la línea recta es el más corto camino de un punto a otro, usted sale del concepto de línea recta. ¿En "línea recta" no está contenido ser el más corto camino de un punto a otro? Es obvio que Leibniz diría que esta contenido en "línea recta". Kant dice no, el concepto de línea recta, según la definición euclidiana, es: línea ex aequo en todos sus puntos. De eso no sacarían el más corto camino de un punto a otro. Es necesario que ustedes salgan del concepto para afirmar otra cosa. No estamos convencidos. ¿Por qué Kant dice esto? Kant respondería, supongo, que el más corto camino de un punto a otro, es un concepto que implica una comparación, la comparación de la línea más corta con las líneas que son, o bien líneas quebradas o bien curvilíneas, es decir las curvas. Yo no puedo decir que la línea recta es el más corto camino de un punto a otro sin sub-entender una comparación, una relación de la línea recta con las líneas curvas. Eso le basta a Kant para decir que hay ahí una síntesis; usted está forzado a salir del concepto de línea recta para alcanzar el concepto de línea curva, y es en la relación de las líneas rectas con las líneas curvas que usted dice la línea recta es el más corto camino de un punto a otro... es una síntesis, entonces el conocimiento es una operación sintética.

¿Leibniz estaría incomodo por esto? No, él diría que evidentemente es necesario que usted tenga en el espíritu el concepto de línea curva cuando usted dice que la línea recta es el más corto camino de un punto a otro, pero Leibniz es el creador de un cálculo diferencial por el cual la línea recta va a ser considerada como el límite de las curvas. Hay un proceso al límite. De ahí el tema de Leibniz: es una relación analítica, simplemente es un análisis infinito. La línea recta es el límite de la curva, tanto como el reposo es el límite del movimiento. ¿Avanzamos? O bien, entonces, no podemos trazarla, o bien, entonces, ellos dicen lo mismo. ¿Qué sería que ellos dicen lo mismo? Eso querría decir que lo que Leibniz llama análisis infinito es la misma cosa que lo que Kant llama síntesis

finita. Entonces es solo una cuestión de palabras. En esta perspectiva, en ese estadio, se diría que ellos están de acuerdo en establecer una diferencia de naturaleza. La una entre el análisis finito y el análisis infinito, la otra entre el análisis y la síntesis. Volvemos a lo mismo, lo que Leibniz llama análisis infinito, Kant lo llamará síntesis finita.

Ven ustedes la idea del buen sentido según la cual, a la vez, una disputa filosófica es inextricable puesto que no se puede decidir quien tiene la razón, y al mismo tiempo no tiene ninguna importancia saber quien tiene la razón pues todos dicen la misma cosa. Mas aún el buen sentido puede concluir: la única buena filosofía es la mía. Situación trágica. Porque si el buen sentido realiza las metas de la filosofía, mejor de lo que la filosofía misma lo hace, no hay razón para fatigarse haciendo filosofía. ¿Entonces?

Busquemos una especie de bifurcación pues está primera gran oposición entre Leibniz y Kant, que ahora nos parece como evidente, de hecho ¿no va más allá hacia una oposición más profunda? Y si no vemos la oposición más profunda no podemos comprender nada. ¿Cuál sería esta segunda oposición más profunda?

Hemos visto que hay una gran proposición leibniziana, bajo el nombre de principio de los indiscernibles, a saber que toda diferencia, en última instancia, es conceptual. Toda diferencia está en el concepto. Si dos cosas difieren, no pueden simplemente diferir por el número, por la figura, por el movimiento, es necesario que su concepto no sea el mismo. Toda diferencia es conceptual. Veamos en qué esta proposición es verdaderamente el presupuesto de la proposición precedente de Leibniz. Si él tiene razón en este punto, si toda diferencia es conceptual, es evidente que se conoce analizando los conceptos, puesto que conocer es conocer por diferencias. Entonces si toda diferencia, en última instancia, es conceptual, el análisis del concepto es el que nos hace conocer la diferencia, y quien, simplemente, nos hace conocer. Vemos la tarea matemática tan activa en la que esto arrastra a Leibniz, y que consiste en mostrar que las diferencias entre las figuras, las diferencias de números, remiten a las diferencias en los conceptos.

Bueno, ¿cuál es la proposición de Kant opuesta a la segunda proposición leibniziana? También ahí va a ser una cosa rara. Kant tiene una proposición muy curiosa: si usted mira bien el mundo que se le presenta, verá que está compuesto de dos tipos de determinaciones irreductibles: usted tiene las determinaciones conceptuales que siempre corresponden a lo que es una cosa, puedo decir que un concepto es la representación de lo que es la cosa. Usted tiene esas determinaciones, por ejemplo el león es un animal rugiente; esa es una determinación conceptual. Y después ve usted otro tipo de determinación. Kant lanza su gran asunto: dice que se trata de las determinaciones ya no conceptuales sino de las determinaciones espacio-temporales. ¿Qué son las determinaciones espacio-temporales? Es el hecho de que la cosa esté aquí y ahora, que esté a la derecha o a la izquierda, que ocupe de tal o cual manera un espacio, que describa un espacio, que dure un cierto tiempo. Y bien, por lejos que usted lleve el análisis de los conceptos, nunca alcanzará el dominio de las determinaciones espacio-temporales analizando los conceptos. Puede llevar su análisis de los conceptos al infinito, usted no encontrará nunca una determinación en el concepto que de cuenta de esto: que esta cosa está a la derecha o a la izquierda.

¿Qué quiere decir eso? Él toma ejemplos a primera vista muy convincentes. Consideren dos manos. Cada uno de ustedes sabe que las dos manos no tienen exactamente los mismos trazos, ni la misma distribución de poros. De hecho, no hay dos manos idénticas. Y este es un punto para Leibniz: si hay dos cosas es necesario que difieran en el concepto, es su principio de los indiscernibles.

Kant dice que de hecho es posible, pero no tiene ninguna importancia. Dice que eso no tiene ningún interés. Las discusiones nunca pasan por lo verdadero y lo falso, pasan por: ¿eso tiene algún interés o es una banalidad? Un loco no es una cuestión de hecho, es también una cuestión de derecho. No es alguien que dice cosas falsas. Hay montones de matemáticos que inventan teorías completamente locas. ¿Por qué son locas? ¿Porque son falsas o contradictorias? No, por ejemplo, para las proposiciones desprovistas de todo interés, ellas se determinan porque ellas manejan un enorme aparato conceptual matemático.

Kant osaría decir a Leibniz que eso no tiene ningún interés que lo que usted cuenta sobre las dos manos con sus diferencias de poros, puede concebirlo *quid juris*, de derecho y no de hecho, usted puede concebir dos manos que pertenecen a la misma persona, teniendo exactamente la misma distribución de poros, los mismos rasgos. Eso no es lógicamente contradictorio, aún si no existe de hecho. Pero, dice Kant, hay algo muy curioso: por lejos que usted lleva su análisis, esas dos manos son idénticas, ahora bien, hay que aceptar que no son superponibles. Es una famosa paradoja, la paradoja de los objetos simétricos no superponibles. Tiene usted dos manos absolutamente idénticas, usted las corta para tener un grado de movilidad radical. Usted no puede hacerlas coincidir, no puede superponerlas. ¿Por qué? No puede superponerlas, dice Kant, porque hay una derecha y una izquierda. Pueden ser idénticas para el resto, pero hay una que es la mano derecha y otra que es la izquierda. Eso quiere decir que hay una determinación espacial irreductible al orden del concepto. El concepto de las dos manos puede ser estrictamente idéntico, pero por lejos que se lleve el análisis, habrá una que esté a mi derecha y una que esté a mi izquierda. Usted no puede superponerlas. ¿A condición de qué, puede usted superponer dos figuras? A condición de disponer de una dimensión suplementaria a la de las figuras... es porque hay una tercera dimensión del espacio que podemos superponer dos figuras planas. Dos volúmenes, usted podría hacerlos superponerse si dispusiera de una cuarta dimensión. Hay una irreductibilidad de orden del orden del espacio. Igual para el tiempo: hay una irreductibilidad del orden del tiempo. Entonces, por lejos que se lleve el análisis de las diferencias conceptuales, un orden de diferencia permanece siempre exterior a los conceptos y a las diferencias conceptuales, será el de las diferencias espacio-temporales.

¿Kant se a convertido en el más fuerte? Volvamos a la línea recta. La idea de la síntesis, vamos a apereibir que no era cuestión de palabras con Leibniz. Si permanecemos en la diferencia análisis-síntesis, no tenemos el medio de encontrarlo.

Estamos encontrando en qué se trataba de algo distinto a una discusión de palabras. Kant dirá: por lejos que usted vaya en el análisis, tendrá un orden irreductible del tiempo y del espacio, irreductible al orden del concepto. En otros términos, el espacio y el tiempo no son conceptos. Hay dos tipos de determinaciones: las determinaciones de conceptos y las determinaciones

espacio-temporales. ¿Qué quiere decir Kant cuando dice que "la línea recta es el más corto camino de un punto a otro" es una proposición sintética? Quiere decir esto: línea recta es una determinación conceptual, pero el más corto camino de un punto a otro, no es una determinación conceptual, es una determinación espacio-temporal. Las dos son irreductibles, nunca podrá deducir la una de la otra. Hay una síntesis entre las dos.

Y ¿qué es conocer? Conocer es hacer la síntesis de las determinaciones conceptuales y de las determinaciones espacio-temporales. He aquí como él está arrancando el espacio y el tiempo al concepto, al concepto lógico. ¿Es por azar que a esta operación, él llamará Estética? Aún al nivel más grosero de la estética, en la expresión más conocida: la teoría del arte, ¿esta liberación del espacio y del tiempo con relación a los conceptos lógicos, no estará en la base de toda disciplina llamada estética?

Veamos cómo, ahora a ese segundo nivel, cómo define Kant la síntesis. El diría que la síntesis es el acto por el cual salgo de todo concepto para afirmar algo irreductible a los conceptos. Conocer es hacer una síntesis porque es necesariamente salir de todo concepto para afirmar algo extra-conceptual. La línea recta: concepto, salgo de ahí, es el más corto camino de un punto a otro, determinación espacio-temporal extra-conceptual. ¿Cuál es la diferencia entre esta segunda proposición kantiana y la primera? Miren el progreso que ha hecho Kant. la primera definición de Kant, cuando decía que conocer es operar por síntesis, es emitir proposiciones sintéticas, la primera proposición de Kant se reduce a esto: conocer es salir de un concepto para afirmar de él algo que no estaba contenido en él. Pero a ese nivel no podía saber si tenía razón. Leibniz llegaría y diría que a nombre de un análisis infinito, que siempre estará contenido en el concepto lo que afirmo de un concepto. Segundo nivel más profundo: Kant no nos dice que conocer sea salir de un concepto para afirmar algo que sería como otro concepto, sino que conocer es partir de un concepto para salir de todo concepto, y afirmar algo irreductible al orden del concepto en general. Es una proposición más interesante.

Y de nuevo, está sobre el tapete, ¿Es decidible? Uno de ellos nos dice que toda diferencia es, en última instancia, conceptual, entonces no se puede afirmar nada de un concepto que salga del orden del concepto en general; el otro nos dice que hay dos tipos de diferencias, las diferencias conceptuales y las diferencias espacio-temporales; así conocer es necesariamente salir del concepto para afirmar algo irreductible a todo concepto en general, a saber algo que concierne al espacio y al tiempo.

En este punto, apercibimos que no hemos salido de todo esto porque apercibimos que Kant, como quien no quiere la cosa, y no estaba obligado a decirlo, más aún él podría decirlo cien páginas después, Kant no puede sostener la proposición que acaba de plantear sobre la irreductibilidad de las determinaciones espacio-temporales con relación a las determinaciones conceptuales, él solo puede afirmar esta irreductibilidad porque ha dado un golpe de fuerza. Para que su proposición tuviera un sentido, él necesitaba que hubiese cambiado radicalmente la definición tradicional del espacio y el tiempo. Espero que para ustedes se vuelva más sensible. Da toda una nueva determinación del espacio y del tiempo. ¿Qué quiere decir eso?

En la oposición Kant-Leibniz, llegamos a un tercer escalón. Esta oposición no tendría ningún interés si no vemos que las proposiciones leibnizianas y las proposiciones kantianas se distribuyen en dos espacio-tiempos de hecho diferentes. En otros términos, no es el mismo espacio-tiempo del que Leibniz decía: Todas esas determinaciones de espacio y de tiempo son reducibles a las determinaciones conceptuales, y ese otro espacio-tiempo del que Kant nos dice que las determinaciones de espacio-tiempo son absolutamente irreducibles al orden del concepto. Habría que mostrar eso de una manera sencilla; es un momento en el que el pensamiento vacila.

Durante mucho, muchísimo tiempo, el espacio ha sido definido, de cierta manera, como el orden de las coexistencias. El orden de las coexistencias o de las simultaneidades. Y el tiempo ha sido definido como el orden de las sucesiones. Ahora bien ¿es por azar que Leibniz, que sostiene esta concepción muy antigua, la lleve a su término, hasta una especie de formulación absoluta? Leibniz añade, y lo hace formalmente: el espacio es el orden de coexistencias posibles y el tiempo es el orden de sucesiones posibles. ¿Si añade posible por qué es quién la lleva a lo absoluto? Porque eso remite a su teoría de la composibilidad y del mundo. Entonces el captura la vieja concepción del espacio y del tiempo, y se sirve de ella para su propio sistema. A primera vista este parece un mal paso, en efecto es muy delicado cuando se me dice defina el espacio, defina el tiempo, si yo como de manera refleja digo que el tiempo es del orden de las sucesiones y el espacio es del orden de las coexistencias, entonces es un asunto de poca monta. ¿Qué es lo que le molesta a Kant? En páginas muy bellas, dice, Kant dice que eso no es así, dice que de una parte, no puedo definir el espacio por el orden de coexistencias, y de otra parte no puedo definir el tiempo por el orden de sucesiones. ¿Por qué? Porque "coexistencias", después de todo pertenece al tiempo. Coexistencia quiere decir, literalmente, al mismo tiempo. En otros términos es un modo del tiempo. El tiempo es una forma en la cual pasa no solo lo que se sucede, sino lo que es al mismo tiempo. En otros términos, la coexistencia y la simultaneidad son un modo del tiempo.

Mucho tiempo después habrá una teoría muy famosa que es la de la simultaneidad, en la cual uno de los aspectos fundamentales será pensar la simultaneidad en términos de tiempo, no digo que Kant haya inventado la relatividad, digo que una fórmula de este tipo, en lo que tiene para nosotros de comprensible, no habría sido comprensible si no hubiese estado Kant unos siglos antes. Kant es el primero en decirnos que la simultaneidad no pertenece al espacio sino que pertenece al tiempo.

Es una revolución en el orden de los conceptos. En otros términos, Kant dirá que el tiempo tiene tres modos: lo que dura a través de él: es lo que se llama la permanencia, lo que sucede en él: es lo que se llama la sucesión, y lo que coexiste en él: es lo que se llama la simultaneidad o coexistencia.

No puedo definir el tiempo por el orden de sucesiones, pues la sucesión es solo un modo del tiempo, y no tengo ninguna razón para privilegiar ese modo sobre los otros. Y el mismo tiempo concluye: no puedo definir el espacio por el orden de coexistencias pues la coexistencia no pertenece al espacio.

Si Kant hubiese sostenido la definición clásica del tiempo y del espacio, orden de las coexistencias y de las sucesiones, no habría podido, o al menos no tendría ningún interés, el no habría podido criticar a Leibniz, pues si defino el espacio por el orden de coexistencias y el tiempo por el orden de sucesiones, es obvio, entonces que el espacio y el tiempo remitan, en última instancia, a lo que sucede y a lo que coexiste, es decir a algo enunciable en el orden del concepto. No hay, entonces, diferencia entre las diferencias espacio-temporales y las diferencias conceptuales. En efecto el orden de las sucesiones recibe su razón de ser de lo que se sucede, el orden de las coexistencias recibe su razón de ser de lo que coexiste. En ese momento la diferencia conceptual es la última palabra, sobre todas las diferencias.

Kant no podía romper con las concepciones clásicas, llevadas por Leibniz al absoluto, si no nos propusiera otra concepción del espacio y del tiempo. Esta concepción es la más insólita y la más familiar. ¿Qué es el espacio? El espacio es una forma. Eso quiere decir que no es una substancia y que no remite a las substancias. Cuando digo que el espacio es el orden de las coexistencias posibles, el orden de las coexistencias posibles se explica en última instancia por las cosas que coexisten. En otras palabras, el orden espacial debe encontrar su razón en el orden de las cosas que llenan el espacio.

Cuando Kant dice que el espacio es una forma, es decir no es una substancia, eso quiere decir que no remite a las cosas que lo llenan. ¿Cómo habría que definir esta forma? Nos dice que es la forma de la exterioridad. Es la forma bajo la cual nos llega todo lo que es exterior a nosotros, de acuerdo, pero ¿no es más que eso? También es la forma bajo la cual llega todo lo que es exterior a sí mismo. Ahí puede, él, rehacer un salto en la tradición. La tradición había definido el espacio como partes extra partes, una parte del espacio es exterior a otra. Pero lo que era solo un carácter del espacio, Kant lo toma para hacerlo la esencia del espacio. El espacio es la forma de exterioridad, es decir la forma bajo la cual nos llega lo que nos es exterior, y llega lo que permanece exterior a sí mismo. Si no había espacio, no habría exterioridad.

Saltemos al tiempo. Kant va a darnos la definición simétrica, nos plantea que el tiempo será forma de interioridad. ¿Que quiere decir? primero que es la forma de lo que nos llega del interior, del interior en nosotros. Pero ¿simplemente quiere decir eso? Las cosas son en el tiempo, eso implica que tengan una interioridad. El tiempo es la manera como la cosa es interior a sí misma.

Si saltamos y hacemos aproximaciones, mas tarde habrá filosofías del tiempo, y más aún el tiempo devendrá el principal problema de la filosofía. Durante mucho tiempo no había sido así. Si ustedes toman la filosofía clásica, seguramente que había filósofos que se interesaban mucho por el problema del tiempo, ellos parecían insólitos. Por eso siempre saltan las páginas llamadas inolvidables de San Agustín sobre el tiempo. El problema principal de la filosofía clásica es el problema de lo extenso, y principalmente cual es la relación entre el pensamiento y lo extenso, una vez dicho que el pensamiento no es lo extenso.

Y es bien sabido que la filosofía clásica atribuye una gran importancia al problema correspondiente, la unión del pensamiento y de lo extenso, bajo la relación particular de la unión del alma y del cuerpo. Es entonces la relación del

pensamiento con eso que parec lo más opaco en el pensamiento, a saber lo extenso.

De cierta manera algunos hacen partir la filosofía moderna de una especie de cambio de problemática, donde el pensamiento se pone a afrontar el tiempo y ya no lo extenso. El problema de la relación del pensamiento y el tiempo no ha dejado de sacudir a la filosofía. Es como si la cosa que verdaderamente afrontara el pensamiento fuera la forma del tiempo y no la forma del espacio.

Kant ha hecho esta especie de revolución: arrancar el espacio y el tiempo del orden del concepto porque a dado del espacio y del tiempo dos determinaciones absolutamente nuevas: forma de exterioridad y forma de interioridad. Leibniz esta al final del siglo XVII, e inicios del XVIII, Kant es el siglo XVIII. No hay mucho tiempo entre ellos. ¿Que pasa? Hay que hacer intervenir todo: mutaciones científicas, la ciencia llamada newtoniana, los asuntos políticos. No podemos creer que cuando hay un cambio tan radical en el orden de los conceptos no haya pasado nada socialmente. Pasa, entre otras, la revolución francesa, ¿ha implicado otro espacio-tiempo? No sabemos. Hay mutaciones de la vida cotidiana, que el orden de los conceptos filosóficos expresa a su manera, aún si el se adelanta.

Una vez más, hemos partido de una primera oposición Leibniz-Kant y hemos dicho que es indecible. No puedo decidir entre la proposición "toda proposición es analítica", y otra proposición donde el conocimiento procede por proposiciones sintéticas. Habría que retroceder. Primer retroceso, hay de nuevo dos proposiciones antitéticas: toda determinaciones en última instancia conceptual, y la proposición kantiana: hay determinaciones espacio-temporales irreductibles al orden del concepto. Habría aún que retroceder para descubrir una especie de presupuesto, a saber la oposición Leibniz-Kant solo vale en la medida en que se considera que el espacio y el tiempo ya no son definidos de la misma manera. Curiosa esta idea de que el espacio es lo que nos abre al afuera, un clásico nunca diría esto. Es una relación existencial con el espacio. El espacio es la forma de lo que nos viene de afuera.

Si, por ejemplo, busco la relación entre poesía y filosofía, ¿que implica? Implica un espacio abierto. Si ustedes definen el espacio como un medio de exterioridad, es un espacio abierto, no un espacio encerrado. El espacio leibniziano es un espacio encerrado, del orden de las coexistencias. La forma de Kant es una forma que nos abre, que nos abre a x, es la forma de las erupciones. Es un espacio romántico. Es un espacio estético puesto que se ha liberado del orden lógico del concepto, es un espacio romántico pues es el espacio de las irrupciones, es el espacio de lo abierto.

Y cuando ustedes ven en filósofos más bien tardíos, como Heidegger, una especie de gran canto al tema de lo abierto, ven como Heidegger se reclama de Rilke que debe esta noción de lo Abierto al romanticismo alemán. Entonces comprenden mejor porque Heidegger experimenta la necesidad de escribir un libro sobre Kant. El valorizará a fondo el tema de lo Abierto. Al mismo tiempo que los poetas lo inventan como valor rítmico o valor estético; los sabios lo inventan como especie científica.

En el punto en el que estoy, es muy difícil decir quien fracasa y quien tiene la

razón. Quisiéramos decir que Kant nos corresponde mejor. Va mejor con nuestra manera de ser en el espacio, el espacio es mi forma de lo abierto. ¿Se puede decir que Leibniz ha sido superado? No es tan simple.

Un cuarto punto. Quizá es en la punta extrema de lo que es nuevo que, en filosofía, se hace lo que se llama un retorno a. Después de todo no corresponde nunca a un autor ir el mismo hasta el límite. Kant no es quien va hasta el límite de Kant, estarán los post-kantianos que serán los grandes filósofos de lo romántico alemán. Son ellos los que, a fuerza de llevar a Kant hasta el límite, experimentan esta cosa extraña: hacer un retorno a Leibniz ...

(fin de la cinta)

Busco los cambios profundos que la filosofía kantiana va a entrañar a la vez con relación a la filosofía llamada clásica y con relación a la filosofía de Leibniz. Hemos visto un primer cambio concerniente al espacio-tiempo. Hay un segundo cambio concerniente esta vez al concepto de fenómeno. Vamos a ver de donde se desprende. Durante mucho tiempo el fenómeno ¿se opone a qué y qué quiere decir? Frecuentemente se traduce fenómeno por apariencia. Las apariencias. Y las apariencias son, pongamos, lo sensible. La apariencia sensible. Y ¿de qué se distingue la apariencia? Forma un doblete, forma una pareja con la noción correlativa de esencia. La apariencia se opone a la esencia. Y el platonismo desarrollará una dualidad de la esencia y la apariencia, de las apariencias sensibles y las esencias inteligibles. Saldrá entonces una celebre concepción: la concepción de dos mundos. Hay dos mundos: ¿el mundo sensible y el mundo inteligible? ¿por nuestro cuerpo y nuestros sentidos somos prisioneros de un mundo de apariencias?

Kant emplea la palabra fenómeno, y el lector tiene la impresión de que cuando intenta poner la vieja noción de apariencia bajo la palabra kantiana, ya no funciona. ¿No hay aquí, al nivel del fenómeno, una revolución tan importante como la del tiempo y el espacio? Cuando Kant emplea la palabra fenómeno, la carga con un sentido todavía más violento: no es la apariencia la que nos separa de la esencia, es la aparición. Lo que aparece en tanto que esto aparece. El fenómeno en Kant, no es la apariencia, es la aparición. La aparición es la manifestación de lo que aparece en tanto que aparece. ¿Por qué está inmediatamente ligado a la revolución precedente? Porque cuando yo digo que lo que aparece en tanto que aparece, ¿qué quiere decir en tanto que? Quiere decir que lo que aparece, aparece necesariamente en el espacio y en el tiempo. Esto se suelda inmediatamente a las tesis precedentes. Fenómeno quiere decir: lo que aparece en el espacio y en el tiempo. No quiere decir la apariencia sensible, quiere decir la aparición espacio-temporal. ¿Qué muestra hasta que punto no es la misma cosa? Si busco el doblete con el que está en relación la aparición, vemos que apariencia está en relación con la esencia, al punto que hay dos mundos, el mundo de las apariencias y el mundo de las esencias. Pero aparición, ¿con qué está en relación? Aparición está en relación con condición. Algo que aparece, aparece bajo las condiciones que son las condiciones de su aparición. Las condiciones son el hacer aparecer de la aparición. Son las condiciones bajo las cuales lo que aparece, aparece. La aparición remite a las condiciones de la aparición, mientras que la apariencia remite a la esencia. Otros dirán que la

aparición remite al sentido. El doblete es: aparición y sentido de la aparición. El fenómeno ya no es pensado con una apariencia con relación a su esencia, sino como una aparición con relación a su condición o su sentido. Un nuevo trueno: solo hay un mundo constituido por lo que aparece y el sentido de lo que aparece. Lo que aparece no remite a las esencias que estarían detrás de la apariencia, lo que aparece remite a las condiciones que condicionan la aparición de lo que aparece. La esencia deja su lugar al sentido. El concepto ya no es la esencia de la cosa, es el sentido de la aparición. Comprendan que es todo un nuevo concepto en filosofía de donde partirá la determinación de la filosofía bajo el nombre de una nueva disciplina, a saber la fenomenología. La fenomenología será la disciplina que considera los fenómenos como apariciones, remitiendolos a las condiciones o a un sentido, en lugar de considerarlos como las apariencias remitiendo a las esencias. La fenomenología tomará tantos sentidos como ustedes quieran pero tendrá, al menos, esta unidad, a saber su primer gran momento será con Kant, que pretende hacer una fenomenología, precisamente porque ha cambiado la concepción del fenómeno, lo ha hecho objeto de una fenomenología en lugar de hacerlo objeto de una disciplina de las apariencias. El primer gran momento en que la fenomenología se desarrollará como disciplina autónoma será con Hegel que titulará "Fenomenología del Espíritu" a un celebre texto. Ahora bien, la palabra es insólita. Siendo "La fenomenología del Espíritu" precisamente el gran libro que anuncia la desaparición de los dos mundos, ya no hay más que un mundo. La fórmula de Hegel es: detrás de la cortina no hay nada que ver.

Filosóficamente eso quiere decir que el fenómeno no es una apariencia detrás de la cual estaría la esencia, el fenómeno es una aparición que remite a las condiciones de su aparición. Solo hay un mundo. En ese momento la filosofía rompe sus últimas ataduras con la teología.

El segundo momento de la fenomenología será el momento de Husserl que renovará la fenomenología por una teoría de la aparición y del sentido. Inventará una forma de lógica propia a la fenomenología. Evidentemente las cosas son más complejas.

Yo les propongo un esquema extremadamente simple: Kant es quien rompe con la simple oposición de la apariencia y de la esencia para fundar una correlación aparición-condiciones de la aparición, o aparición-sentido. Pero es muy difícil separarse completamente de algo. Kant conservará algo de la vieja oposición. En él hay algo muy curioso que es la distinción del fenómeno y la cosa en sí. Fenómeno-cosa en sí, en Kant, eso conserva algo de la vieja apariencia. Pero el aspecto verdaderamente nuevo en Kant es la conversión en otra pareja de nociones, aparición-condiciones de la aparición. Y la cosa en sí no es una condición de aparición. Es completamente diferente. y segunda corrección, de Platón a Leibniz nos e nos decía simplemente que hay apariencias y esencias. Más aún, ya en Platón aparecía una noción muy curiosa que él llamaba la apariencia bien fundada, es decir que se nos esconde la esencia, pero de cierta manera la apariencia la expresa también. La relación entre la apariencia y la esencia es una relación muy compleja que Leibniz intentará llevar en una dirección muy curiosa, a saber: él hará para esta una teoría de la simbolización. La teoría leibniziana de la simbolización prepara singularmente la revolución kantiana. El fenómeno simboliza con la esencia. Esa relación de simbolización ya

no es una relación de la apariencia con la esencia.

Yo intento continuar. Nueva conmoción al nivel de la concepción del fenómeno. Veán ustedes como se encadena enseguida con la conmoción del espacio-tiempo. En fin una conmoción fundamental al nivel de la subjetividad.

También esta es una historia rara. ¿Cuándo nace esta noción de subjetividad? Leibniz lleva hasta el límite, por los caminos del genio y del delirio, los presupuestos de la filosofía clásica. En un punto de vista como el de Leibniz, no se tiene mucho que elegir. Son filosofías de la creación. ¿Qué quiere decir una filosofía de la creación? Son las filosofías que tiene con la teología una cierta alianza, al punto que aún los ateos, por ateos que sean, pasarán por Dios. Y esto no se juega al nivel de la palabra, evidentemente. Tenían esta alianza con la teología que hacía que ellos partieran de Dios de cierta manera. Es decir que su punto de vista es fundamentalmente creacionista. Y aún los filósofos que hacen algo diferente al creacionismo, es decir que no se interesan o que reemplazan el concepto de creación por otra cosa, es en función del concepto de creación que ellos luchan contra la creación. De todas maneras, de lo que parten es del infinito. Los filósofos tenían una manera inocente de pensar a partir del infinito, y el infinito se lo daban. Había infinito. Había infinito por todas partes, en Dios y en el mundo. Eso les permitía hacer cosas como el análisis infinitesimal. Una manera inocente de pensar a partir del infinito eso quiere decir un mundo de la creación. Podían ir muy lejos, pero no hasta el límite: la subjetividad. Para plantear esta dirección era necesario otro conjunto. ¿Por qué no pueden ir hasta el límite de un descubrimiento de la subjetividad, aunque van muy lejos?

Descartes inventa un concepto, el famoso pienso entonces soy. A saber el descubrimiento de la subjetividad o de un sujeto pensante. el descubrimiento de que el pensamiento remite a un sujeto. La idea de un sujeto pensante, un griego no habría comprendido de que se le habla. Leibniz no lo olvidará, hay una subjetividad leibniziana. Y generalmente se define la filosofía moderna por el descubrimiento de la subjetividad. Ellos no pueden ir hasta el límite del descubrimiento de la subjetividad por una razón muy simple, es que esta subjetividad, por lejos que hayan ido en sus exploraciones, no puede ser planteada como creada, precisamente porque ellos tienen una manera inocente de pensar a partir del infinito.

El sujeto pensante, como sujeto finito solo puede ser pensado como creado, creado por Dios. ¿Qué quiere decir: El pensamiento relacionado con el sujeto solo puede ser pensado como creado? Eso quiere decir que es sujeto pensante es substancia, es una cosa. Res. No es una cosa extensa, como lo dice Descartes, es una cosa pensante. Es una cosa inextensa, pero es una cosa, es una substancia, y tiene el estatuto de las cosas creadas, es una cosa creada, una substancia creada. ¿Eso los bloquea? Me dirán que no es difícil, solo tienen que poner el sujeto pensante en el lugar de Dios, pero permutar los lugares no tiene interés. En tal caso habría que hablar de un sujeto pensante infinito con relación al cual los sujetos pensantes finitos serían ellos mismos substancias creadas. No ganaríamos nada. Entonces su fuerza, a saber: esta manera inocente de pensar en función de lo infinito, los lleva hasta las puertas de la subjetividad y les impide franquear esta puerta.

¿En qué consiste la ruptura de Kant con Descartes? ¿Cuál es la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano? En Kant el sujeto pensante no es una substancia, no está determinado como cosa pensante. Es pura forma, forma de la aparición de todo lo que aparece. En otros términos, es la condición de aparición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo.

Nuevo trueno. Kant se empeña en encontrar una nueva relación del pensamiento con el espacio y el tiempo. Pura forma, forma vacía, entonces Kant deviene esplendido: va a decir del "yo pienso" que es el pensamiento más pobre. Simplemente es la condición de todo pensamiento de algo. Pienso es la condición de todo pensamiento de algo que aparece en el espacio y en el tiempo, pero el mismo es una forma vacía que condiciona toda aparición. Esto se vuelve un mundo muy severo, un mundo desértico. Crece el desierto. Lo que ha desaparecido es el mundo habitado por lo divino, por lo infinito, ha devenido el mundo de los hombres. Lo que ha desaparecido es el problema de la creación y en su lugar aparece otro problema que va a ser el problema del romanticismo, a saber: el problema del fundamento. El problema del fundamento o de la fundación. Ahora se hace un pensamiento astuto, puritano, desértico, que se pregunta, una vez dicho que el mundo existe y que aparece, ¿cómo fundarlo?

La cuestión de la creación es expulsada, ahora llega el problema del fundamento. Si hay verdaderamente un filósofo que ha sostenido el discurso de Dios, es Leibniz. Ahora el modelo del filósofo ha devenido el héroe, el héroe fundador. Es el que funda en un mundo existente, no es el que crea el mundo.

Lo que es fundador es lo que condiciona la condición de lo que aparece en el espacio y en el tiempo. Ahí todo está ligado. Cambio en la noción de espacio-tiempo, cambio en la noción de sujeto. El sujeto pensante como pura forma no será más que el acto de fundar el mundo tal como aparece y el conocimiento del mundo tal como aparece. Es toda una nueva empresa.

Hace un año yo había intentado distinguir el artista clásico y el artista romántico. El clásico y el barroco son dos polos de la misma empresa. Yo decía que el artista clásico es aquel que organiza los medios y que, de cierta manera está en la situación de Dios, es la creación. El artista clásico recomienza siempre la creación, organizando los medios, y sin dejar de pasar de un medio a otro. Pasa del aire a la tierra, separa la tierra y las aguas. Exactamente la tarea de Dios en la creación. Le hacen a Dios una especie de apuesta: van a hacer otro tanto, ese es el artista clásico. El romántico, a primera vista, sería menos loco, su problema es el del fundamento, ya no el del mundo, es el de la tierra, ya no es el del medio, es el del territorio. Salir del territorio para encontrar el centro de la tierra, eso es fundar. El artista romántico ha renunciado a crear porque tiene una tarea más heroica, y esta tarea heroica es la fundación. Ya no es la creación y el medio, es: abandono mi territorio. Empedocles. El fundamento está en el sin fondo. Toda la filosofía post-kantiana de Schelling se hará alrededor de esta especie de concepto copioso donde el fondo, el fundamento, es el sin fondo. El lied es eso, es el trazo de un territorio frecuentado por el héroe, y del que el héroe se va, parte para el centro de la tierra, el desierto. El canto de la tierra. Malher. La oposición sostenida entre la cancioncilla del territorio y el canto de la tierra.

Este doblete musical territorio-tierra, es el correspondiente exacto de lo que es en filosofía el fenómeno de la aparición y las condiciones de la aparición. ¿Por qué abandonan el punto de vista de la creación?

¿Porque el héroe no es alguien que crea sino alguien que funda, y por qué no es la última palabra? Si ha habido un momento en el que el pensamiento occidental ha estado un poco cansado de tomarse por Dios y de pensar en términos de creación, es necesario que el germen este hay. ¿Nos conviene todavía la imagen del pensamiento heroico? Todo eso ha terminado. Comprendan la enorme importancia de esta sustitución de la forma del yo a la substancia pensante. la substancia pensante era todavía el punto de vista de Dios, es una substancia finita, pero creada en función de lo infinito, creada por Dios.

Mientras que cuando Kant nos dice que el sujeto pensante no es una cosa (él lo entiende como una cosa creada), sino que es una forma que condiciona la aparición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, es decir que es la forma del fundamento. ¿Qué está haciendo? Erige el yo finito como primer principio.

Es pavoroso hacer esto. La historia de Kant depende mucho de la reforma. El yo finito es el verdadero fundamento. He aquí que la finitud deviene el primer principio. Para los clásicos, la finitud es una consecuencia, es la limitación de algo infinito. El mundo creado es finito, nos dirán los clásicos, porque es limitado. El yo finito funda el mundo y el conocimiento del mundo porque el yo finito es el mismo el fundamento constituyente de lo que aparece. En otros términos, es la finitud la que es el fundamento del mundo. Las relaciones de lo infinito y lo finito vacilan completamente. ya lo finito no sera una limitación de lo infinito, lo infinito será un ir más allá de lo finito. Ahora bien pertenece a lo finito ir más allá de sí mismo. La noción de auto-ir-más-alla comienza a formarse en filosofía. Atravesará a todo Hegel, llegará hasta Nietzsche. Lo infinito ya no es separable de un acto de ir más alla de la finitud pues solo la finitud puede ir más alla de sí misma.

Todo lo que se llama dialéctica y la operación del infinito va a transformarse, el infinito deviniendo y devenido el acto por el cual la finitud va más allá constituyendose en fundamento del mundo. He aquí que lo infinito esta subordinado al acto de lo finito.

¿Qué es lo que mana? Fichte tiene una página ejemplar para esta polémica de Kant con Leibniz. Fichte nos dice: puedo decir A es A, pero es solo una proposición hipotética. ¿Por qué? Porque ella sub-entiende un "si hay A". Si A es, A es A, pero si no hay A no es A. Es muy interesante porque está destituyendo el principio de identidad. Dice que el principio de identidad es una regla hipotética. Entonces lanza su gran tema: ir más allá del juicio hipotético hacia lo que llama el juicio tético. Ir más allá de la hipótesis hacia la tesis. ¿Por qué A es A, si A es? Bien, porque finalmente la proposición A es A no es un último o un primer principio. Remite a algo más profundo, a saber: que habría que decir que A es A porque es pensado. A saber: lo que funda la identidad de las cosas pensadas, es la identidad del sujeto pensante. Ahora bien, la identidad del sujeto pensante es la identidad del yo finito. Entonces el primer principio no es A es A, es yo igual yo. La filosofía alemana atestará sus libros con la formula mágica: yo igual yo.

¿Por qué es tan rara esta fórmula? Es una identidad sintética porque yo igual yo marca la identidad del yo que se piensa como condición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, y ?? que aparece en el espacio y en el tiempo mismo. Hay ahí una síntesis que es la síntesis de la finitud, a saber: el sujeto pensante, primer yo, forma de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, debe igualmente aparecer en el espacio y en el tiempo, sea yo igual yo. He aquí la identidad sintética del yo finito que reemplaza la identidad analítica infinita de Dios.

Termino sobre dos cosas: ¿qué puede querer decir ser leibniziano hoy? ¿Crea Kant absolutamente una especie de conjunto conceptual radicalmente nuevo? ¿Son coordenadas conceptuales filosóficas de hecho nuevas?

Pero en el caso de esas coordenadas, Kant, en un sentido completamente renovado, pero eso que él saca a la luz está lleno de cosas que no están elucidadas. Ejemplo: que relación exacta hay entre la condición del fenómeno y el mismo en tanto que aparece.

Retomemoslo. El yo pensante, el yo finito, condicionado, funda la aparición del fenómeno. El fenómeno aparece en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo es posible? ¿Qué es esa relación de condicionamiento? En otros términos, el "yo pienso" es una forma del conocimiento que condiciona la aparición de todo lo que aparece.

¿Cómo es posible, cuál es la relación entre lo condicionado y la condición? La condición es la forma del "yo pienso". Kant está fastidiado, dice que es un hecho de razón. El que había reclamado tanto que la cuestión fuese elevada al estado de *quid juris*, he aquí que invoca lo que él mismo llama un *factum*: el yo finito es tan constituido como lo que aparece para él, lo que le aparece, es conforme a tales condiciones de la aparición que el determina su pensamiento. Kant dirá que ese acuerdo de lo condicionado y de la condición es lo que solo puede explicarse por una armonía de nuestras facultades, a saber: nuestra sensibilidad pasiva y nuestro pensamiento activo. ¿Que hace Kant? es patético, nos está haciendo un Dios en la espalda. ¿Qué es lo que garantiza esta armonía, él dirá: la idea de Dios.

¿Qué harán los post-kantianos? Los post-kantianos son filósofos que dirán ante todo que Kant es genial, pero no se puede permanecer en una relación exterior de la condición y de lo condicionado, pues si se permanece en esa relación de hecho, a saber: que hay armonía de lo condicionado y de la condición, y es así, se está forzado a resucitar un Dios como garantía de la armonía.

Kant permanece todavía en un punto de vista que es el del condicionamiento exterior, no llega a un verdadero punto de vista de la génesis. Habría que mostrar como las condiciones de aparición son al mismo tiempo los elementos genéticos de lo que aparece. ¿Que falta hacer para mostrar eso? Es necesario tomar en serio una de las revoluciones kantianas que Kant dejó de lado, a saber: que lo infinito sea verdaderamente el acto de la finitud en tanto que va más allá de sí misma. Kant había dejado de lado eso porque él estaba satisfecho con una reducción de lo infinito a lo indefinido.

Para volver a una concepción fuerte del infinito, pero no a la manera de los clásicos, le es necesario mostrar que el infinito es un infinito en sentido fuerte,

pero como tal es el acto de una finitud en tanto que va más allá de sí misma, y que yendo más allá de sí misma constituye el mundo de las apariciones. Es sustituir el punto de vista de la condición por el punto de vista de la génesis. Ahora bien, hacer eso es retornar a Leibniz. Pero sobre bases diferentes a las de Leibniz. Todos los elementos para hacer una génesis tal como la reclaman los post-kantianos, todos los elementos están virtualmente el Leibniz. La idea de diferencial de la consciencia, sería necesario que en ese momento el "yo pienso" de la consciencia se bañe en un inconsciente, y que haya un inconsciente del pensamiento como tal. Los clásicos que solamente Dios va más allá del pensamiento. Kant dirá hay pensamiento como forma del yo finito. Queda por asignar un inconsciente del pensamiento que contenga los diferenciales de lo que aparece en el pensamiento. En otros términos, que opere la génesis de lo condicionado en función de la condición. Esa será la gran tarea de Fichte, retomada por Hegel sobre otras bases.

Ven ustedes, entonces, que ellos pueden, al límite, encontrar a todo Leibniz. ¿Y nosotros?

Así han pasado las cosas. Defino entonces la filosofía como la actividad que consiste en crear conceptos. Crear conceptos es tan creador como el arte. Pero, como todas las cosas, la creación de conceptos se hace en correspondencia con otros modos de creación. En que sentido se tiene necesidad de conceptos. Es una existencia material. Los conceptos son bestias espirituales. ¿Cómo se hacen estas especies de llamados a los conceptos? Los viejos conceptos servirán a condición de ser retomados en nuevas coordenadas conceptuales. Hay una sensibilidad filosófica, es el arte de evaluar la consistencia de un conjunto de conceptos. ¿Funciona? ¿Cómo funciona? La filosofía no tiene una historia separada del resto. Nada, nadie es superado. No somos superados en lo que creemos. Por definición siempre somos superados en lo que no creemos. ¿Qué pasa en nuestra filosofía contemporánea? Creo que el filósofo ha dejado de tomarse por un héroe fundador, a la manera romántica.

Lo que ha sido fundamental en lo que se puede llamar, a grosso modo, nuestra modernidad, ha sido esta especie de fracaso del romanticismo por nuestra cuenta. Hölderlin y Novalis no funcionan ya para nosotros y para nosotros solo funcionan en el marco de nuestras nuevas coordenadas. Se ha dejado de tomarlos por héroes. El modelo del filósofo y del artista ya no es Dios en cuanto se propone crear el equivalente de un mundo, ya no es el héroe en cuanto se propone fundar un mundo, ha devenido otra cosa. Hay un pequeño texto de Paul Klee donde él intenta decir como ve su diferencia con los pintores precedentes. Ya no podemos ir al motivo. Hay una especie de flujo continuo y ese flujo tiene torsiones. Después el flujo no pasa ya por ahí. Las coordenadas de la pintura han cambiado.

Leibniz es el análisis infinito, Kant es la gran síntesis de la finitud. Supongamos que hoy estamos en la edad del sintetizador, es otra cosa.

16/12/1986

El pliego - Recapitulación

Traducteur : Ernesto Hernández B.

epropal@col2.telecom.com.co

Han pasado tantas cosas que apenas nos reconocemos. Yo no se muy bien que recuerdan ustedes de lo que se ha hecho. Una vez dicho que el movimiento estudiantil no tiene porque perder su fuerza, entre las actividades secundarias, se sugiere que ustedes deberían hacer una petición, dirigida al presidente de la universidad para plantear la hipótesis: ¿Las barreras que han puesto son compatibles con la seguridad? ¿en caso de incendio, cómo escaparíamos? De otra parte la historia de las llaves, las puertas cerradas, abiertas, no cerradas, no abiertas, en la noche se comprometen vuestros esfuerzos intelectuales. Habría que hacer una petición, muy educada. Las barreras, al menos, ipiénsenlo! Bueno, en las ocasiones anteriores en las que ustedes han sido pocos, hemos hablado de lo que pasó, no pienso que sea necesario volver sobre ese punto, a menos que alguien tenga una declaración que hacer.

Vuelvo a decirlo, pero esto es evidente para todo el mundo, lo que realmente importa es que ese movimiento estudiantil se prolongue, continúe, no se debilite, por eso creo que son muy importantes todas las tentativas de los estudiantes, al nivel de cada universidad para igualmente construir los elementos de un contra-proyecto de organización de la universidad. Los profes también pueden moverse un poco. Bueno.

Retomamos, asombrados de estar ya en la cuarta sesión. La próxima semana comienzan las vacaciones, las vacaciones van del 20 al 6. Me digo que, como de costumbre, el 6 es un martes, cada vez que se entra es un martes; nos encontraremos el 6. Hoy quiero hacer todos los esfuerzos para terminar la primera parte, voy a abreviar las cosas, pero eso no es grave, y quiero proceder por notas numeradas.

Mi primera observación, ustedes la recuerdan, es en la que consiste esta parte introductora, y yo les digo: es muy simple, es que la filosofía barroca de Leibniz se presenta sobre dos pisos. Lo que no he dicho es que, ya ahí, en la idea de un mundo en dos pisos, hay algo que debe tocarnos muy de cerca porque implica la reflexión filosófica general. A saber, ese mundo barroco en dos pisos, sobre el cual no voy a volver, implica la reflexión filosófica por entero porque, quizá es ese un momento muy importante en el problema que se mantiene, en ese momento, y desde hace mucho tiempo en la metafísica, a saber el famoso problema de los dos mundos. El mundo inteligible y el mundo sensible. La filosofía barroca, o más precisamente Leibniz, nos presentan un mundo en dos pisos, él se inscribe en esta tradición renovándola profundamente. ¿Cómo se distribuyen esos dos pisos? ...

(faltan 2 frases)

Leibniz opera una renovación muy profunda de la distinción de los dos mundos. Aún más por cuento esos dos pisos, de los que hemos visto en que consistían y lo que les decía del mundo barroco, son el mundo del pliegue que va al infinito, y que de entrada se diferencia, se desdobra en dos tipos de pliegues.

En un piso tenemos los repliegues de la materia y en el otro piso los pliegues en el alma. Repliegues de la materia y pliegues en el alma. Y el piso de los repliegues de la materia es como el mundo de lo compuesto, de lo compuesto al infinito, la materia no termina de replegarse, y de desplegarse, y el otro piso es el piso de los simples. Las almas son simples. De ahí la expresión: los pliegues en el alma, *en* el alma. Habíamos visto un vago programa de estudio de los repliegues de la materia, y después nos habíamos lanzado en el análisis de qué es lo que quieren decir los pliegues en el alma.

Segunda observación: Para responder a la pregunta ¿qué son esos pliegues en el alma? Habíamos partido de una búsqueda -es necesario que los dos pisos comuniquen-, una búsqueda concerniente a un elemento genético ideal, elemento genético ideal de los repliegues de la materia.

En una primera sesión se habían estudiado los repliegues de la materia, porque la materia es una potencia que no deja de replegarse, y después habíamos pasado a la hipótesis de un elemento genético ideal de los repliegues de la materia. Y sin duda, si hay un tal elemento, hace parte del otro piso. Ahora bien, nuestra respuesta había sido que el elemento genético de los repliegues de la materia ¿qué era? Es la curvatura variable o inflexión. Figura 1. En Leibniz el mundo está fundamentalmente afectado de una curvatura. Hemos visto la importancia de esto, desde el punto de vista de la física de la materia, pero, más allá de la física de la materia, en las matemáticas y en las idealidades matemáticas. La idealidad matemática es curva: una curvatura del universo. Es un tema leibniziano muy profundo. Por eso no nos sorprendíamos, ustedes recuerdan, al apercibirnos de que la inflexión, o la curvatura variable, va al infinito. Lo hemos visto, se los recuerdo muy brevemente, para las propiedades mismas del número irracional, o del número "sordo" como se dice en el siglo XVII; el número irracional o sordo es, a la vez, inseparable de una curvatura sobre la recta, y también engendra una serie infinita. Entonces la curvatura variable, o la inflexión, va al infinito. La idea de una serie infinita va a definir uno de los capítulos más importantes de las matemáticas de Leibniz.

Tercera observación: de la inflexión -es decir de la curvatura variable-, de la inflexión del punto de vista. Sin duda el concepto de inflexión tenía ya una gran originalidad característica de la filosofía de Leibniz, recordemos igualmente que la introducción del punto de vista como concepto filosófico debía tener, para la filosofía, una extrema importancia. ¿Por qué de la inflexión al punto de vista? Porque la curvatura variable remite a los centros. Centros de curvatura, del lado de la concavidad de la curva, figura 2. Entonces la curvatura variable es inseparable de los vectores de concavidad. Y el centro, comprendido como centro de curvatura variable ¿qué es? Es el vértice, el punto de vista. ¿qué quiere decir que es el vértice? Quiere decir que es el lugar de los puntos donde se encuentran las tangentes en cada punto de la curva variable. ¿Lo recuerdan? Yo diría que un tal centro de curvatura es un punto de vista sobre la porción de curva definida por un vector de concavidad. Ahora bien eso era lo esencial. Quisiera que comprendan , independientemente de cualquier cosa muy científica o filosófica,

cómo pasa precisamente, algo así como naturalmente -es una especie de deducción que quisiera proponerles-, cómo se pasa de la idea de inflexión o de curvatura variable a la de punto de vista. Voy a intentar mostrar en que sentido era muy importante -y eso lo ha mostrado, de manera perfecta, Michel Serres en su libro sobre Leibniz-, en que sentido era tan importante que, finalmente, en Leibniz, se hacía la sustitución del centro concebido como centro de configuración de una figura regular, esta noción de centro se substituía por la de punto de vista. El centro del círculo se sustituía por el vértice del cono, el vértice del cono es punto de vista. Entonces es como por un encadenamiento necesario que se pasa de la idea de curvatura variable a la de punto de vista o vértice. A la geometría del centro se la sustituye por una geometría de los vértices, una geometría de los puntos de vista.

¿Es así? ¿está claro?

Cuarta observación: pero, una vez más, eso vale para todas las observaciones de hoy, son las etapas de una deducción. Retengan el hecho de que hemos pasado de la idea de inflexión a la de punto de vista. Eso me parece fundamental. Comprendan, si hubiéramos comenzado por darnos la noción de punto de vista en Leibniz, habríamos podido decir, seguramente, cosas interesantes, pero no habríamos comprendido lo que conducía a esto. Cuando un filósofo descubre nuevos conceptos, no es de un golpe, en su cabeza. El está asediado por todo tipo de problemas. El necesita que el universo esté afectado de una curvatura, más aún de una curvatura variable, es el *mundo elástico*, es la física de la elasticidad en Leibniz, necesitaba que el universo fuera afectado de una curvatura variable para que, de acuerdo con eso, la noción de punto de vista fuese verdaderamente fundada, concretamente. ¿Sienten como se pasa de la inflexión al punto de vista? El centro de la curvatura variable ya no es un centro, en el sentido de centro de un círculo, es decir centro de una configuración regular, es un sitio, es un vértice. Es un vértice en función del cual veo, es decir es algo dado a ver.

Cuarta observación: ¿Pero entonces qué es un punto de vista? Primer carácter, me parece, un punto de vista está siempre en relación con una variación o una serie. Más aún, el mismo es potencia de serializar; potencia de ordenar, potencia de ordenar los casos. Lo hemos visto, en ejemplos matemáticos simples, el vértice del cono es un punto de vista porque el tiene la potencia de ordenar las curvas de segundo grado. Círculo, elipse, parábola, hipérbola. La cúspide del triángulo aritmético de Pascal, ¿recuerdan ese tan bonito triángulo? En fin, eso espero, poco importa... la cúspide del triángulo aritmético de Pascal es potencia de ordenar las potencias en dos. Tal es el primer carácter del punto de vista.

Segundo carácter del punto de vista: sobre todo no significa que todo es relativo, o al menos significa que todo es relativo a condición de que lo relativo devenga absoluto. ¿Qué quiero decir? quiero decir que el punto de vista no indica una relatividad de lo que es visto -eso deriva del carácter precedente: si el punto de vista es verdaderamente potencia de ordenar los casos, potencia de poner en series los fenómenos-, el punto de vista es, de golpe, condición de surgimiento o de manifestación de una verdad en las cosas.

No encontrarán ninguna verdad si no tienen un punto de vista determinado.

La curvatura de las cosas exige un punto de vista. No podemos decir otra cosa, es el universo curvo en Leibniz, hay que partir de allí, si no todo permanece abstracto. En otros términos no hay verdad si usted no encuentra un punto de vista donde sea posible, es decir bajo el cual tal género de verdad es posible.

Si bien la teoría del punto de vista introduce en filosofía lo que es necesario llamar un perspectivismo. Cuando Nietzsche, precisamente a nombre de un tal perspectivismo, y en Nietzsche como en Leibniz, el perspectivismo no significará a cada uno su verdad, sino significará el punto de vista como condición de manifestación de la verdad. En otro gran perspectivista, el novelista Henry James, el punto de vista, y la técnica de los puntos de vista nunca ha significado que la verdad sea relativa a cada uno, sino que hay un punto de vista a partir del cual el caos se organiza, o el secreto se descubre.

Tercer carácter del punto de vista: el punto de vista no es una perspectiva frontal que permitiría captar una forma en las mejores condiciones, el punto de vista es fundamentalmente perspectiva barroca, ¿por qué? Porque el punto de vista no es una instancia a partir de la cual se capta una forma, el punto de vista es una instancia a partir de la cual se capta una serie de formas, en sus pasos las unas en las otras, sea como metamorfosis de formas: pasos de una forma a otra, sea como anamorfosis: paso del caos a la forma. Es lo propio de la perspectiva barroca.

Ultimo carácter del punto de vista, el punto de vista esta afectado de un pluralismo fundamental; quien dice punto de vista dice pluralidad de puntos de vista. El punto de vista es inseparable de un pluralismo, bien, pero ¿en qué sentido? Señalemos que aquí, vamos a tener una pequeña dificultad: que el punto de vista sea esencialmente múltiple, que toda filosofía del punto de vista sea pluralista, sabemos, en todo caso, qué es lo que eso no quiere decir, eso no quiere decir seguramente "a cada uno su verdad", no es eso, eso no funda el pluralismo del punto de vista. Todavía una vez más, al contrario, hemos visto que es la potencia de ordenar y de seriar, de seriar una multitud de formas. El punto de vista se abre sobre una serie infinita.

Bueno si, pero entonces... es un poco molesto. Porque si el punto de vista se abre sobre una serie infinita, es decir pongamos, en el límite, si todo punto de vista es sobre la serie de las series, es decir si todo punto de vista lo es sobre el mundo -no es sorprendente puesto que es el mundo el que esta afectado de una curvatura, entonces el punto de vista es sobre el mundo-,... intento hablarles en términos muy comunes de lo que Leibniz presenta en una elaboración de conceptos mucho más... si todo punto de vista es sobre el mundo, ¿por qué hay muchos puntos de vista? Si el punto de vista es sobre una serie infinita, ¿por qué hay muchos puntos de vista? Quizá tengamos dificultades para dar cuenta de esto... sin embargo es necesario sostener: hay una pluralidad esencial de los puntos de vista. Tal vez mi figura 2 también lo indique: si el mundo está en inflexión, y el punto de vista está definido del lado de la concavidad, hay evidentemente una distribución de los puntos de vista alrededor del punto de inflexión. Entonces hay necesariamente muchos puntos de vista. Al final de este breve comentario, estoy sobre dos cosas. Que todo punto de vista se abre sobre una serie infinita, y en el límite, sobre la serie de las series, es decir sobre el mundo; y también que hay muchos puntos de vista. La pequeña dificultad es,

una vez más, en virtud del primer carácter, el punto de vista se abre sobre la serie infinita, es decir sobre el mundo. ¿por qué no hay un solo punto de vista que sería necesario simplemente descubrir y al cual habría que ascender? No, hay forzosamente muchos puntos de vista a causa de la curvatura, de la inflexión, de la curvatura variable. Habría que ordenar esto, sentimos que hay algo que es necesario ordenar, lo que no impide que un esencial pluralismo es el último carácter notable, por el momento del punto de vista.

Era mi cuarto comentario. Este cuarto comentario nos aportará los elementos para definir lo que hay que entender por perspectiva barroca. Al final de estos cuatro primeros comentarios, digo que hemos pasado de la curvatura variable, o inflexión, al punto de vista.

Quinto comentario: vamos a pasar del punto de vista a la inclusión o a la inherencia, palabra constante en Leibniz, *inesse* en latín. ¿Qué es *inesse*, ese ser en? Ser inherente a. No basta ir de la curvatura variable o la inflexión al punto de vista, hay que ir del punto de vista a la inclusión y a la inherencia. Es el objeto del quinto comentario. Si bien nuestro objeto total es mostrar como se pasa necesariamente de la curvatura variable o de la inflexión a la inclusión o inherencia.

Por el momento mi quinto comentario es: ¿cómo se pasa del punto de vista a la inclusión? Les decía que Leibniz toma frecuentemente el tema siguiente: usted siempre puede construir un ángulo recto en un círculo. Ese no es el centro del círculo, es el vértice; en la técnica leibniziana de la traducción de centros en vértices, es el vértice de un ángulo recto. ¿Dónde comienza el ángulo recto? Entre más aproximen el arco del círculo al vértice mismo, más podrán constatar que el ángulo es ya un ángulo recto. En el límite, el hecho de que este ángulo sea un ángulo recto está incluido en S, está incluido en el vértice, está incluido en el punto de vista. Ustedes me dirán que eso es un poco pobre, pero es lo que busco, cosas que verdaderamente vayan de sí. De cierta manera el ángulo ya es recto en el punto S tal como está definido. Bueno.

O bien yo diría: la curvatura variable está en el centro de curvatura que le corresponde (figura 2). ¿Por qué? Puesto que, precisamente, ese centro es el lugar de los puntos donde se encuentran las tangentes en cada punto de la curva variable. Es una idea rara; entonces ahora habría que decir: lo visible, o si ustedes prefieren, lo que se manifiesta, el fenómeno, o si ustedes prefieren, la curva; la curva visible está en el punto de vista sobre la curva. La curva visible está como en el centro de la curvatura, la curva visible está en el punto de vista sobre la curva. Bueno.

Leer filosofía es hacer dos cosas a la vez: es estar muy atento al encadenamiento de los conceptos, es la lectura filosófica, pero no hay lectura filosófica que no se doble en una lectura no-filosófica. Y la lectura no filosófica, sin la cual la lectura filosófica permanece muerta, son todo tipo de intuiciones sensibles que ustedes deben hacer nacer en ustedes, pero intuiciones sensibles extremadamente rudimentarias, y por eso mismo, extremadamente vivientes.

Lo visible está incluido en el punto de vista.

Intentemos retomarlo, ¿Cuál intuición sensible hay bajo eso? Partamos de

nuestra curvatura variable. Nuestra curvatura variable es el pliegue, o el elemento genético del pliegue. Hemos visto que la materia no deja de replegarse sobre si misma, más generalmente el mundo está plegado. Permitanme preguntar ¿por qué algo está plegado? ¿por qué es plegado? Eso viene bien con Leibniz, es celebre que Leibniz demanda para cada cosa una razón, es una filosofía que él mismo presenta como filosofía de la razón suficiente: todo tiene una razón. Ya veremos lo que él entiende por razón, pero no podemos partir de eso, es demasiado abstracto. No es muy difícil, pero en ese momento haríamos morir a Leibniz, haríamos como una especie de Leibniz muerto. Ustedes solo pueden hacer vivir a un filósofo por la lectura no-filosófica que hacen de él. Si bien el más filósofo de los filósofos es, de cierta manera, el menos filósofo de los filósofos, y, en la historia de la filosofía, el más filósofo de todos los filósofos y que también ha sido el menos filósofo de todos los filósofos es Espinoza. No hay elección, hablamos de Leibniz y es Espinoza quien nos llega, el autor del que es justificable una lectura filosófica extremadamente compleja y al mismo tiempo de la lectura no-filosófica más violenta. Antes de que sea Nietzsche, es Espinoza. Pero pongamos que Leibniz también lo sea. ¿Por qué algo sería plegado?

A nivel de la intuición sensible no-filosófica, digo algo muy simple: yo no se si las cosas están plegadas. Leibniz nos dice si, el universo está afectado de una curvatura, pero ¿por qué? ¿a quién sirve estar plegado? Si las cosas están plegadas es para ser puestas *adentro*. He aquí al menos una respuesta. Las cosas son plegadas para estar envueltas. Las cosas son plegadas para estar incluidas, para ser puestas dentro. Eso es muy curioso. El pliegue remite a la envoltura. El pliegue es lo que usted pone en una envoltura, en otros términos: la envoltura es la razón del pliegue. Ustedes no plegarían si no fuera para envolver. La envoltura es la causa final del pliegue. Traduzco en conceptos filosóficos: la inclusión es la razón de la inflexión. La inflexión es la razón de la curvatura. El necesitaba plegar las cosas para ponerlas dentro, no se termina de ????. Lo plegado -voy muy lentamente para que ustedes comprendan poco a poco-, lo plegado, o si ustedes prefieren lo que es curvo, puesto que la inflexión nos ha parecido el elemento genético del pliegue, lo plegado, o inflexado, o curvado de una curvatura variable, está por si mismo envuelto en algo.

Si, ustedes me dirán ¿por qué?, pero prohíbanse, prohíbanse preguntar por qué. No hay que preguntar por qué, es necesario preguntarse "¿eso funciona?".

Es el mundo de Leibniz.

Lo que está plegado está necesariamente envuelto en algo sino no estaría plegado. Lo que está plegado no es plegado, lo que esta curvado no es curvado más que para ser envuelto. Envuelto, en latín es *involvere*, o *implicare*. Implicado, envuelto, es la misma cosa. *Implicare*, ¿qué es? Es el estado de lo plegado que está envuelto en algo, que está implicado en algo. Lo que está plegado y por lo mismo implicado en algo. Todo eso es muy bello, tan bello como una obra de arte. Y con relación a una obra de arte eso tiene una ventaja y es que, además, es verdadero. Es verdad que las cosas pasan así. Continuemos. Lo que está plegado, *plicare*, por eso mismo está *implicare*, lo plegado es puesto en algo, esta incluido en algo. Lo plegado es plegado para estar en algo. Un pequeño paso adelante: lo que está plegado no existe fuera de lo que lo incluye, de lo que lo implica, de lo que lo envuelve. *Lo que está plegado no existe fuera de lo que lo envuelve*. Continuemos nuestros pequeños pasos. Lo que está

plegado no se deja desplegar, salvo idealmente. Es posible desplegar lo que está plegado, pero es una operación de abstracción. Lo que está plegado no existe más que como envuelto en algo, es posible que ustedes desenvuelvan ese algo, pero es una abstracción. En ese momento ustedes hacen abstracción de lo envuelto. En otras palabras lo plegado solo existe en su envolvente, pero entonces, ¿qué ganancia tenemos? Es complicada la ganancia que se tiene en esta quinta observación.

En esta quinta observación se puede concluir: lo que está plegado no remite solamente a un punto de vista, era el objeto de las observaciones precedentes, lo que está plegado remite a un punto de vista, pero lo plegado no solo remite a un punto de vista, sino que necesariamente está envuelto en algo que ocupa el punto de vista. Ahí terminamos de medir el progreso que acabamos de hacer. Lo plegado remite a un punto de vista, pero eso está necesariamente implicado, está necesariamente envuelto en algo que ocupa el punto de vista.

No hemos terminado de medir estos pequeños progresos, pues ustedes sienten que cuando decíamos hace un momento: lo visible está incluido, envuelto en el punto de vista, era una aproximación, que de hecho no pegaba, que es por aproximación que el ángulo recto esta en el vértice. Pero ya no digo eso, era una manera de hablar, no tenía otra en ese momento. Ahora podemos, al menos, precisar un poco, decir que casi era eso pero no del todo eso. Pues lo que está plegado, lo que esta curvado o plegado, está envuelto en algo que ocupa ese punto de vista...

(cambio de cinta)

... y ese algo que ocupa el punto de vista, entonces, ustedes recuerdan bien en Leibniz, que Leibniz nos dirá luego, por comodidad y para ir rápido, él puede identificarlo con el punto de vista mismo, y luego al contrario distinguirlo del punto de vista.

Entonces concluyo esta quinta observación diciendo que nosotros nos encontramos ahora frente a dos proposiciones que tienen una relación de progresión la una con la otra. Primera proposición: lo que está plegado remite necesariamente a un punto de vista puesto que la inflexión, o la curvatura variable, remite a un punto de vista. Segunda proposición: lo que está plegado está necesariamente envuelto en algo que ocupa el punto de vista.

La sexta observación tendrá por objeto precisar en qué consiste la progresión. ¿Hasta aquí funciona? ¿No hay problemas? Quisiera que ustedes mostrarán si eso les conviene, si es un método para su lectura. Insisto en eso, sobre esa necesidad. Lo que voy a hacer es casi una operación de desfilosofar. Creo verdaderamente que no hay lectura completamente filosófica más que si la hacen convivir con una lectura no-filosófica. Por eso la filosofía no es del todo una cosa de especialistas; a la vez es una cosa de especialista y al mismo tiempo una cosa absolutamente de no especialista. Es necesario mantener las dos a la vez. Una buena filosofía es eminentemente cosa de especialistas puesto que consiste en crear conceptos, pero es fundamentalmente cosa de no especialistas

porque los conceptos son verdaderamente los diseños, los *diseños de las intuiciones sensibles*.

He aquí una nueva instancia. De la inflexión se pasaba hacia una idea del punto de vista, y ahora la idea de punto de vista va más allá hacia algo que ocupa el punto de vista. Yo diría de ese algo que es un envolvente, un implicante. El pliegue está implicado en lo implicante. Ese envolvente, sabemos de entrada que es, a grosso modo, el sujeto. El sujeto, o siguiendo las palabras de Whitehead (habríamos debido traerlas, pero las circunstancias no lo han sido... Hay una especie de paralelismo Leibniz-Whitehead, el sujeto, o como decía Whitehead: el *superjeto*. Es el sujeto que envuelve, es el superjeto que envuelve, que implica. ¿Qué envuelve? Envuelve lo que está plegado. ¿Qué es lo que está plegado? Hemos visto que había razones para llamarlo ya no el objeto sino el *objetil*, puesto que el objetil era el objeto en tanto que describía curvas variables o una curvatura variable.

Dense cuenta, filosóficamente, pasando de una lectura a la otra, que es la primera vez que un filósofo define al sujeto de esta manera, como un punto de vista, un vértice, un superjeto. Es muy curioso eso: el sujeto es lo que viene a un punto de vista. Y digo, luego Leibniz hará como si el sujeto y el punto de vista fueran la misma cosa, pero enseguida será muy formal, muy preciso y nos dirá que el punto de vista es la *modalidad* del sujeto, que no se puede menos que decir que el sujeto deberá ser definido independientemente del punto de vista, llega a un punto de vista, el punto de vista es su modo inseparable, pero no es el punto de vista quien define al sujeto. Tengo la impresión, a veces, de que los comentaristas de Leibniz no ven bien esta progresión y se contentan con la noción de punto de vista para definir al sujeto. Ahora bien, eso no es posible, sería necesario que el sujeto... ¿por qué? Porque el sujeto no es el punto de vista, el es envolvente. Hay un punto de vista, pero, para hablar sabiamente, en su constitución no es punto de vista. Resulta de su constitución que llegue a un punto de vista y sea inseparable de un punto de vista, pero el punto de vista no es su constitución misma.

En otros términos, ¿Cuál es nuestra progresión? Digo de entrada que el punto de vista es un punto de vista sobre la serie infinita, es decir que el punto de vista es un punto de vista sobre la serie constituida, la serie infinita constituida por los estados del mundo. He aquí lo que es un punto de vista, el va sobre la serie infinita de los estados del mundo. Ven ustedes que en mi primer piso por encima de la materia, se dibujan algo así como pequeños pisos diferentes, yo diría que si permanezco en el punto de vista permanezco como en una escala de la percepción; es el mundo del *percepto*. El punto de vista da sobre la serie infinita de los estados del mundo. Es como la manifestación de lo visible, es el percepto. Pero además, yo digo: el mundo, la serie del mundo, la serie infinita del mundo está envuelta en algo que viene al punto de vista, es decir está envuelto en el sujeto. En ese momento, observemos que el estatuto del mundo a cambiado, ya no es exactamente, como hace un momento, la serie infinita de los estados del mundo pues ¿qué es lo que está envuelto en el sujeto? Es, por naturaleza, lo que se llama el predicado; o si prefieren, el atributo. La serie infinita de los estados del mundo ha devenido ahora la serie infinita de los predicados del sujeto. Serie infinita de los predicados de un sujeto que los envuelve. Pasamos de la serie infinita de los estados a la serie infinita de los predicados o atributos. En efecto, si la serie infinita de los estados del mundo está en el sujeto, está envuelto en el

sujeto, los estados del mundo son también los predicados del sujeto, los atributos del sujeto. Todo eso, eso implica muchas cosas, pero que todavía no nos ocupan; principalmente no nos ocupamos de la pregunta indudable y muy bella: ¿qué es un atributo del sujeto?

Digo justamente: bien si, si los estados del mundo están envueltos en el sujeto, es necesario que los estados del mundo sean los predicados del sujeto que los envuelve. Vean siempre el pequeño progreso, ya no estamos en el dominio de lo visible, hemos pasado de lo visible a lo legible. De un cierto punto de vista veo el mundo, pero en mi lo leo. De ahí este texto que me parece tan encantador, Leibniz, *Monadología*, parágrafo 36... no, no es ese, es el parágrafo 61; se los leo: Un alma (v.g. un sujeto) solo puede leer en sí mismo lo que está representado distintamente (poco importa lo que quiere decir el texto. No estamos todavía en disposición de comentarlo, pero estamos en disposición de comentar que Leibniz no dice y nunca dirá, y cuando habla rigurosamente nunca lo dirá, él nunca dirá que el alma ve en si misma, dirá que el alma lee en si misma)... lo que envuelve son los estados del mundo como predicados del sujeto. El alma lee sus propios predicados al mismo tiempo que bajo el punto de vista donde está, ve los estados del mundo. Esto se complica, pero vale la pena, porque ya no estamos, en efecto, en el dominio del percepto al nivel del involucrimiento. A nivel del punto de vista se está en el percepto, pero a nivel del involucrimiento sujeto-predicado, estamos en el concepto. Una observación que evidentemente es fundamental, a condición de concebir el concepto como individuo. El sujeto es individual, ¿por qué? Precisamente porque no existe sin llegar a un punto de vista. En otros términos, ¿qué es un sujeto? Es un concepto, es una noción, y cada vez que Leibniz dice "sujeto" es necesario que ustedes corrijan y pongan "noción", es la noción del sujeto, siempre en Leibniz. Y ¿qué es una noción de sujeto? Es una noción individual, dice él. En otros términos el concepto va hasta el individuo. Aún más el individuo es el concepto, es la noción. Es extraño todo esto, todavía estamos lejos de llegar a comprender. Pero es interesante señalar lo que habría que comprender para el porvenir. Puedo decir que Leibniz es, sin duda, el filósofo antiguo, relativamente antiguo, que es más moderno desde el punto de vista de la lógica. Si le preguntamos a Leibniz ¿qué es un sujeto? Él responderá que es lo que está indicado por un nombre propio. Ustedes saben hasta que punto, en la lógica moderna desde Russel, la teoría de los nombres propios ha tenido una importancia... lo veremos en detalle más adelante. Leibniz es el primero en decirnos que el verdadero nombre de la sustancia individual, el verdadero nombre del sujeto, es un nombre propio. Y, sin duda, es con Leibniz que comienza una verdadera lógica de los nombres propios. ¿Qué es un sujeto? Es César, Adán, usted, yo. Es la noción individual de cada uno de nosotros pues solo la noción individual encierra los predicados. ¿Qué son todos los predicados que nosotros encerramos? ¡Todos los estados del mundo! En otros términos ¿qué es lo que llega a un punto de vista? Lo que llega a un punto de vista es el sujeto comprendido como noción individual. Lo que llega a un punto de vista es lo que está indicado por un nombre propio. Yo veo desde un punto de vista y leo en el sujeto.

Ver y leer, percepto y concepto.

En otros términos se ha pasado de, si resumo este comentario, se ha pasado de la inflexión a la inherencia. Pero ¿a qué precio? Al precio de descubrir que, no solo la inflexión remite a algo que venía a ocupar un punto de vista, sino que el

punto de vista remite a algo que venía a ocupar este punto de vista, la cosa que llega a ocupar ese punto de vista llamémosla: un alma, esa es un alma, una sustancia, eso es una sustancia, un superjeto, si se habla como Whitehead y no como Leibniz, puesto que la palabra es de Whitehead; una noción individual, un nombre propio.

Gran dificultad que se ha dejado completamente derrumbar, no es necesario que ustedes se asombren de no comprender lo que actualmente es incomprendible: ¿qué es justamente un predicado o un atributo de esa sustancia o del sujeto? Hemos visto que en la medida en que había involucramiento, los estados del mundo devenían los predicados del sujeto individual. Solo hay sujeto individual, y he aquí algo de hecho extraño en filosofía. Antes, ¿qué es lo que se debatía con la cuestión de saber si el alma era individual, no individual, qué implicaba todo eso?

Leibniz llega muy tranquilo y nos asesta: todo sujeto es individual, y más aún el concepto va hasta lo individuado y solo existe yendo hasta lo individuado. Todo esto no va de sí, pero son dificultades por resolver más adelante. Entonces procederemos en la medida en que seamos capaces de resolverlas, de ahí mi séptima observación. Es necesario que ustedes sientan la necesidad de pasar del punto de vista a la inherencia, es decir a la inclusión, es decir a la idea de que algo individual viene a ocupar el punto de vista y que, entonces, encierra, envuelve la serie infinita.

Adivino que ustedes han comprendido muy bien. Como no manifiestan nada, sus rostros son indescifrables. Leibniz diría que en su alma, y vemos bien la diferencia entre el punto de vista y el alma, en su alma ustedes leen perfectamente. A primera vista ustedes no ven nada... en su alma.

Séptima observación: es necesario saber lo que somos capaces de comprender. Hemos visto lo que no eramos capaces aún de comprender, pero en la séptima observación, hay toda una serie de textos de Leibniz que se encuentran por todas partes, y que en adelante para nosotros no son problema. Primeramente, y esto lo habíamos visto en la sesión precedente, el tema del espejo: cada sujeto es espejo del mundo. Es verdaderamente el lenguaje de lo visible. Leibniz añade: cada sujeto es espejo del mundo bajo su punto de vista. Ven ustedes que él no confunde el sujeto y el punto de vista, es decir el sujeto "espejo del mundo" sobre el modo de su punto de vista, del punto de vista que llega a ocupar. Precisemos que hay que comprender "espejo" como un espejo cóncavo. Todo lo precedente justifica la adjunción de la concavidad. Segundo punto: solo es una metáfora y hay que ir más allá de esa metáfora. ¿Por qué ir más allá de esta metáfora? Porque ella permanece en medio del camino. No es necesario decir que cada sujeto es un espejo sobre el mundo, puesto que eso tendría como el tono de decir que el mundo existe en sí. Ahora bien, recordemoslo, el no existe, solo existe como pliegue, solo existe encerrado en cada alma, solo existe encerrado en cada alma o sujeto. Entonces habría que decir que, como lo sugería la última vez, más que un espejo sobre el mundo, el sujeto es una pantalla sobre la que pasa una película. Pero eso era insuficiente, puesto que una película ha sido rodada y remite a una exterioridad, aún supuesta. De ahí que invoquemos una pantalla opaca, una pantalla opaca de información donde se inscriben los datos, sin referencia a una exterioridad.

El mundo está envuelto en cada sujeto, y solo existe envuelto en cada sujeto. Es en ese sentido que la *Monadología* nos dirá: los sujetos, las sustancias individuales están "sin puerta ni ventana". No reciben nada de afuera. Ven ustedes porque no reciben nada de afuera puesto que todo lo que tienen, todo lo que leen y todo lo que les llega, lo envuelven, lo incluyen. En otras palabras el mundo no existe fuera de los sujetos que lo incluyen, el mundo no existe fuera de los sujetos que lo envuelven. Como símbolo de Leibniz, yo había propuesto la última vez un celebre cuadro de Rauschenberg, donde hay todo lo que nos conviene: la superficie del cuadro como superficie de información, como pantalla de información que habría que imaginar ligeramente cóncava, y se inscribe una curvatura variable cifrada. En efecto es la representación de un mundo Leibniziano. En esta séptima observación nosotros hemos pasado de los textos de Leibniz, donde nos dice que el sujeto, la sustancia individual es espejo sobre el mundo, al otro tipo de textos más profundo: el sujeto individual envuelve el mundo, el mundo no existe fuera de los sujetos que envuelve, fuera de los sujetos que lo envuelven, eso nos impulsa de nuevo.

Octava observación. Ha llegado la hora de resolver una dificultad: ¿por qué muchos puntos de vista, por qué muchos sujetos? Porque solo habría un sujeto que llegaría a un punto de vista, punto de vista el cual estaría e iría sobre la serie infinita de los estados del mundo, y envolvería entonces la totalidad de los predicados; tendría por atributo un término: la serie infinita de los estados del mundo; un solo sujeto que sería Dios. De alguna manera eso sería Espinoza, una única sustancia, Dios... que comprende, que contiene todas las modificaciones, que incluye todas las modificaciones constitutivas del mundo, la serie infinita de las modificaciones constitutivas del mundo. Es decir ¿hasta qué punto Leibniz tiende a la pluralidad de los sujetos y a la pluralidad de los puntos de vista? Por todas partes vamos de la una a la otra, de la pluralidad de los puntos de vista a la pluralidad de los sujetos.

Pero una vez más, si es verdad que un punto de vista capta la serie infinita del mundo, o, lo que viene a ser lo mismo, si es verdad que el sujeto incluye al mundo, envuelve al mundo, es curioso, ¿por qué muchos puntos de vista? Les recuerdo que en la última sesión he intentado proponerles una respuesta, que es: es que la serie infinita es esencialmente susceptible de una infinidad de variaciones. Las variaciones de una serie, sería necesario volver sobre eso, hay que concebirlas de todas maneras: las variaciones rítmicas, las variaciones melódicas, los movimientos contrarios, cuando lo ascendente deviene descendente y lo descendente ascendente, los movimientos retrógrados cuando ustedes comienzan por el final y obtienen otra serie. Entonces hay una infinidad de variaciones de la serie infinita, en tal caso ¿hay que decir que cada sujeto responde a una variación? Sin duda, principalmente no hay dos sujetos que comiencen la serie infinita por el mismo término, ni que lo terminen por el mismo. Por eso hay necesariamente una infinidad de sujetos. Pero entonces hay también una razón, y es que, de acuerdo, cada sujeto envuelve la serie infinita, la serie infinita del mundo, pero cada sujeto se define por una *región* de esta serie, la región que puede leer clara y distintamente. Yo expreso el mundo, o si prefieren, lo envuelvo, expreso el mundo a la manera de un espejo y lo envuelvo a la manera de un sujeto. Y pues ustedes también, no hay razón, se expresa todo el mundo; muy bien. Simplemente uno no expresa claramente la misma porción, cada sujeto tiene una capacidad finita de lectura clara, ¿qué es el resto? Hay que decir que cada sujeto es, literalmente, disléxico. ¿Ven ustedes quién es

el gran lector? El gran lector del mundo es Dios, pero nosotros, sujetos individuales -me dirán: pero Dios es un individuo, seguramente Dios es un individuo, pero eso va a plantearnos problemas: ¿en qué sentido es un individuo, y en qué sentido también nosotros somos individuos? Pero no se trata de eso todavía. Dios envuelve clara y distintamente toda la serie del mundo, pero ¿nosotros? Es muy bello, se tiene una pequeña porción de lectura clara y distinta, el resto se farfulla, envolvemos el mundo entero, si, pero confusamente, oscuramente, de una manera ilegible. Y tenemos nuestra pequeña porción, nuestro pequeño fulgor sobre el mundo, nuestra pequeña región del mundo: mi alcoba. No está mal si envuelvo mi alcoba. El no necesita preguntarse mucho más. Expreso el mundo entero, envuelvo el mundo entero, pero solo envuelvo claramente una pequeña porción.

¿ Qué me distingue de usted, y a usted de mi? Que no se expresa claramente la misma porción, ustedes me dirán que tenemos una esfera común, por eso pertenecemos al mismo tiempo, somos co-vivientes. Ustedes comprenden, cada uno de nosotros tiene su porción común pero ella puede ganar terreno sobre la del vecino; por ejemplo cuando nos reunimos en este lugar con barrotes expresamos claramente una pequeña porción de espacio. Pero si nos dispersamos, cada uno encuentra su habitación en si. Podemos reunirnos, separarnos, es del modo acordeón. Pero de todas maneras nuestra porción de envolvimiento claro, de envolvimiento legible es extremadamente restringido.

Entonces forzosamente hay muchos puntos de vista, o si ustedes prefieren hay necesariamente muchas sustancias individuales. Ahora tengo mi respuesta pues, aún si es verdad que cada sustancia individual envuelve el mundo entero, solo puede leer claramente una porción del mundo, que se distingue necesariamente de la porción del mundo legible por otra. Y al mismo tiempo eso no basta pues nos vamos a encontrar aquí frente a un problema imposible. Habría que involucrarse como se pueda.

Que sea ese el gran problema de Leibniz, es eso lo que siempre ha pensado: *la individuación*. Ese es su problema. Afortunadamente conservamos una pequeña disertación de él, el título exacto está escrito en latín, puesto que en ese momento se escribía en latín en las universidades, el título es *Disertación sobre el principio del individuo*, tenía 17 o 18 años. En esa época eran más precoces, es una pequeña memoria, no es por azar que desde el comienzo ese es su problema. Es una discusión muy interesante con ciertos filósofos de la Edad Media, con Aristóteles, pero sobre todo con Santo Tomás y con Duns Scotto, y es algo que permanecerá en su filosofía hasta la vejez.

Nos encontramos en una situación imposible porque, ustedes lo ven, ¿qué es lo que hace la individuación en Leibniz? Primera respuesta que nos salta al espíritu: el punto de vista, él ha dado a la noción de punto de vista una consistencia suficiente como para que sea una respuesta posible. De hecho es novedoso definir la individuación por el punto de vista; faltarían los medios, faltaría pasar por toda esta teoría de la inflexión, de la curvatura. Respuesta: eso puede decirse, pero no es la última palabra porque, rigurosamente, el punto de vista no puede definir la individuación, el punto de vista no puede definir al individuo pues el punto de vista no es más que la modalidad del individuo. Solo es el modo del individuo ...

(fin de la cinta)

... ¿qué es lo que define la individualidad del individuo, qué es la individuación? Tenemos dos respuestas posibles, son posibles pero no satisfactorias. Retomemos: el mundo entero está envuelto en cada sujeto, el sujeto es el individuo, es la sustancia individual o es la noción individual, es el concepto yendo hasta el individuo. La noción individual es la que merece un nombre propio, el sujeto es lo que merece un nombre propio, sientan, esta lógica de los nombres propios es un asunto de historia. Es un asunto de historia porque, imaginen, por poco que ustedes conozcan, hasta que punto eso rompe con toda la filosofía, hasta que punto eso aporta la novedad. Imaginen a Platón tener... no, eso supone que ustedes conocen a Platón, Platón son las ideas. El llega a preguntarle a Platón: ¿hay ideas de individuos? ¿hay una idea de Sócrates, de Alcibiades? Y se cae en problemas... mientras que Leibniz llega y nos dice que la noción es individual, que el concepto va hasta el individuo. ¿Por qué puede decir eso? Esto lo dejamos de lado porque hay que responder, responder urgentemente, hay que responder hoy. Quizá. Espero que tengamos tiempo, pero es necesario responder hoy. ¿Por qué? Hay es extraordinario. Pensemos en Descartes, todos los cartesianos no han dejado de reflexionar sobre el "yo" en Descartes, "yo pienso". ¿Qué es ese "yo"? Hay una tesis muy interesante que se ha hecho sobre la noción de individuo en Descartes. Pero es un asunto extremadamente difícil porque hay que buscar lejos en los textos. ¿El "yo" del "yo pienso" es un sujeto individual? No, es difícil, no podemos decir que este indicado por un nombre propio; "yo pienso", eso no es: yo, Descartes, yo pienso. He aquí que Leibniz nos dice: "sujeto", eso solo puede tener un sentido: lo que tiene nombre propio. Cesar, Augusto, Usted, yo. El sujeto es individual.

Recomienzo. Cada mundo está envuelto en cada sujeto; hemos visto como los sujetos estaban llamados a distinguirse, por la pequeña porción. Señalemos que tenemos dos respuestas: por la variación de la serie, o lo que es lo mismo, por la pequeña porción. Digo que finalmente eso remite a lo mismo puesto que la pequeña porción clara y distinta envuelta en cada sujeto varia según el sujeto, es una variación de la serie infinita. Entonces las dos respuestas funcionan bien, funcionan bien pero comprendidas en lo que nos parece su insuficiencia.

Si yo digo que el mundo existe envuelto en cada sujeto, muy bien el existe envuelto en cada sujeto. El solo existe envuelto en cada sujeto. El mundo no existe fuera de los sujetos que envuelve, el mundo no existe fuera de los sujetos que lo implican, que lo incluyen. ¿Podrá decirse que es idealismo? Alguien dice algo... el mundo no existe fuera de los sujetos que lo implican. Es muy difícil que sea idealismo, hay que desconfiar, ¿por qué? Afortunadamente hay una pluralidad irreductible de sujetos.

Ven la transformación de los problemas que nos impone Leibniz. Yo diría a dos niveles: en las relaciones que podría llamar relaciones de percepción, relaciones visible-punto de vista se sustituyen las relaciones de los puntos de vista entre sí. O, lo que viene a ser lo mismo, a la relación mundo-sujeto se sustituye la relación de los sujetos entre sí. El mundo no existe independientemente de los sujetos que lo envuelven, el mundo solo existe como envuelto en los sujetos. Si, pero entonces el problema fundamental deviene: ¿cuál es la relación de los

sujetos entre sí puesto que la objetividad y la realidad del mundo se confunden estrictamente con la relación de los sujetos entre sí?

Novena observación, en fin a llegado el momento. Habría que llamarla, como en las novelas inglesas cuando hay títulos en los capítulos: "cómo llegamos a que Leibniz nos hable de la noción de Mónada". ¿Cómo la mónada, la mónada noción típicamente leibniziana, cómo la mónada deriva de todo esto? Por eso *mónada* era un término que hasta ahora yo no podía pronunciar.

Van a reposar, pero les ruego que vuelvan...

... ese paso de la inflexión a la inherencia. ¿hay preguntas? ¿no hay problema?

Pregunta: ¿sobre la ignorancia?

Deleuze: El ha pensado en todo, su pregunta es acertada. Ignorar no implicaría, si comprendo bien, algo que este fuera del sujeto, puesto que el sujeto ignora. La respuesta de Leibniz, que todavía no podemos evaluar porque estaremos varias sesiones sobre eso, es que no hay ignorancia, solo hay grados de conciencia. Hay grados de conciencia escalonados al infinito. Y, en efecto, su observación es muy buena, si para Leibniz había una ignorancia, habría que decir que en el mundo hay algo que escapa al sujeto, que no está envuelto en el sujeto. Pero para él no hay ignorancia, hay grados de conciencia más o menos clara, más o menos oscura, más o menos confusa, etc... es decir o bien es claro y se sabe o bien es del modo -como dice todo el tiempo- rumor. Cuando usted dice que yo no se no es el estado rumor, es en el estado de chapoteo, una especie de chapoteo cósmico que está en el fondo de cada uno de nosotros. Entonces puede ser que todos los sujetos comuniquen por ese chapoteo cósmico, pero el mismo no está fuera de los sujetos. Pero su comentario es muy justo. Leibniz no podría salir de ahí si no elaboraba una teoría que no es una teoría de la conciencia, sino una teoría de los infinitos grados de conciencia.

Pregunta: ????

Deleuze: Se trata de una multiplicidad infinita. No hay ninguna oposición entre multiplicidad e infinito. En Leibniz lo infinito es el estatuto necesario de lo múltiple, lo múltiple va al infinito. No hay problema ahí. Aún más, para Leibniz no hay multiplicidad finita.

Pregunta: No comprendo la diferencia que hay entre una noción individual y el concepto que va a lo individual.

Deleuze: No son dos expresiones equivalentes. Me digo que acumulo, multiplico a veces las expresiones porque me digo que algunos de ustedes pueden comprender una y no otra, entonces añado. Intento explicarles a Leibniz. Estoy exactamente en la situación de una cabeza ciega que intenta golpear en la porción clara de cada uno. Pero, la porción clara de cada uno ¿según qué es muy diferente? eso explica todo, siguiendo su cultura. Aquellos que ya han leído a Leibniz tienen una porción clara -no es para incomodar a otros-, una porción

clara más grande que aquellos que no lo han leído. Y sin embargo, en la medida en que todos los sujetos están en cada sujeto, es necesario que Leibniz, aún cuando ustedes lo ignoren, este en ustedes, en estado de rumor. Ustedes han escuchado decir que Leibniz decía mónada. El decía "mónada". Entonces ustedes pueden estar reducidos a esta minúscula parte, y después están los que han leído a Leibniz, entonces ellos tienen una porción más grande. Su tarea respecto de ustedes es: captar a Leibniz en su porción clara. ¿Por qué habría un progreso en Leibniz? ¿Por qué es uno de los primeros filósofos que intentará tratar la noción de progreso? Es porque cada noción individual tiene un poder, aún si es muy restringido, de ampliar su región clara. Eso es aprender, es ganar en la escala de los grados de conciencia.

Pregunta: Cómo ves la cosa siguiente concerniente a Leibniz: a la vez él afirma que el sujeto como sustancia individual, subsistencia de la unidad individual, no recibe nada de afuera, y sin embargo él define al sujeto individual por el nombre propio, ¿qué implica exactamente recibir algo de afuera?

Deleuze: uf... he aquí. Digo que hay que distinguir -aquí yo no invento porque los textos me llegan al espíritu, es una fiesta-, hay que distinguir el nombre propio nominal, el nombre propio nominal es el nombre de convención. Mientras que César se llama César, y Augusto se llama Augusto, y cada uno de ustedes se llama como se llama, esa es una operación convencional que, de cierta manera puede decirse que viene de afuera, pero que no afecta en nada al sujeto, según Leibniz. Bien hay un texto en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, un pequeño capítulo consagrado a los nombres propios donde nos dice: los nombres propios derivan de los nombres comunes, son los nombres de especie y de género, por ejemplo ¿usted se llama "labrador"?, es un ejemplo, ¿alguien se llama "labrador"? Es decir, no creo en los nombres propios en ese sentido. Cuando digo: el nombre propio implica la sustancia individual, es algo que el nombre propio convencional simboliza, pero solamente simboliza. Aquí el nombre propio significa: lo que es sujeto en una infinidad de proposiciones. Por ejemplo digo: x ha franqueado el Rubicón, ha sido asesinado por su hijo o su yerno, y no se que más. Ahí el sujeto individual está designado por un nombre propio que es su determinación interna. Entonces, si tu me dices: ¿cuál es el nombre propio de César?, yo digo: es la determinación interna de César. Diremos por convención que la determinación interna de César, eso para lo que es un envolvente, esa determinación interna, está convencionalmente designada por el nombre propio "César". De hecho es un nombre común aplicado a una sustancia individual.

Novena observación: lo haremos hoy. ¿De dónde resulta la "mónada", palabra extraña? Y la mónada, en efecto, no se puede menos, pues si ustedes abren *La monadología*, la primera palabra de *La monadología*, después del título, es el párrafo 1: "La mónada de la que nosotros hablamos aquí no es otra cosa que una sustancia simple". La mónada, eso suena muy raro, al punto que, para nosotros, cada vez que escuchamos la palabra "mónada" añadimos "como dice Leibniz". ¿De dónde viene? Hay que señalar que se sirve de ella tardíamente. Los especialistas localizan el primer empleo de la palabra "mónada" en 1697. Entonces hay toda una parte de la obra de Leibniz, donde él habla de la sustancia individual, del alma, de la noción individual, y todavía no tiene la palabra "mónada". Se debe a que bruscamente le gusta, pero él no ha inventado

esa palabra. La palabra "mónada" fue objeto de empleo filosófico consistente, sistemático, en unos autores muy interesantes que son los neo-platónicos. La palabra griega es *monas*, eso da "mónada" porque la declinación es en "d" (monado). La Monas. Si se investiga bien, digo cosas de las que no estoy muy seguro porque son búsquedas que no he hecho y no tengo los diccionarios necesarios. La palabra se encuentra en Plotino. Pero ¿en qué sentido? En el sentido de unidad. No en cualquier sentido de unidad, sino en un sentido variable de unidad. Puedo decir -creo-, que ni Platón ni Plotino, que es el fundador del neo-platonismo, hayan hecho un uso sistemático de ella. Al contrario, el uso sistemático se ha hecho con los neo-platónicos, es decir los discípulos de Plotino, de los que el primero más grande se llama Proclus. Monos quiere decir "uno solo", lo uno solo. Lo vemos leyendo un libro muy corto de Proclus, leyendo principalmente *Elementos de Teología*, vemos como en *Elementos de teología*, *monas* designa algo muy particular porque monas es la unidad, pero el tiene otro término. Monas es la unidad. Pero lo Uno (con u mayúscula), lo Uno en griego no se dice monos, se dice En, E y n, el *En*. Y en griego hay un sustantivo derivado de En que es *Henas*, que se traduce Hénide. Entonces es curioso, ustedes ven, mónada, hénide, monas, henas, ¿que es eso? O bien quiere decir todo eso, y es inútil, o bien la mónada implica un tipo muy especial de unidad, que va a ser derivada, y que va a recibir un estatuto en el neo-platonismo, que va a recibir un estatuto cada vez más riguroso a partir de Proclus.

He aquí, me parece, lo que hay que saber. Es necesario saber un poco más, ¿qué es ese sentido particular de la unidad? Proclus nos habla mucho de un cierto estadio de lo Uno. Ustedes saben que el neo-platonismo, si hay que definirlo, es una filosofía que erige como categoría fundamental lo Uno y lo Múltiple. Ese es su asunto. A partir de Platón hay dos grandes direcciones: el aristotelismo que saca de Platón la pareja forma-materia, y el neo-platonismo a partir de Plotino que saca la pareja Uno-Múltiple.

La tradición aristotélica considerará los compuestos de forma y de materia, que presentarán las figuras sólidas. El plotinismo, o neo-platonismo, considerará los compuestos de Uno y de Múltiple que dará lugar a las figuras de luz. Es la gran filosofía de la luz. Antes de las cosas hay luz, y la luz emana de lo Uno, del En. Entre paréntesis, pero estoy demasiado erudito, en la tradición pitagórica *Monas es el fuego*, ¿ven ustedes porque les digo eso?

Vemos que en Proclus, Monas no designa cualquier tipo de unidad. Monas, a grosso modo, vuelve a plantear dos caracteres especiales. Designa un estado de lo Uno que ya está nutrido de una multiplicidad virtual. Y en efecto el neo-platonismo consistirá en una serie de capas, donde, en la última capa, de hecho la más alta, está lo Uno o la luz, lo Uno encima de todo. Lo Uno de lo que no se puede decir nada. Lo Uno mas que el Ser. Lo Uno que es totalmente uno, entonces no puede decir que Es, porque si dice que Es, sería dos, sería Uno y Ser. Pero lo Uno que no es, lo Uno encima del Ser, está más allá de todo. Y, a partir de este Uno, bajo esa forma, esa es la filosofía de Plotino, no es nuestro objeto este año. Yo no diría que derivando, sino chorreando como la luz, como los rayos de luz, chorreando de los rayos de luz, se pueden fijar los estados degresivos de lo Uno. Y uno de los estados de lo Uno es cuando lo Uno deja de ser puramente Uno para envolver, para implicar, *involvere* dicen las traducciones latinas, para envolver lo múltiple, y ese múltiple envuelto es lo múltiple virtual, todavía no pasa al acto. Las grandes unidades de una multiplicidad virtual, a eso

se lo llamará Monas. Una gran unidad de una multiplicidad virtual. Y debajo de la Monas, tanto como encima de la Monas hay lo Uno, lo Uno que solo es Uno, lo Uno sin multiplicidad, lo Uno puramente Uno, encima de la Monas, hay lo uno que es solo un elemento aritmético, un elemento numérico en una multiplicidad que pasa al acto, en una multiplicidad actual, esa es la unidad numérica.

He aquí muy aproximadamente el porque Proclus -él es muy, muy complicado- digo de modo general: monas designa el primer artículo de la unidad, cuando la unidad es el grueso de una multiplicidad virtual. Segundo artículo: monas designa la unidad cuando ella es principio de una serie degresiva. Ejemplo, en el texto *Elementos de Teología*, leo: "la mónada, en su función de principio, engendra la multiplicidad que le es apropiada. Porque cada serie (*serie*, los neo-platónicos son los primeros en hacer una filosofía de la serie) es una, y cada orden es Uno". En el texto griego es En. Veán ustedes: la mónada, en su función de principio, engendra la multiplicidad que le es apropiada; porque cada serie es una y cada orden es uno. Lo que sostiene de un extremo a otro de su mónada su descenso hacia la multiplicidad, pues no es de orden o de serie si la mónada permanece en sí misma infecunda. En otros términos la monas es la unidad como principio de una serie degresiva. Ejemplo: del alma pura derivan las almas de los Dioses; y aún las almas de los Dioses, forman ellas mismas toda una serie. Aquí los neo-platónicos se sobrepasan pues está el alma Jupiteica, el alma areica, el alma titánica, etc... la procesión de las almas es sublime, pero poco importa. Del alma pura derivan las almas de los Dioses. De las almas de los Dioses derivan las almas de los hombres, de las almas de los hombres -que son almas racionales- bajo ciertos artículos, derivan las almas de los animales, etc. etc... tenemos una serie degresiva. El principio de esta serie se llamará Monas.

Igualmente si ustedes hacen una serie de los Enas, una serie de los Unos, de las unidades, en lo alto ponen: Lo Uno más que el Ser, enseguida lo Uno que comprende, que envuelve una multiplicidad potencial, enseguida lo Uno que solo es una unidad en una multiplicidad actual, tienen entonces una serie. Ustedes dirán que hay una Monas como principio de la serie de las Enades. Ven ustedes que todo esto es muy bonito. Yo digo entonces: permaneciendo en Proclus y en el neo-platónismo, la Monas designa la unidad, pero bajo dos condiciones: que la unidad sea plena, el grueso de una multiplicidad que ella envuelve. Segunda condición: que sea principio de una serie degresiva que deriva de ella. No tengo necesidad de volver sobre lo que se ha hecho para decir que esos dos caracteres convienen de maravilla a Leibniz. Entre las raras cosas que nos quedan de Proclus, hay un admirable comentario de Parmenides donde su pensamiento está mucho más desarrollado, son manifiestamente un resumen de lecciones, pero en el comentario del Parmenides de Platón, por Proclus, hay toda una teoría muy bella de la mónada. Ven pues lo que le gusta a Leibniz. La palabra, me sorprende que la haya conocido tan tarde, la conoce todo el tiempo, pero ha debido ser bajo una especie de inspiración, él se dice: ¡Buen Dios! ¿por qué no me he servido de esa palabra? Es la que me falta. Y al mismo tiempo, va a trasplantarla completamente, pues conserva sus dos caracteres: la mónada es una unidad como principio de serie, y una unidad como llena de una multiplicidad virtual. Lo hemos visto, llena de una multiplicidad virtual puesto que envuelve todos los estados del mundo; y principio de una serie, puesto que por su punto de vista es apertura sobre una serie infinita. Entonces eso nos conviene perfectamente. Lo que no impide el hecho de que sería propiamente grotesco decir que Leibniz sufre la influencia neo-platónica, pues de hecho es verdad que Leibniz ha sufrido

la influencia neo-platónica, pero sobre otros puntos, porque sirviéndose de la palabra "mónada", él le da una situación, otra función, completamente original, de la que los neo-platónicos no tenían ninguna idea.

Si se trata de resumir, lo que sería incomprendible para un neo-platónico, Leibniz nos dice: la mónada es la noción individual, es el individuo mismo, es el individuo preso en su noción; o, si prefieren, es *la unidad subjetiva*, es *la subjetividad*. Es el sujeto. Lo que quiere decir: la unidad como mónada, es el individuo. Y ¿cómo llega a eso? Es necesario ver que hay dos puntos estrictamente ligados, en Leibniz, y que escapan al neo-platonismo: son lo infinito y el individuo. ¿Por qué están ligados esos dos puntos? Porque, Leibniz nos dirá: el individuo envuelve el infinito. Ese texto lo encuentran ustedes en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Sería necesario que les de el número del párrafo para que lo vean ustedes mismos, pero es muy rápido, él no analiza lo que quiere decir, pero el texto es de Leibniz: "el individuo envuelve el infinito". ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir algo muy simple, pero que a mi modo de ver solo podía aparecer en una perspectiva del cristianismo. El individuo envuelve el infinito, ¿que quiere decir? La relación individuo-infinito se comprende fácilmente si damos la noción de concepto. ¿Cómo se define un concepto? Porque el tiene una comprensión y una extensión. La comprensión del concepto es: el conjunto de los predicados que le son atribuibles, a eso llaman ustedes la comprensión de un concepto. La comprensión de un concepto es la cosa designada por el concepto; el conjunto de los atributos que le son predicables. Ejemplo: el león es un animal valiente. Yo diría: "animal valiente" hace parte de la comprensión del concepto "león". Pongamos otro carácter de la comprensión del concepto: "tener un llamado", "rugir", "dormir mucho", etc..., pero ustedes me dirán: usted olvida lo esencial. Es expresamente, yo olvido los caracteres por los cuales se define el concepto "león". De todas maneras los ignoro: mamífero, no se que, los ignoro. Entonces la comprensión es el conjunto de los predicados que se pueden atribuir al objeto del concepto. ¿De acuerdo? La extensión del concepto, es el número de los ejemplares, el número de los objetos subsumidos bajo ese concepto, puestos bajo ese concepto. ¿Cuentos leones hay? "Cuantos leones hay" responde a la extensión del concepto. Bien.

¿Qué nos dice la lógica del concepto? Nos dice que entre más disminuye la extensión de un concepto, más aumenta la comprensión e inversamente, ¿qué quiere decir: más disminuye la extensión? Más disminuye la extensión, es decir tiende hacia uno, más aumenta la comprensión. O más la comprensión aumenta, es decir tiende al infinito, más la extensión disminuye, es decir tiende hacia uno. Son cosas que hay que saber. Ejemplo: concepto "león", supongo que actualmente existen diez mil leones, digo extensión= 10,000, comprensión = esta, esa, tales y tales otros atributos predicables de "león"; doy un paso adelante en un movimiento que se llamará la especificación del concepto: hay que saberlo. Tomo los leones del Sahara, eso hace parte del concepto "león". Los leones del Sahara tienen sus atributos atribuibles a "león". Son "leones", pero tienen más, a saber tienen los caracteres particulares de los leones del Sahara, que no tienen los otros leones. ¿Qué no tienen, por ejemplo, los leones... en fin los leones de otras partes? Por ejemplo tener al final de la cola un manojito de pelos más tupido que los otros. Yo diría: es un carácter de la comprensión de los leones del Sahara que los otros leones no presentan, entonces añadido. Yo diría que los leones del Sahara tienen una comprensión más grande que los leones en

general, pero por eso mismo una extensión menor, hay menos leones del Sahara que leones. Bueno... Continuemos.

Los biólogos, o más bien los historiadores naturales, los naturalistas pueden animarse a decir, Ahhh, pero en tal oasis del Sahara hay un tipo de león que no se encuentra en otras regiones del Sahara, eso hará mayor la comprensión pero menor la extensión. Ven ustedes ese gran principio tan simple: estando dado un concepto, su extensión y su comprensión están en razón inversa, es decir: entre más grande es la comprensión, menos grande es la extensión. ¿Me siguen? Porque eso es fácil.

¿Qué pasa? Titubeo, voy a hacer lo que no quisiera nunca hacer, una especie de sobrevuelo filosófico, y es absolutamente necesario.

¿Qué pasaba en cuanto al concepto, respecto a esta ley, antes de Leibniz? Creo que todos los filósofos, según mi conocimiento, sin excepción -aún si hay textos muy complicados-, sin excepción, todos los filósofos nos decían: si, pero el concepto se detiene en un momento. Hay un momento lógico en que el concepto se detiene, es decir que hay un momento lógico en que la comprensión del concepto se detiene. Por encima ya no es concepto. Sería necesario que ustedes se detengan en un momento. Ejemplo: vuelvo al león: león de tal oasis, león de África, león del Sahara, león de tal oasis del Sahara...

(fin de la cinta)

El dice: usted no alcanza, puede ir a *lo indefinido* -peso mis palabras- puede ir a lo indefinido, podrá prolongar la comprensión del concepto a lo indefinido, usted no llegará al individuo, ¿por qué? Porque el individuo depende de accidentes de la materia y no de caracteres en el concepto. Si bien que, si es tal león el que usted liga en la comprensión o la especificación del concepto, siempre hay muchos individuos bajo el concepto. Simplemente de derecho, habría siempre muchos individuos posibles. Aún si se llega a un estado del mundo en el que no sobreviva más que un león, el concepto no va hasta su individualidad. En efecto, en virtud del concepto hay siempre una infinidad de leones posibles, el concepto va hasta lo infinito. Usted puede continuar en lo indefinido, puede continuar indefinidamente planteando la comprensión del concepto, usted no llegará a la extensión = 1. Todo concepto como concepto es justificable de una extensión = x.

Pero, entonces, ¿qué es lo que hace lo individuado puesto que no es el concepto? En otras palabras, el concepto siempre es general. Tiene siempre una extensión. El león del Sahara tiene un concepto, el león de tal oasis tiene un concepto, el león que ustedes quieran, pero la individuación no es la misma cosa que la especificación. Ustedes podrán especificar su concepto tan ampliamente como quieran, pero no alcanzarán al individuo. ¿Qué hace la individuación? Respuesta de ciertos aristotélicos: no es la forma, que es forma del concepto, es la materia, es el accidente, en otros términos se encuentran frente al siguiente problema: el individuo no es una forma última que sea relacionable con el concepto. El individuo no es una forma última, en otros términos el concepto se detiene antes del individuo. Pueden proseguirlo indefinidamente, no alcanzarán al individuo. De

ahí este problema: ¿qué es lo que hace la individuación, puesto que no es una especificación complicada? Entonces les digo: primera respuesta, hay que hacer intervenir los accidentes, las contingencias, es decir los atributos que no pertenecen al concepto. Otra respuesta, más compleja: la individuación depende de la forma, pero no es una forma. Es principalmente en una teoría muy bella de la individuación en Duns Scotto, donde la individuación es definida, él nos dice: no es una forma que se añada a la forma como la especie se añade al genero. En otros términos, no hay formas de lo individuado. Pero, sin embargo, la individuación no es un accidente de la materia. Es, nos dice, el acto último de la forma. Eso no es simple: no es una forma que se añada a la forma, es el acto último de la última forma. ¿Qué es un acto último de la forma? En fin, ese no es mi objeto, lo sería en otro curso.

Es para decirles, simplemente, que todo el mundo está de acuerdo sobre el hecho de que finalmente, la forma o el concepto, de una u otra manera, se detiene antes del individuo, no alcanza al individuo, aún si puedo llevar indefinidamente la comprensión del concepto. Bien, hagamos hablar a Leibniz. Nunca se ha visto tanta tranquilidad para tanta audacia. Él explicará que no hay indefinido, *solo hay el infinito actual*. Definirá inmediatamente al individuo como el concepto. El individuo es el concepto. El individuo es el concepto en tanto que su comprensión es infinita y su extensión la unidad. Un concepto del que la comprensión es actualmente infinita, vean ustedes que es el infinito actual lo que le permite decir eso. Si él dijera: el individuo es el concepto del que la comprensión es indefinida, eso no tendría ningún sentido. Es porque, por todas partes, hay lo infinito actual, según Leibniz, es posible esta definición. Era imposible para los neo-platónicos que no tenían ninguna idea del infinito actual. Mi falla es no poderles contar, todavía, lo que es el infinito actual, pero, poco importa, basta que ustedes tengan una especie de pequeño sentimiento afectivo. Él nos dirá: el individuo y el concepto, no solo los reconcilio, sino que son idénticos, porque el individuo es el concepto en cuanto tiene una comprensión actualmente infinita, y entonces una extensión igual a 1. Veán ustedes, el individuo envuelve lo infinito. ¿Qué es lo que le permite decir que el individuo envuelve lo infinito? ¿De donde le viene eso? Lo hemos visto, al menos por una vez lo hemos visto. Es toda la teoría precedente donde la mónada, es decir la sustancia individual envuelve lo infinito de los predicados que constituyen los estados del mundo. Entonces el concepto va hasta el infinito, o la noción es individual, es la misma cosa. *La mónada es la unidad individual nutrida de una multiplicidad infinita*. En otros términos, si tuviera un símbolo matemático que proponer para el individuo, diría -puede ser que gracias a esto lo comprendan- (dibuja en el tablero $1/\infty$) uno sobre infinito. Me dirán, ¿cuál es el interés? Van a ver el interés, ¡es un formidable interés!

Y después podremos, cuando se comprenda el interés, ir a acostarnos. Todo eso es curioso, esta individualidad, esta noción de individuación que invade la filosofía. ¿Por qué digo que eso supone al cristianismo? Porque el cristianismo bajo su forma filosófica, es bien sabido que afronta un problema muy interesante, que no ha perdido su actualidad, a saber las pruebas de la existencia de Dios. Y las pruebas de la existencia de Dios, es bien conocido -no hablaremos mucho de eso aunque interesa mucho a Leibniz-, la más noble es la llamada prueba ontológica. Y la prueba ontológica, es bien sabido que se enuncia de la manera siguiente: defino a Dios (sin saber si él existe, sino no estaría bien) como y por lo infinitamente perfecto. Lo infinitamente perfecto. Concluyo que

Dios existe puesto que si no existiera le faltaría una perfección. ¿Ustedes me siguen? Por eso todos pensamos que Dios existe... hay donde nosotros tenemos confusiones es cuando alguien como Leibniz, que sin embargo es muy partidario de la prueba ontológica, dice: no hay que ir tan rápido, porque "infinitamente perfecto", ¿que quiere decir, justamente? para que la prueba sea concluyente, dice Leibniz, habría al menos que mostrar que lo infinitamente perfecto no envuelve contradicción.

Supuesto que lo infinitamente perfecto sea una noción como círculo cuadrado. Yo no podría, en ese momento, sacar la idea de que el ser correspondiente existe. no podría, eso no sería razonable. La más grande velocidad, dice Leibniz, es una noción contradictoria, ¿por qué? Porque, en virtud de la definición de la "velocidad", siendo dada una velocidad hay siempre una velocidad posible más grande. Entonces la más grande velocidad es un no sentido. ¿Qué nos dice que el Ser infinitamente perfecto no es un no sentido? Entonces él dice: la prueba ontológica no puede concluir en la existencia de Dios más que si nos muestra primero que lo infinitamente perfecto es una noción coherente, que no implica contradicción. Leibniz se encarga de mostrarlo. Va a demostrarlo mostrando que lo infinitamente perfecto es lo *omnitudo*, el *conjunto de todas las posibilidades*, y que el conjunto de todas las posibilidades es posible. Tengo aire de alejarme, pero ustedes van a verlo, eso va a caernos sobre la cabeza en el momento en que menos lo esperábamos. El conjunto de todas las posibilidades es posible, he aquí lo que habría que demostrar para que la prueba ontológica pueda concluir de lo infinitamente perfecto la existencia de un Dios correspondiente.

Bien, bien. Pero si el conjunto de todas las posibilidades es posible, en ese momento Dios existe necesariamente, porque el argumento ontológico funciona, a saber: Dios es el ser infinitamente perfecto, si no existe le faltaría una perfección; entonces yo contradeciría mi definición rehusando la existencia. Entonces la prueba ontológica pasa legítimamente, según Leibniz, a condición de haber mostrado que el conjunto de todas las posibilidades no era un no-sentido, bajo esta condición -entre paréntesis, él reprocha a Descartes el no haber hecho la demostración necesaria-, él puede concluir del conjunto de todas las posibilidades la idea de un ser existente necesariamente. Ser singular, ser individual, singular, único, que se llama Dios. La prueba ontológica, según Leibniz, va entonces del conjunto infinito de todas las posibilidades a la existencia singular de un ser correspondiente, a la existencia singular de una realidad correspondiente que se llama Dios.

En otros términos, ¿Cuál es la formula de Dios? Voy del conjunto infinito de todas las posibilidades a la existencia singular del ser correspondiente, que está dotado de todas las perfecciones y que se llama Dios, del que el nombre propio es Dios. Todo pasa entre nombres propios.

¿Cuál es la formula matemática de la prueba ontológica? La formula matemática de la prueba ontológica es infinito sobre 1. Infinito/1.

¿Por qué? Infinito= conjunto de todas las posibilidades. Concluyo, si el conjunto de todas las posibilidades es posible, lo es que existe un ser individual que corresponde, un ser individual y singular que corresponde a ese concepto. Voy del infinito al individuo. En el caso de Dios, diría: lo infinito envuelve la individualidad. Esa es la prueba ontológica. Si él necesitará darnos una formula

que nos conviniera de la prueba ontológica, la prueba de la existencia de Dios sería: lo infinito envuelve la individualidad. Subentendida la individualidad de Dios, la singularidad de Dios. Infinito sobre 1. Por otras razones ustedes acaban de ver porque la mónada tenía por símbolo matemático 1 sobre infinito ($1/\infty$). En efecto, esta vez, parto de la unidad individual, y esta unidad individual encierra lo infinito de los predicados $1/\infty$.

Yo diría de Dios ($\infty / 1$) a la mónada, al sujeto individual ($1/\infty$), ¿qué hay?, ¿cuál es la relación? Y bien... eso me permite decir que la mónada es lo inverso de Dios. ¡Inverso! ¿Inverso? Pero ¿qué es eso? Inverso quiere decir algo muy preciso, también es necesario saberlo. En ese sentido es que la filosofía implica un saber. Hay que saber el sentido de las palabras, ¿por qué, por ejemplo, no digo "lo opuesto"? ¿por qué no digo que la mónada es lo opuesto de Dios, o lo contrario? No es por nada. La lógica nos presenta un cuadro muy estricto de opuestos, y se sabe que la oposición de contrariedad no es lo mismo que la oposición de contradicción. Se sabe que hay todo tipo de oposiciones. ¿la inversión es, quizá, un tipo de oposición? Pero no importa que tipo. Ustedes no tienen el derecho... lo mismo ustedes tienen el derecho de crear los conceptos si ustedes pueden, lo mismo ustedes no tienen el derecho de quitarle la ciencia necesaria a la filosofía, exactamente como si ustedes hicieran matemáticas, ustedes no tendrían el derecho de ignorar la ciencia necesaria para hacer matemáticas.

Ahora bien, ahí, justamente, puesto que se habla de matemáticas, en matemáticas está la noción de "números inversos". Siendo dado un número entero, 2, ¿cuál es su inverso, el inverso de 2? Lo contrario de 2 es -2, lo inverso de 2 es un medio. ¿por qué? Porque no hay número entero que usted no pueda escribir bajo la forma numerador / denominador, entonces el número 2 es $2/1$; el inverso de $2/1$ es $1/2$. El denominador deviene numerador y el numerador deviene denominador. Entonces $1/2$ es el inverso de 2.

Digo, literalmente, la mónada ($1/\infty$) es el inverso de Dios ($\infty / 1$), literalmente es verdadero. Entonces todo pasa a este nivel. todo pasa entre individuos. Una vez dicho que hay infinito por todas partes, simplemente no es el mismo infinito. Ustedes comprenden que cuando Leibniz nos dice: todo es infinito, y todo es infinito en acto, no hay indefinido, hay infinito. Eso no impide que haya todo tipo de infinitos. Lo infinito de Dios no es lo mismo que lo infinito del mundo envuelto por cada individuo, no del todo.

Pero puedo decir que el individuo es exactamente lo inverso de Dios, ustedes tienen cada vez lo infinito y la individualidad. Es por la pareja infinito-individuo que Leibniz va a sacudir al conjunto de la filosofía. El hace que el concepto vaya hasta el individuo. Literalmente es el primero en reconciliar el concepto y el individuo puesto que la comprensión del concepto, no solo puede ser lanzada indefinidamente, sino que va al infinito.

Todo eso tiene aires de muy arbitrario. El lo ha decidido. Pero ¿comprenden en que lo implica? Cuando los otros decían, y no veían el medio de lanzar el concepto hasta el individuo, cuando ellos pensaban que era necesario que el concepto se detuviera antes del individuo, aún si se podía lanzar indefinidamente la comprensión, es que tenían una rara manera de plantear el problema de la

individuación. Y aquí me permito hablar por mi cuenta, pero con la esperanza de hacerlos comprender algo de Leibniz. Me parece que todas las teorías de la individuación, antes de Leibniz, tienen un presupuesto catastrófico. Su presupuesto catastrófico es que la individuación viene después. Viene después de la especificación. La especificación es la división del concepto en géneros, especies, especies cada vez más pequeñas. Y se nos ha metido en la cabeza que era más normal comenzar por lo más general, y esa es la falla de Platón, y de otros, en fin es la falla de nadie, es la falla de todo el mundo. Parten de lo más universal, entonces es forzoso, no se alcanzará al individuo. Como la individuación no es una especificación, lanzando indefinidamente la especificación no se alcanzará al individuo. Entonces como se dicen que el individuo viene después de la última especie, el individuo viene después de la más pequeña especie, ellos están perdidos de entrada, nunca podrán colmar la fosa entre la más pequeña especie y los individuos. Hay que hacer lo contrario, simplemente sería necesario ????? ?????. habría que tomar conciencia de toda especificación, es decir toda asignación de especie o de género, yo no doy por presupuestos los objetos individuales -eso ya se hizo, es lo que se llama el famoso ????? ?????-, no, se trata de decir otra cosa, sino que toda especificación presupone campos de individuación. Que toda asignación de especies y de géneros presupone procesos de individuación que, entonces, no pueden hacerse sobre ese tipo de especificación. En otros términos la individuación es primera. Si la individuación es primera, en efecto, todo se comprende. La doble relación individuo-infinito, digo doble relación, en el caso de Dios infinito/unidad, en el caso de la mónada unidad/infinito. En ese sentido se mantiene esa relación literalmente inversa de la mónada y de Dios. Eso nos permitirá plantear todo tipo de problemas: si es verdad que toda sustancia individual es un punto de vista, ¿Dios es un punto de vista? ¿puedo hablar de Dios como de un punto de vista simplemente infinito? ¿es otra cosa que un punto de vista? Extrañamente los textos de Leibniz oscilan aquí. Sin duda se pueden decir las dos cosas: Dios es un punto de vista que pasa por todos los puntos de vista, pero al mismo tiempo los textos más ricos de Leibniz son que hay vistas de Dios que engendran los puntos de vista, pero no hay punto de vista de Dios. ¿Ustedes comprenden en qué sentido no hay punto de vista de Dios? Es que infinito / 1 no es una fórmula de punto de vista. La fórmula del punto de vista es 1/infinito, eso no impide que Dios pueda penetrar todos los puntos de vista, precisamente porque los puntos de vista son lo inverso de la posición de Dios. La posición del punto de vista es lo inverso de la posición de Dios.

Aún podemos.

En fin, nos falta decir que hemos completado nuestra primera parte. Hemos mostrado un poco como se desarrollaba el piso de arriba, simplemente lo que se puede concluir es que, en efecto, es al menos una modificación absoluta de la tradición de los dos mundos. Hay dos pisos, pero ¿son todavía dos mundos? El piso de arriba tiene sus sustancias individuales que envuelven el mundo. Ellas envuelven el mundo puesto que ellas tienen por atributos todos los estados del mundo. Abajo esta la materia y sus mil repliegues. Entre los dos ¿qué hay? He mostrado como los dos pisos comunicaban -entre paréntesis ¿todo va bien?-, lo he mostrado puesto que he mostrado que la inflexión participaba a la vez del piso de arriba puesto que es el elemento genético ideal, y que es a partir de la inflexión que se llegará al punto de vista de la inherencia, pertenece al piso de

arriba, pero también remite al piso de abajo puesto que es el elemento genético de los repliegues de la materia. Entonces los dos pisos comunican.

Lo que es completamente nuevo es decir que, en el piso de arriba solo hay sujetos como nociones individuales. Y Dios es verdad. Hay una infinidad de $1/\infty$, y uno solo comprendiéndolo todo, un solo $\infty / 1$.

¿Qué es ese mundo barroco? Les decía la última vez de la pintura del Tintoretto. Ustedes ocupan los dos pisos. Ya no hay dos mundos, necesita reflejar arriba, no hay dos mundos, hay dos pisos: un piso donde todo cae, los cuerpos caen y un piso donde las almas se enlazan. Ese es el mundo barroco. Un piso de los repliegues de la materia que no cesa de desbordarse, donde los cuerpos pierden su equilibrio, están cogidos en lo bajo, todo eso. Y después, en el piso de arriba está la danza de las almas, hay mil comunicaciones entre los dos. Tomemos un cuadro típicamente barroco, El Greco, *El entierro del conde de Orgaz*, ese celebre cuadro del Greco. Están representados los dos pisos: abajo el entierro y los participantes en el entierro, y en lo alto, todo lo alto de la tela, la extraordinaria espontaneidad de las formas subjetivas, las formas subjetivas llamadas celestes, pero en fin... tomemos al Tintoretto, en un piso eso cae, en el otro es una especie de danza increíble. No es el mismo movimiento, es la más viva espontaneidad, sin embargo no se parecen. ¿Por qué esos dos pintores son considerados como dos genios del barroco? Entonces suprimimos la sesión que habría podido hacerse sobre lo de arriba, porque hay que ganar tiempo, pero lo que podemos presentir es que los dos pisos no son una manera de rebautizar los dos mundos. Es un cuestionamiento de los dos mundos muy, muy fuerte. En el piso de arriba ustedes solo encuentran nociones individuales, los sujetos individuales; en el piso de abajo ustedes solo encuentran los repliegues. Eso no son dos mundos, ¿qué relaciones habría entre los dos? Comienza a nacer el más grande concepto original de Leibniz: la relación será siempre llamada *armonía*. Armonía. ¿por qué armonía? Cuando será eso, hablar de la armonía en Leibniz, porque es uno de sus grandes conceptos, habría que olvidar lo que se acaba de hacer hoy. Mi sueño sería encontrar -cosas tanto como bestias- puesto que yo me apercibo con sorpresa de que, creo, ellas no han sido hechas, entonces, razón de más para hacerlas nosotros, que no se ha intentado hacer la lista de los sentidos de la palabra "armonía". Una vez dicho que en Leibniz todas intervienen. Principalmente si ustedes recuerdan la escuela comunal, quizá recuerden que hay una media armónica de los números que no es la misma cosa que la media aritmética. La media aritmética no es difícil, pero ¿la media armónica? Sería necesario reencontrar nuestros dolores de niños, porque eso no es nada. Habría que re-comprender lo que es una media armónica. Es, muy rápido, la media armónica de los números y de sus inversos; y la media armónica pasa por la relación del número y de su inverso, como 2 y $1/2$. Es la consideración de los inversos la que define la media armónica por diferencia con la media aritmética. Es necesario reflexionar.

Al regreso nosotros nos introduciremos muy rápidamente para entrever las relaciones Whitehead-Leibniz.

¿20/01/1987

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Un resumen, después seguiremos adelante.

Volvemos atrás: entre más funciona, más me sorprende algo que, al comienzo, yo no había observado. Se trata de ese celebre texto sobre las mónadas que están sin puerta ni ventana; y esos textos siempre han sido considerados, y son muchos, pero principalmente el texto de la *Monadología*, pero hay varios que retoman la idea. La mayor parte de los otros textos dicen: "sin agujero", "sin puerta ni ventana, sin agujero". Pero lo que me asombra cada vez más, de golpe, es que me parece que no se ha observado, y digo esto también para mí porque me ha llegado de golpe, yo conocía ese texto desde hace mucho tiempo, pero hay al menos algo que me toca: cuando leemos, uno se pregunta: evidentemente, ¿eso a qué remite? no remite a la metafísica, se ha hecho como si fuera una proposición metafísica de Leibniz, una proposición eminentemente paradójica: la mónada está sin puerta ni ventana, es decir el sujeto está sin puerta ni ventana. Pero yo digo que hay de que estremecerse, y cada uno de nosotros se reprocha de no haber pensado inmediatamente: eso remite a una disposición muy concreta.

Ahora bien, es nuestro punto de partida, es el asunto que trabajaremos este año, es la disposición barroca por excelencia. ¡Un cuarto sin puerta ni ventana! Y ¿en qué es eso el barroco? Ven ustedes que en la nota anterior habíamos partido de que el barroco es el pliegue sobre el pliegue, el pliegue que va al infinito, es el pliegue sobre el pliegue.

Segunda determinación, el barroco es el cuarto sin puerta ni ventana. Concretamente, ¿en qué eso es el barroco? Entiendo que es un ideal, necesita siempre un pequeño agujero, una pequeña apertura, pero hablamos idealmente.

Tomen la arquitectura barroca. No hay ninguna necesidad de dar ejemplos porque es la constante del barroco, en Guarini, en Borromini, en Bernini. Finalmente, sin puerta ni ventana, ¿qué evoca en ustedes? Evidentemente ¿es el ideal de qué? Yo diría que también es el ideal de la celda, de la sacristía, de la capilla, del teatro, es decir de todos los lugares en los que hay por ver, o bien se dirige al espíritu, la celda del monje, o bien lo que hay que ver es interior al cuarto, el teatro. Y cuando digo "monje", "celda del monje", no es por azar puesto que el monje es el *monas*, es la misma palabra, monje y mónada. Pero es claro que ni la celda del monje, ni el teatro profano han esperado al barroco. Seguramente, al contrario lo que espera al barroco es la constitución como ideal arquitectónico del cuarto sin puerta ni ventana.

Concretamente, ¿qué es el cuarto sin puerta ni ventana? Concretamente es una cámara oscura, la cámara oscura tampoco ha esperado al barroco, pero el hecho es que, en la edad barroca, la cámara oscura toma para todas las artes una importancia determinante. Ustedes encontrarán el detalle del mecanismo de lo

que es una cámara oscura, por ejemplo en el libro de Sarah Kofman que se llama *Camera oscura*, la ventaja de ese libro es que, en un apéndice, incluye un texto del siglo XVIII que la describe en detalle, entonces, para nosotros es preciosa una descripción de la cámara oscura del siglo XVIII. Ven ustedes que es un pequeño cuarto en el que el individuo, por ejemplo el pintor se introduce, y recibe la luz de una pequeña abertura cilíndrica en lo alto, entonces hay una abertura, pero esta abertura está regulada por, o mejor la luz que llega por esta abertura está regulada por un juego de espejos inclinables y siguiendo la posición que el pintor quiere dar a su cuadro con relación a los objetos modelados que llegan por el espejo, según que el quiera una posición perpendicular del cuadro, paralela u oblicua, habría todo un juego de inclinación de los espejos.

Reconocen ustedes el tema leibniziano de la mónada espejo de la ciudad, y ahí también es muy sorprendente que no se imponga la comparación, la confrontación con la cámara oscura cuando nos dice: la mónada, espejo de la ciudad, es directamente la cámara oscura. Ahora bien, es que, esencialmente, en la edad barroca, la cámara oscura será objeto de una utilización sistemática en ciertos pintores, por ejemplo en Caravaggio.

Continuemos, la cámara oscura, la sacristía. Hay una sacristía en Roma que, literalmente, implica solo una minúscula entrada, el resto es -gran técnica del barroco- todo el resto es engañoso. Las ventanas son efectos, el cielo raso está pintado en efectos, ect. La utilización del efecto en la edad barroca no tiene para nosotros ningún problema puesto que es exactamente la mónada sin puerta ni ventana. La capilla del Santo Sudario en Turín, como se la describe, aún en los manuales de visita a la ciudad -no se si se la describe así, pero no importa- es principalmente descrita así: es toda en mármol negro. ¿Recuerdan la importancia del mármol en el barroco? Pues, una vez más, el mármol es vetado. Ella es toda en mármol negro, es muy, muy oscura, e implica un mínimo de aberturas, y aún más el ideal de esas aberturas es que no se vea nada por ellas. Todo lo que hay por ver está adentro. Pero puesto que se hace negra, en el límite eso no es lo que hay por ver, sino por leer. Ustedes me dirán que para leer es necesaria la luz, si es necesaria la luz pero solo como condición física, la lectura es una operación del espíritu, la lectura es una percepción del espíritu, es el gabinete de lectura. *Y la mónada lee al mundo aún más de lo que lo ve.* Ya hemos visto anteriormente todo el paso de ver a leer en Leibniz.

El interior sin puerta ni ventana es verdaderamente -alguno de ustedes me citaba como, a partir del barroco, ese tema arquitectónico monacal de la celda sin puerta ni ventana, o ese tema de la sacristía ha tomado vuelo, y que, sin duda, es uno de los aportes del barroco a la arquitectura. Alguno de ustedes me citaba una cosa celebre de Le Corbusier y que analizaba muy bien, es la abadía de Latourette, cerca de Lyon, donde la capilla, él explicaba eso muy bien -si está aquí puede añadir algo si quiere-, la capilla, en el límite, es sin puerta ni ventana. Es el cuarto que realiza literalmente, literalmente, la formula: "un interior", en el límite un interior sin exterior. Entonces, seguramente, hay aberturas, pero aberturas totalmente esviadas, totalmente oblicuas, en la obra de Le Corbusier, al punto que la luz pasa por las aberturas pero no se ve nada de afuera, y pasa únicamente una luz coloreada por los elementos de adentro, si bien esas aberturas mismas no dan nada a ver en el exterior, no importa que sean aberturas en lo alto o que sean aberturas laterales. No quiero decir que esa

abertura de Le Corbusier sea barroca, quiero decir que tal empresa no habría existido sin la arquitectura barroca.

Ven ustedes como finalmente todos los tipos de técnicas que maneja el barroco, como el efecto engañoso, o el decorado en transformaciones en el teatro, deben comprenderse a partir de ese ideal de interioridad. La interioridad sin puerta ni ventana: es decir que todo lo que está por ver está adentro. Y si lo que está por ver está adentro, y bien lo que está por ver está por leer. Pero, en fin ¿cuál es el correlato de ese interior sin puerta ni ventana? El correlato de ese interior es un exterior que implica las puertas y las ventanas, pero, justamente, y esa es la paradoja barroca, ya no corresponde a un interior ¿Qué es? Es la fachada. La fachada está horadada de puertas y ventanas; simplemente la fachada ya no expresa el interior. Nuestra última definición del barroco, será: la fachada toma la independencia al mismo tiempo que el interior ha conquistado su autonomía. A la correspondencia de la fachada y del interior, por ejemplo se podría decir que, de cierta manera, la arquitectura del renacimiento implica esta correspondencia del interior y del exterior, la fachada y el interior lo sustituyen una tensión entre la fachada horadada de puertas y ventanas y el interior sin puerta ni ventana. Como si los dos elementos hubieran conquistado la independencia, la independencia de la fachada con relación al interior, la otra la autonomía, la autonomía del interior con relación a la fachada. Eso no impide el que habría una relación, y la relación ya no será de correspondencia, o bien habrá que concebir correspondencias de nuevo tipo. Y bien, henos aquí con una nueva caracterización del barroco: la tensión del interior y del exterior teniendo en cuenta su independencia respectiva, recíproca. En ese sentido, por ejemplo, un crítico literario como Jean Rousset, que ha escrito mucho sobre la literatura barroca, creo, ha visto muy bien algo, en cuanto al segundo libro que le consagra -pero extrañamente ese segundo libro es un poco su adiós al barroco-, allí él tiene dudas, lo llama muy bien *el interior y el exterior*. En el primer libro de Rousset, que se llama *La littérature de l'âge baroque en France*, en la última parte se pregunta ¿pero qué es el barroco? Y comienza muy bien para decir: es la independencia de la fachada. Y después pasa a otro punto, y como la fachada es independiente, es decir ya no expresa el interior, entonces el barroco va a constituir un interior estallado.

Hay me parece que ya no va más, y él da como ejemplo del interior estallado: hay sobrecarga decorativa. Eso no va, a la vez tiene razón, es muy complejo todo esto, no es del todo un interior estallado, y lo decorativo, aún en pseudo-sobrecarga no es un estallido. Hay forzosamente decoración que parecerá hasta cierto punto de vista excesivo, pero es únicamente porque todo lo que está por ver en el interior esta en el interior, porque el interior está sin puerta ni ventana, entonces no es un interior estallado, al contrario es un interior recogido sobre sí.

Si bien que Rousset tiene mucha más razón cuando señala esta tensión entre el interior y el exterior, entre la fachada y el interior. Y leyendo bien se encuentra una frase que me parece decisiva (página 71 de la traducción francesa): "es justamente ese contraste entre la lengua exacerbada de la fachada y la paz serena del interior la que constituye uno de los efectos más potentes que el arte barroco ejerce sobre nosotros", no se puede decir mejor, tensión entre la fachada devenida independiente del interior, y el interior devenido autónomo con relación a la fachada. Bueno.

Entonces ya no hay correspondencia, pero ¿en qué sentido? Y una vez más ¿cuál va a ser la relación? ¿cuál va a ser la relación entre la fachada independiente y el interior xxxx? Este será el gran problema del barroco. Yo digo la tensión entre la fachada la tensión entre la fachada, por eso tenía que hacer este retorno atrás, digo la tensión entre la fachada y el interior no puede ser resuelta, en el sentido en que se habla de resolver una tensión, solo puede ser resuelta por la distinción de dos pisos. Por eso la articulación de los dos pisos va a sustituir la distinción de dos mundos. El interior estará remitido al primer piso, mientras que la fachada ocupará todo el piso de arriba. Es la articulación de los dos pisos, es decir el pliegue entre los dos pisos, es la articulación de los dos pisos la que va a volver posible un nuevo modo de correspondencia entre la fachada independiente y el interior autónomo. Si ustedes prefieren, lo que hay por ver del afuera, puesto que la fachada es vista del afuera ya que no tiene interioridad, entre lo que hay por ver del afuera y lo que hay por leer del adentro. El piso de abajo es un gabinete de lectura, el efecto engañoso, todo lo que ustedes quieran, es lectura, la cámara oscura es el gabinete de lectura.

Si bien que la unidad barroca será, una vez más, lo que vemos del afuera en el piso de abajo, lo que se lee del adentro en el piso de arriba. Pero ¿hay una unidad lectura-ver, lectura-visión? ¿Hay un bloque, hay bloques de lectura-visión? Si, hoy en día diríamos que un bloque de lectura-visión es la banda dibujada. Bueno, eso existe en la edad barroca, la edad barroca, es bien sabido, es la edad emblemática por excelencia. Pero ¿qué es un emblema en la teoría de los signos? Un emblema es un bloque lectura-visión. Por ejemplo ¿qué es un emblema heráldico? Un lema y una figura, la unidad lema-figura es tan vieja como el mundo, ¿por qué el barroco desarrolla los ciclos de emblemas? ¿por qué toma el emblema, en la edad barroca, un tal desarrollo?

Hago casi un reagrupamiento sobre este tema: ¿qué es el barroco?, en su libro sobre el barroco, sobre el drama y el barroco, ¿qué nos dice Walter Benjamin? Nos dice: se ha comprendido muy mal lo que era la alegoría, porque se la juzgaba a nombre de un juicio de valor, se ha querido que la alegoría sea un mal símbolo, pero él dice, no, dice que la alegoría es algo que difiere en naturaleza del símbolo, habría que oponer alegoría a símbolo. Bueno, poco importa como define la alegoría el texto de Benjamin. No es del todo... en fin no alcanzo a entrar en ese texto... pero algunos de ustedes podrán seguramente entrar, es un bello texto, poco importa como la define él. Lo que retengo es la diferencia de naturaleza símbolo-alegoría. ¿Por qué? Porque yo diría, por mi cuenta y de manera muy simple, el símbolo es una correspondencia directa entre un interior y un exterior. La alegoría supone la ruptura, la disyunción del interior y del exterior. El exterior se da a ver en una figura, el interior se da a leer en los caracteres, y la correspondencia no es directa. Entonces una correspondencia que no sería directa, ¿qué es? Ese será todo el problema de Leibniz. Determinar las correspondencias indirectas entre niveles, es decir entre pisos. Es lo que llamaré la *armonía*. Entonces es forzoso que la alegoría llene el mundo barroco como síntesis de las figuras visibles y de los caracteres legibles. Es lo que quería decir. ¿ven algo por añadir?

Pregunta: ¿para la arquitectura?

Deleuze: Para la arquitectura, eso me parece evidente. Sería parte de la definición de los pliegues, el pliegue que va al infinito, pero a partir de esta definición se pasa a la segunda definición, el exterior devenido independiente para un interior devenido autónomo (sin puerta ni ventana). Y el pliegue es verdaderamente lo que pasa entre los dos, entre la fachada y el interior, entonces lo que articula los dos pisos, puesto que, una vez más, la tensión de la fachada y del interior solo puede ser resuelta por la distinción de los dos pisos. Sobre eso quisiera insistir. ¿no hay problema? ¿todo está bien? No, ¿sí? Hombre ¿bueno?

Pregunta: Algo me molesta un poco, la cámara oscura, en principio sirve para proyectar lo que se ve sobre los ejes, entonces que hace que se proyecte sobre una esfera, sobre una curva. Este uso de la cámara oscura parecería en aparente contradicción con lo que has dicho sobre el uso de las curvas en el barroco.

Deleuze: no es el mismo nivel, ¿comprenden? No hay que reducir todo. En los textos de Leibniz, constantemente hay caminos rectilíneos, él no necesita saber que... como quisiera hacerles sentir: por ejemplo si ustedes toman una figura como un triángulo, es evidentemente rectilíneo. Para Leibniz, o para los matemáticos barrocos, no es necesario creer que eso implica que no haya línea recta, o que no haya figura rectilínea, que no haya estructura rectilínea. Todo lo que el barroco demanda es que las estructuras rectilíneas sean secundarias con relación a las curvaturas. Entonces que la cámara oscura sea rectilínea no tiene ninguna importancia, lo que cuenta es que, a otro nivel de la física, la curvatura será primera con relación a todas las líneas rectas; pero eso no supone evitar todas las líneas rectas. Igualmente cuando les decía: ustedes ven lo que se hace con una inflexión en el barroco, sirve para esconder el ángulo recto, que ustedes encuentran constantemente en la arquitectura barroca, eso no impide que no haya ángulo recto. Todo lo que usted puede decir es que la inflexión viene a redondear el ángulo, pero el ángulo está hay ...

(cambio de la cinta)

... él lo dice todo el tiempo en los métodos de límite. se puede concebir la curva, en efecto, como el límite de una serie de ángulos rectos.

Segundo punto.

Entonces seremos llevados a distinguir todo tipo de inclusiones según las proposiciones consideradas. Y de entrada la gran dualidad de las proposiciones eran las proposiciones de esencia y las proposiciones de existencia. Proposiciones de esencia: dos y dos son cuatro, proposición de existencia: César franquea el Rubicón, o Adán ha pecado. Se llamará *análisis* a la operación que muestra una inclusión. Si nuestro que tal predicado está contenido en una noción, hago un análisis. La distinción entre los dos tipos de proposiciones, proposición de esencia

del tipo 2 y 2 son 4, y proposiciones de existencia del tipo "César ha franqueado el Rubicón", puede ser presentada bajo la forma siguiente: en el caso de las proposiciones de esencia, el análisis es finito, es decir se muestra por una serie de operaciones finitas que el predicado está incluido en el sujeto, y en el caso de las proposiciones de existencia, el análisis es indefinido.

Respuesta: no, es el primer contrasentido que sería de hecho fastidioso, ¿por qué? Porque en las proposiciones de esencia el análisis no puede ser finito, dígalo quien lo diga, puesto que las proposiciones de esencia están -y conciernen esencialmente-, dormidas en lo más profundo del entendimiento de Dios.

Ahora bien, Dios es infinito y solo tiene que ver con el infinito. Las proposiciones de esencia no pueden justificar un análisis finito, sea quien sea que lo diga. Y aún si Leibniz tiene el aire de decirlo, eso no es posible, no es posible. Aún si él lo dice es una manera de decir, eso no es posible. De otra parte las proposiciones de existencia no pueden ser indefinidas, ¿por qué? Porque aún para Dios, la resolución del predicado en el sujeto es infinita, y Leibniz lo dice formalmente: Dios mismo no ve el final de la resolución puesto que no hay fin. La inclusión del predicado en el sujeto implica un análisis infinito, ahora bien en todos los casos creo que el análisis es necesariamente infinito. Bueno.

En esto entrevemos el caso de las proposiciones de esencia, del tipo 2 y 2 son 4. ¿En qué consiste la inclusión? Esto es muy, muy importante, son los tejidos de contrasentidos, me parece, entonces yo les solicito vuestra benevolencia y atención. Sería necesario que los convenza, pero ustedes tienen que ver si están convencidos o no. Primer tipo de inclusión en las proposiciones de esencia, las inclusiones recíprocas. ¿Qué es una inclusión recíproca? Para Leibniz es muy preciso, es la relación de un *definido* y de su *definición*, con la condición de que la definición sea real. ¿Qué es una definición real? Eso hay que saberlo de memoria, una definición real es una definición que muestra la posibilidad del definido. Se opone a la definición nominal, siendo una definición nominal una definición que permite reconocer lo definido, pero que no muestra la posibilidad. Ejemplo de una definición real: ustedes definen 3 por 2 y 1, ¿por qué es una definición real? Es una definición real porque es una definición por los factores primos, por los números primos. Entre un definido y una definición real hay inclusión recíproca, pueden sustituir el uno por el otro. Si ustedes encadenan definiciones reales hacen una demostración; al límite llegarían a lo que Leibniz llama los *idénticos*. ¿Qué son los idénticos? Son los últimos términos del análisis. Sin embargo yo acabo de decir que no había último término, eso no se contradice, esos últimos términos son ellos mismos infinitos, entonces es simplemente una manera de decir, último término, son términos infinitos por si mismos, es decir que son términos absolutamente simples, que no tienen absolutamente nada que ver los unos con los otros, son lo que Leibniz llama las nociones primitivas absolutamente simples. ¿Qué son las nociones primitivas absolutamente simples? Doy una respuesta leibniziana: *son las formas directamente elevables al infinito*. Ejemplo -cada vez se hará la experiencia-, ¿puedo pensar una velocidad infinita?, si, si, sí se puede pensar una velocidad infinita, velocidad será una noción absolutamente simple. ¿Se puede pensar un blanco infinitamente blanco? Si, si, en ese caso blanco es... no, no se puede pensar -poco importa por qué- un blanco infinito. Un blanco es siempre un grado de blanco. No podemos pensar un color infinito, supongamos, ¿se puede pensar una extensión infinita? por ejemplo Descartes diría que si. Leibniz quizá diría no.

¿Se puede pensar una extensión infinita por sí misma, directamente infinita? Quizá no. Bueno, ¿qué se puede pensar como infinito, se puede pensar un entendimiento infinito? Según Leibniz si, pero todo eso importa muy poco.

Sea que llegue a tales formas o no, yo llamaría *nociones absolutamente simples a las formas infinitas*, las formas directamente infinitas. Yo diría que ya no son inclusiones recíprocas puesto que cada una solo tiene que ver consigo misma. Dos nociones absolutamente simples no tiene ninguna relación la una con la otra, son dispares. Son las *idénticas*, no en el sentido de idénticas las unas con las otras, cada una es idéntica a sí. En efecto solo remiten a si mismas. Ese ya no es el dominio de las inclusiones recíprocas, es el dominio de las auto-inclusiones. Una idéntica es una auto-inclusión. Es idéntica a sí. Entonces cada noción absolutamente simple es idéntica a sí, es una auto-inclusión. Las nociones primitivas absolutamente simples son dispares, es decir sin ninguna relación las unas con las otras, y el razonamiento paradójico de Leibniz -yo había intentado explicarlo la última vez-, se por el que saca una nueva prueba de la existencia de Dios, es que és precisamente porque las formas infinitas, las nociones absolutamente simples no tiene nada que ver las unas con las otras, que ellas pueden pertenecer a un mismo ser; pues de contradecirse tendrían todavía que ver con alguna. Ellas pueden pertenecer a un mismo ser tanto más cuanto que nada tienen que ver las unas con las otras.

Digo que ese razonamiento está en Espinoza, es verdaderamente un razonamiento que es un aire de época. Porque el pensamiento y lo extenso nada tienen que ver el uno con el otro, los dos pueden ser atributos de Dios, es decir atributos de un solo y mismo ser. Entonces la auto-inclusión de las formas primitivas permite concluir en la existencia singular de un ser infinito, que entonces posee todas las formas infinitas. En otros términos, si ustedes quieren, sería necesario decir: las nociones absolutamente simples o las formas infinitas primitivas son formalmente distintas pero ontológicamente una. Es la nueva prueba de la existencia de Dios. Formalmente distintas y ontológicamente una. Bueno.

En principio ascendemos de las inclusiones recíprocas hasta las auto-inclusiones, es decir ascendemos de las definiciones hasta los idénticos, siendo los idénticos indefinibles puesto que ellos solo se contienen a si, puesto que cada uno solo contiene a sí mismo.

Este es el objeto de lo que Leibniz llama *la combinatoria*. Esto supone partir de las nociones simples para llegar a las compuestas. Pero para nosotros, una vez más, puesto que no llegamos a las nociones absolutamente simples que están en el fondo del entendimiento de Dios, nosotros somos criaturas finitas y no llegamos a ellas, y eso no tiene ninguna importancia. No tiene ninguna importancia que no lleguemos porque nosotros nos contentaremos con las nociones relativamente simples. Y ¿qué son las nociones relativamente simples que, entonces, ustedes lo sienten, simbolizan con los simples absolutos? ¿qué son las nociones relativamente simples? Son lo que Leibniz llama los *requisitos* de un dominio, los requisitos de un dominio son la definición real de los objetos de una categoría dada. Los requisitos son las nociones relativamente simples a las cuales nosotros llegamos.

Ejemplo, tomo un dominio que es la cantidad discontinua o el número, y digo:

¿cuál es el requisito de ese dominio? La respuesta de Leibniz es: son los números primos. Los números primos son los requisitos de todo número. Pero ustedes me dirán que los números primos son números. Para Leibniz si y no; son números muy singulares, son los números que son requisito de todo número. Tomo otro dominio: el organismo, ¿cuál es el requisito de las fuerzas de un tipo muy particular que puedo definir, o que Leibniz define con la bonita palabra de fuerzas plásticas? Hemos visto muy rápidamente en que consistían las fuerzas plásticas, son fuerzas que tienen el poder de envolver al infinito y desenvolver las partes de un organismo, enrollar y desenrollar las partes de un organismo, son las fuerzas plásticas que definirán la vida.

Si tomo el dominio de la materia inanimada, de la materia inorgánica, esta vez los requisitos serán las fuerzas elásticas, ¿en virtud de qué todos los cuerpos son elásticos? Cada vez y para cada dominio, llego a requisitos que son relativamente simples. Entonces concluyo este nuevo punto: Leibniz nos dice que el predicado está incluido en el sujeto, de acuerdo, pero lo que yo voy a decir es muy, muy confuso porque no tengo todavía los elementos para decirlo claramente. Se trata justamente de hacerles sentir un problema. Una vez más, 2 y 2 son 4. Yo les he leído la manera en que Leibniz lo demostraba en los *Nuevos ensayos*, él lo demuestra muy bien, acurdense. Lo demuestra precisamente por la descomposición en factores primos. Digo: ¿dónde está la inclusión en 2 y 2 son 4? No está donde creemos, y eso explica, me parece, hasta que punto Leibniz ha sido mal comprendido, las objeciones que se le hacen vienen de ahí. Se ha querido colocar la inclusión allí donde Leibniz nunca ha querido colocarla, pues Leibniz nunca dice que 4 esté en 2 y 2, ni que 2 y 2 estén en 4. Entonces, ¿dónde está la inclusión? Porque, comprendan, 2 y 2 son 4, hay que escribirlo, como siempre en Leibniz, con una exclamación: es un acontecimiento. Es idiota, cuando se consiente en dar importancia a la noción de acontecimiento en Leibniz, se tiene la tendencia a reservarla para las proposiciones de existencia, pero es falso. Para la proposiciones de esencia también lo es. En Leibniz solo hay acontecimientos. Antes de Leibniz hay una primera gran filosofía del acontecimiento, son los estoicos. No lo había antes, en filosofía ya es un acto creador decir, hombre, hombre, voy a hacer del acontecimiento un concepto. Aristóteles puede hablar del acontecimiento, pero en él no es un concepto; es una noción derivada que depende de los conceptos de Aristóteles, pero tomar el acontecimiento como el objeto de un concepto irreductible, eso verdaderamente es un golpe genial. En fin, constantemente la filosofía hace golpes geniales como ese, donde de un solo golpe algo es erigido al estado de concepto. El concepto de acontecimiento está firmado los estoicos. Después recae, un concepto tiene una historia muy discontinua. La segunda gran filosofía que va a retomar el problema del acontecimiento y de un concepto de acontecimiento es Leibniz. La tercera será Whitehead. Eso está bien, tres grandes filósofos para un concepto, eso basta.

Entonces digo: 2 y 2 son 4!, comprendan que ese es el acontecimiento o el predicado, si bien sobre todo no es necesario decir que 2 y 2 son el sujeto y 4 es el predicado. Cuando se dice eso, vemos que es falso. Russel, que hace sobre Leibniz un libro admirable, al mismo tiempo muestra una especie de incomprensión radical, pero es Russel entonces no es grave, porque un error de Russel vale lo que mil verdades de un tonto... Russel, va a decir evidentemente: ustedes ven que es falso que todo juicio sea un juicio de inclusión; 2 y 2 son 4, ustedes no pueden sacar de aquí una inclusión.

Evidentemente, sería necesario que, según Leibniz, o bien 2 y 2 estén en 4, o bien 4 en 2 y 2. 1, 2, y 3. En efecto para demostrar que 2 y 2 son 4!, quizá lo recuerden, Leibniz utiliza tres definiciones, la demostración de que 2 y 2 son 4! Es el encadenamiento de tres definiciones, esas tres definiciones movilizan ??? 1, 2 y 3. 2 y 2 son 4! Es el predicado que remite al sujeto 1, 2, 3.

Entonces hay eso se hecha a perder. ¿Por qué se hecha a perder? Porque -tanto decir como lo he dicho que el predicado es la misma cosa que el acontecimiento o que la relación- estamos lejos de aquellos que dicen que Leibniz no puede dar cuenta de las relaciones (rapports) o de las relaciones (relations), ¿por qué? Me parece que lo que Leibniz llama un predicado es justamente lo que nosotros llamamos una relación, entonces ¿de dónde viene el equivoco? Intento terminar mi tema porque todo llega a la vez. Digo ¡2 y 2 son 4! Es un conjunto de relaciones, es lo que Leibniz llama un predicado, ¿a quién se atribuye? Se atribuye a los requisitos, se dice de los requisitos, esta incluido en los requisitos. ¿Qué son los requisitos? Son tres números primos movilizados por las definiciones 1, 2 y 3. ¡2 y 2 son 4! Están en 1, 2 y 3. Pero entonces me dirán que es burlarse del mundo pues, todavía hay que pensar el conjunto 1, 2 y 3. Y si piensas el conjunto 1, 2 y 3, ya te has dado las relaciones, ahora bien una relación no puede ser sujeto de otras relaciones, entonces todo eso es una broma, no es razonable, no es serio, y sin embargo si.

Paso a las proposiciones de existencia. "César franquea el Rubicón", ¿no ven ustedes que es una relación? Digo: el predicado está contenido en el sujeto, en la noción de sujeto. Si, pero el predicado es la noción misma, el es el que está incluido en el sujeto "César". Bien, pero ustedes me dirán que el sujeto César, al menos él, él esta solo, es un sujeto. Mientras que 1, 2, 3, hay tres; bueno, no, el sujeto "César", no está solo puesto que el sujeto "César" incluye el mundo entero y el mundo entero está constituido no solo por el sujeto "César", sino por el sujeto "Adán", el sujeto "Alejandro", el sujeto "Nerón", el sujeto usted, yo, etc... en otros términos es necesario distinguir dos planos: ustedes pueden pensar los términos distributivamente, es decir pensarlos en conjunto y cada uno por su cuenta. Todavía no hay relación, si no se hace esta distinción todo se derrumba. Por eso, para Leibniz, no bastará decir: pienso en conjunto los términos para que haya relación entre ellos, usted puede pensarlos en conjunto, pero cada uno por su cuenta, como las unidades distributivas. Usted piensa 1, 2, 3, pero cada uno por su cuenta; en conjunto y cada uno por su cuenta. Usted piensa la mónada "César" y la mónada "Cicerón" en conjunto, pero cada uno por su cuenta como unidades suficientes. Segundo nivel, usted dice: "César franquea el Rubicón", hay ahí una relación entre la mónada Cesar y la mónada Cicerón puesto que Cicerón va a estar muy triste de que César haga esto...

(fin de la cinta)

Si bien a la pregunta: ¿de dónde pueden nacer las relaciones en Leibniz? pregunta que todos los lógicos plantean, me parece que es muy simple, no hay ningún problema, las relaciones son los predicados. Desde que algo es predicado hay surgimiento de la relación, lejos de que el predicado y la relación se opongan, como piensa Russel, la relación es el predicado. Desde que algo es

planteado como predicado, la relación ha nacido. ¿Qué es predicado? Las relaciones, es decir los acontecimientos. Ustedes me dirán que eso no es claro, ¿en qué son la misma cosa relaciones y acontecimientos? Lo vamos a ver en un momento.

Sería necesario decirlo todo a la vez, bueno, si bien es muy importante, puedo decir que 2×2 son 4! Es el conjunto de las relaciones, es un conjunto de relaciones que es predicado de 1, 2, 3, cogidos como unidad distributiva. Solo hay relación al mismo tiempo, y para, y en el predicado puesto que la relación es el predicado.

Tenemos aquí, entonces, el sistema de los tres tipos de inclusión relativos a las verdades de esencia: las auto-inclusiones o los idénticos, las inclusiones recíprocas o definiciones, las inclusiones no recíprocas o requisitos. Con eso se ha hecho la lógica de la esencia. Pasemos a la lógica de la existencia, es decir a las proposiciones de existencia. Ese va a ser el gran problema: en Leibniz ¿cuál es la relación entre los dos tipos de noción? No se trata de nociones simples del tipo sea noción primitiva absolutamente simple, sea requisito, es decir noción relativamente simple. Se trata de nociones individuales. Ellas también son simples, pero de otro tipo, son las nociones del individuo. Yo diría las nociones de nombre propio: César, usted, yo, etc. y ahí también hay inclusión, este va a ser un cuarto tipo de inclusión. ¿Por qué? Esta vez yo diría, y lo propondría como término, cuarto tipo de inclusión: son las inclusiones no localizables, ¿por qué? Porque una noción individual no incluye un predicado sin incluir el conjunto del mundo. La inclusión es entonces no localizable. ¿Qué quiere decir esto? Si hay un predicado que incluye mi noción es: lo que yo hago en este momento. Es decir hasta que punto no se trata de atributos, se trata de acontecimientos.

Cuando Leibniz quiere mostrar en que consiste una inclusión en una noción individual, él dice: ¿qué es lo que hago ahora? Y las respuestas son: *Monadología*, "escribo", pero ¿qué es "escribo"? No decimos que sea un atributo, es un verbo. Leibniz ¿a qué llama un predicado? Lo que él llama un predicado es un verbo: "escribo". Y dice: si el verbo "escribo", o el predicado "escribo", "César franquea el Rubicón", es un verbo, es un acontecimiento. El verbo es el índice de acontecimiento, los predicados son los verbos. Si ustedes no sostienen eso, me parece que todo Leibniz se derrumba, y es un horror que caiga, en efecto, en un conjunto de contradicciones. "Escribo", "muero", "peco", "hago un pecado", todos esos son verbos. Simplemente en las *Cartas a Arnauld*, cuando quiere dar el ejemplo de la inclusión del predicado en el sujeto, ¿qué da? "Hago un viaje", "voy de Francia a Alemania", esto es lo que dice Leibniz, "voy de Francia a Alemania", es cuando menos curioso que sobre eso se le haga decir, cuando se presentan las tesis de Leibniz, se dice: la inclusión del predicado significa que el juicio de existencia es: nombre de un sujeto + copula, verbo ser + adjetivo calificativo. Les juro que él nunca dijo eso, lo habría dicho si hubiese querido. El dice: "escribo", "César ha franqueado el Rubicón", "Adán ha pecado", "yo viajo", en otros términos, hay que escucharlo: los predicados son verbos, no atributos, no son adjetivos, son verbos, y el verbo es el carácter de un acontecimiento.

Toda mónada que incluya lo que sea incluye necesariamente el mundo entero. Y es por una razón muy simple que justamente no funcionaría a nivel de los atributos, porque todo acontecimiento tiene una causa: si yo escribo es por tal o cual razón, escribo a mi compadre: "querido compadre, ¿cómo estás?", hay una

causa: escuche decir que estaba mal. Hay una causa de esta causa, después hay una causa de esta causa de esta causa, etc... entonces no incluyo un verbo cualquiera sin incluir la serie infinita de las causas que son igualmente verbos. En otros términos, la causalidad será la relación de un verbo con otro verbo. Será la ligazón de los verbos, o la ligazón de los acontecimientos entre sí. Eso será esa causalidad. Es forzoso que la inclusión sea no localizable, que si yo incluyo lo que sea, es decir si incluyo un acontecimiento que me concierne actualmente, "escribo", por ahí mismo incluyo la totalidad del mundo, de causa en causa. Finalmente todos los verbos están ligados unos con otros. Bien.

Aprovechemos para ordenar este punto. Se hace como si la teoría de la inclusión en Leibniz implicara una reducción del juicio al juicio de atribución, y ese es el gran tema de Russel en su libro sobre Leibniz. Sobre eso Russel dice: eso va a ser molesto para Leibniz, porque Leibniz como matemático y como lógico, sabe muy bien que hay relaciones, y que las relaciones no son atributos. Supongamos que "el cielo es azul", que "azul" sea un atributo, y eso no es seguro, al contrario $2 + 2$ son 4 , aquí no hay atributo. O bien "César franquea el Rubicón" no es un atributo, a menos de traducir: es franqueando el Rubicón, a menos de traducir "yo escribo" por: yo soy escribiendo, vemos muy bien que no son la misma cosa, son reducciones forzadas. Entonces Russel añade: Leibniz va a estar muy molesto porque su teoría de la inclusión lo obliga a reducir todo juicio a un juicio de atribución. Pero como matemático y como lógico es el primero en saber que las matemáticas y la lógica son sistemas de relaciones irreducibles a los atributos. Entonces es necesario que encuentre un estatuto para la relación, va a estar muy molesto, dice Russel. y finalmente va a hacer de la relación el atributo del sujeto que compara las cosas. Dice eso para reír, porque Leibniz nunca, nunca hace eso. Russel no concibe que Leibniz pueda hacer otra cosa puesto que...

Pero todo es falso desde el comienzo. Lo que se ha confundido es la inclusión del predicado y la atribución, mientras que eso no tiene estrictamente nada que ver. En otros términos, lo que Russel ha confundido, y para un lógico eso es muy raro, es la predicación y la atribución.

La atribución es exactamente la relación entre un sujeto y un atributo, es decir una cualidad, por intermedio de la copula ser. Por ejemplo: el cielo es azul. Eso es lo que se llama un juicio de atribución. Desde el punto de vista del juicio de atribución, pero es desde el punto de vista del juicio de atribución, el predicado es un atributo. Bien, el juicio de atribución se presenta bajo la forma: un sujeto, la copula ser, el predicado que es un atributo, pero el predicado es un atributo solo desde el punto de vista del sujeto de atribución. Si el juicio no es de atribución, sin embargo tiene perfectamente un predicado, el predicado es lo dicho. No es difícil: es lo que se dice. $2 + 2$ son 4 es un predicado. Sobre eso los lógicos dicen: pero no, no es un predicado puesto que no hay sujeto. Son idiotas. No basta con no encontrar el sujeto para que no lo haya. Si preguntamos cual es el sujeto de "¡ $2 + 2$ son 4 !", es $1, 2$ y 3 . Así "¡ $2 + 2$ son 4 !" es la relación que se dice de $1, 2$ y 3 , considerados como sin relaciones. $1, 2$ y 3 considerados como sin relaciones tienen un predicado que es la relación "¡ $2 + 2$ son 4 !", pero predicado no quiere decir atributo, eso quiere decir: *lo que se dice de algo*. Para Leibniz el predicado es un acontecimiento. El juicio no es un juicio de atribución, *la predicación es: decir un acontecimiento de un sujeto*. *Cartas a Arnauld*: yo leo el final de la frase que me interesa: Arnauld pregunta ¿qué es, justamente, esta

historia de inclusión, inclusión del predicado en el sujeto?

Yo extraigo esta pequeña frase, es necesario que la retengan de memoria, en su cabeza, eso es garantía para todo contra-sentido: la noción individual (v.g. César, o usted o yo) encierra (el podría decir el atributo, no dice del todo el atributo, ¡nunca! Si en otras partes dice a veces "attributum", pero eso no tiene ninguna importancia porque en ese momento es sinónimo de predicado, el quiere decir el atributo es el acontecimiento, pero eso no cambia nada), él dice: "la noción individual encierra lo que se relaciona a la existencia y al tiempo". ¿Qué quiere decir: "lo que se relaciona a la existencia y al tiempo"? Eso es el predicado. Lo que se relaciona a la existencia y al tiempo se dice de un sujeto. Pero lo que se relaciona a la existencia y al tiempo no es un atributo, con todo el rigor de la palabra atributo, eso no es un atributo. ¿Qué es? Es un acontecimiento. Igualmente es una definición perfecta de acontecimiento, nominal solamente, no muestra como es posible un acontecimiento. Es una muy buena definición nominal de acontecimiento decir que el acontecimiento es lo que se relaciona con la existencia y el tiempo, en ese sentido no hay acontecimiento sin relaciones. El acontecimiento es siempre una relación, no es solamente una relación con la existencia y el tiempo, pero es una relación con la existencia y el tiempo. Entonces, sobre todo, no crean que la predicación en Leibniz puede reducirse, como lo cree Russel, a una atribución. Si fuese así, en efecto Leibniz caería en todas las contradicciones que ustedes quieran. Pero lejos de ser un atributo el predicado es la relación o el acontecimiento, es decir la relación con la existencia y con el tiempo en el caso de las proposiciones de existencia. Entonces aquí está muy próximo a los estoicos. Hay un precedente, y ese ha sido la nueva lógica de los estoicos, que se conoce tan mal, no tenemos más que miserables fragmentos de los viejos estoicos, no es un sacrilegio decir que se habría podido tener un poquito menos de Platón y un poquito más de los estoicos. En fin, no hay que decir cosas así, hay que contentarse con lo que se tiene pero, ustedes comprenden, nuestra jerarquía del pensamiento antiguo está muy ligada a: se hace con lo que se tiene. No nos damos muy bien cuenta de todo lo que se ha perdido, no nos queda gran cosa, pero lo poco que queda, gracias sobre todo a los comentadores, que lo han conservado, los comentadores de la antigüedad, vemos muy bien la nueva lógica que ellos hacían.

¿En qué sentido rompen con Aristóteles? El juicio de atribución, en efecto, se puede decir que deriva de la tradición -no quiero enredarme con Aristóteles, eso nunca termina- pero puedo decir, a grosso modo, que deriva directamente de la tradición aristotélica: sujeto + verbo ser + cualidad. Es el juicio de atribución. La gran ruptura de los estoicos es decir: no, los acontecimientos, el mundo está hecho de acontecimientos y los acontecimientos no responden a ese esquema. ¿Qué es el predicado de una proposición? No es la cualidad atribuible a un sujeto, es el acontecimiento, el acontecimiento pronunciado en la proposición. El acontecimiento del tipo: "es de día" y el lazo de dos acontecimientos hace el verdadero objeto de la lógica, en el modo: "si es de día, esta claro", lazo de dos acontecimientos entre sí. La dialéctica será definida por los estoicos como el lazo de dos acontecimientos entre ellos.

En el juicio, en la proposición, son predicados los acontecimientos, de ahí otro tipo de lógica distinta a la aristotélica. Con un nuevo tipo de problemas. Por ejemplo: ¿qué quiere decir una proposición que lleva sobre el futuro? ¿un acontecimiento futuro? Una batalla naval tendrá lugar mañana, esta proposición

¿tiene sentido o no tiene sentido? ¿Qué sentido? Y cuando la batalla naval ha pasado, entonces ¿ha cambiado la modalidad de la proposición? Entonces ¿una proposición puede cambiar la modalidad con el tiempo? Todo tipo de problemas: lo que tiene relación con la existencia y con el tiempo. En otros términos, como ellos dicen, el acontecimiento es lo *expresable* de la proposición. El predicado o el acontecimiento es lo expresable de la proposición.

Ven ustedes, insisto en eso porque es el contra-sentido fundamental: la inclusión del predicado en el sujeto en Leibniz. Al menos hago mi transición: Leibniz va a retomar, va a inspirarse en esta lógica del acontecimiento, le va a dar una orientación nueva a esta lógica. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma (lo que no es del todo estoico): los acontecimientos o predicados o relaciones, todo eso es igual, *los acontecimientos están incluidos en la noción individual a la cual ellos le suceden*. Este es el aporte fundamental de Leibniz a una lógica del acontecimiento. El acontecimiento está incluido en la noción individual a la cual le sucede, o a aquellas a las que le suceden. ¿Difícil? Nada difícil, al contrario es muy claro. Ven ustedes como la inclusión del predicado en el sujeto en Leibniz es un paso fundamental en una teoría del acontecimiento que nada tiene que ver con una teoría de la atribución y del juicio de atribución. Esto es lo que yo quisiera decir absolutamente, pues, una vez más, ningún texto de Leibniz, hasta donde conozco, autoriza la reducción del juicio o de la proposición, según Leibniz, a un juicio de atribución. ¿Ustedes comprenden?

Salto a algo muy importante, y es que, en la correspondencia con Arnauld, hay un pasaje en el que Leibniz, ustedes saben que había mucha mala fe en Leibniz, con sus corresponsales, pero es normal, es legítimo. Arnauld, en un momento, en su intercambio de cartas, Arnauld es muy maligno, a veces es muy inteligente, le dice a Leibniz: pero, usted sabe, su asunto se replantea sobre el hecho de que usted da de la sustancia una definición tan nueva, entonces si se define la sustancia como usted lo hace, evidentemente usted tiene razón de entrada. Pero ¿es posible definirla así? Y Leibniz se entrega a ejercicios de alto voltaje: ¿cómo nueva? Lo que digo no es nuevo. ¿De qué se trata? Arnauld le dice: usted define la sustancia por su unidad, y lo que usted llama sustancia, finalmente es una unidad, en efecto la Monas, lo hemos visto, la unidad. Leibniz responde inmediatamente y dice: usted me dice una cosa muy rara, me dice que es asombroso definir la sustancia por la unidad, pero todo el mundo siempre lo ha hecho. Arnauld termina por decir: de acuerdo, todo el mundo quizá lo ha hecho, pero él no está muy convencido, y tiene todo tipo de razones para no estar convencido. Todo eso se hace sobre las espaldas de Descartes, Descartes no define la sustancia por la unidad. ¿Cómo se define la sustancia en los clásicos del siglo XVII? Se la define por su atributo esencial, sino es indefinible. La sustancia pensante se define por un atributo esencial que es el pensamiento y del cual es inseparable. Ahí, es ahora o nunca que hay que decirlo, hay inclusión recíproca entre la sustancia y el atributo esencial. En Descartes es el atributo esencial "pensamiento" el que define la sustancia pensante. y el atributo esencial "extenso" define la sustancia extensa o la sustancia corporal. Una sustancia es inseparable de su atributo esencial e inversamente la sustancia está definida por el atributo esencial. Yo diría que toda la edad clásica es esencialista. Señalemos que el atributo esencial es un atributo, es un atributo, pero, maravilla, hasta que punto tengo razón si me atrevo a decir: justamente a Leibniz no le gusta esta definición. Es decir que para él el juicio no es un juicio de atribución. El no quiere definir la sustancia por su atributo esencial, ¿por qué? Porque para él es una

abstracción, y la sustancia es concreta. Es decir que hasta ese punto le repugna el juicio de atribución, no lo quiere. ¿Por qué la define? Una sustancia es, en efecto, una unidad. Es una, entonces Leibniz puede decir: pero todo el mundo ha dicho siempre que la sustancia era una. Pero para los otros, y es aquí donde se vuelve un diálogo de sordos con Arnauld, para los otros la unidad era una propiedad de la sustancia, no era su esencia. La esencia era el atributo esencial, el atributo del que era inseparable. El concluía que era *una* de cierta manera, era una propiedad de la sustancia *ser una*, mientras que para Leibniz es su esencia: la única esencia de la sustancia es *ser una*. Ella es mónada, es monas. La unidad es la que define la sustancia: eso es lo nuevo.

Entonces, en la correlación sustancia-atributo esencial tal como ustedes lo encuentran en Descartes, en Leibniz ¿qué va a aparecer? Otro tipo de correlación: unidad sustancial que va a estar en correlación con todas las maneras de ser de esta unidad. Entiendo: la sustancia ya no está relacionada con un atributo, está relacionada a las maneras. No está relacionada a una esencia, su esencia la tiene en las espaldas, es una. No tiene otra esencia. Al contrario lo que tiene son maneras. La relación fundamental no es sustancia-atributo, la relación fundamental es sustancia-maneras de ser. La sustancia tiene maneras de ser. La sustancia tiene maneras de ser, y ¿es exagerado decir que al esencialismo clásico se le opone el manierismo de Leibniz? Pues ¿a qué se le llama manierismo? Se llamará manierismo a una concepción o una visión, una concepción filosófica o una visión pictórica que caracteriza un ser por sus maneras. Hay que tomar maneras en el sentido más literal de la palabra: maneras de ser. Leibniz sustituye la relación sustancia-atributo esencial por la relación sustancia-maneras de ser. Una vez más hay que decir hasta que punto eso no tiene nada que ver con un juicio de atribución...

(cambio de cinta)

De todas maneras cada mónada expresa la totalidad del mundo. Cada mónada expresa el mundo, cada unidad sustancial expresa el mundo, en otros términos el mundo es la manera de ser de las unidades sustanciales. El mundo es el predicado del sujeto. Es la manera de ser de la unidad sustancial ¿Qué es eso? Llamémoslo una porción, o un nudo. Es el gran nudo barroco, el gran nudo barroco es el nudo celebre en la historia de la mitología que se llama nudo gordiano, y ¿Qué era el nudo gordiano? Es retomado en el caduceo medico, el nudo gordiano son dos serpientes indiscernibles. Quiero decir: el nudo gordiano es un nudo que no comienza ni termina. Es el nudo que el gran rey Gordios para que correa sobre correa del carro real, el jugo y el timón, estén bien ligados. Ustedes saben que en la mitología hay toda una historia de los nudos que son fundamentales, son signos mágicos por excelencia, el nudo gordiano es uno de los más bellos signos mágicos, es un nudo sin comienzo ni fin, es decir sin nada que salga de el. Es el nudo perfecto, es el nudo sobre si mismo, es el nudo absolutamente cerrado. Y se nos dice que el gran rey Alejandro, en presencia del nudo gordiano, irritado porque no podía deshacerlo, es muy difícil deshacer un nudo del que no hay final, había tomado su espada y lo había cortado. Es lo que hace Alejandro. Es decir que quizá los elementos del nudo gordiano no son separables. Leibniz con Arnauld, está sorprendido, le hace ver a Arnauld, sobre todo que Arnauld no tiene tiempo, él está muy irritado, le dice que hay que hacer

otra cosa, le dice: es necesario que yo reflexione sobre la santísima trinidad, entonces su metafísica me aburre. Leibniz lo toma muy mal y le dice: pero si usted comprende mi metafísica entonces usted comprende la santísima trinidad. Lo que es, de todas maneras, verdad, ciertamente entre otras ventajas. Quería hacer la lista de todas las ventajas que tenía de comprender su metafísica. Pasa su tiempo diciendo: atención, Dios no ha creado las mónadas, es decir las nociones individuales, él ha creado el mundo. Dios ha creado el mundo donde Adán peca. Dios no crea a Adán pecador -es una manera de decir que no es una falta de Dios si Adán ha pecado-, él crea el mundo donde Adán ha pecado. ¿Me siguen? Pero esta proposición es nula si ustedes no le unen la segunda proposición. Entonces Dios no crea las nociones individuales, él crea el mundo al cual remiten esas nociones individuales. Segunda proposición: pero, atención, el mundo no existe fuera de las nociones individuales que incluye, que envuelve. ¿Cómo esquematizar esto? Perpetuamente consiste en decir: las mónadas son para el mundo, los sujetos son para el mundo, el mundo está en las mónadas, en los sujetos. Si ustedes suprimen una de las dos proposiciones todo está perdido.

Entonces intentemos. Para dar cuenta del nudo leibniano: el yo-el mundo, el sujeto-el mundo, a primera vista se ha querido hacer eso (dibujo en el tablero) ¿por qué? Porque hago el mundo más amplio que el sujeto puesto que hay infinitud de sujetos, ven ustedes, eso es luminoso, es el nudo gordiano, donde un bucle es pequeño, pero ustedes encontrarán el nudo gordiano. Es la gran torsión barroca, el manierismo, esa es la foto del manierismo, simplemente es necesario completarla. La completo con dos pequeñas flechas que indican que la noción individual es para el mundo. El mundo no existe fuera de la noción individual, lo indico, son los punteados. Mi gran círculo solo está punteado. Ahí de golpe es evidente que la mónada es para el mundo, pero el mundo está en la mónada, a condición de que se añadan flechas que hacen entrar el mundo en la mónada, entonces eso deviene perfecto. Pero no hay una sola mónada, no hay una sola noción individual, hay una infinitud: todos ustedes, César, Alejandro, etc... entonces cada una incluye el mundo entero desde su propio punto de vista; hay que dar cuenta de eso también, cada pequeño bucle será una noción individual.

¿Qué es la torsión barroca por excelencia? Es un quiasma, es un entrelazo, de hecho es una infinitud. El mundo-las sustancias individuales, las nociones individuales: las unas son para el otro, el otro está en las unas, una vez más, es una relación de los sujetos y del mundo. Digo muy rápidamente, lo que me parece muy interesante es una historia como la de Merleau-Ponty. La relación del sujeto y del mundo, ustedes saben hasta que punto ha sido retomado por la fenomenología y por Heidegger, nacer en el mundo. El tema común de Heidegger y de Merleau-Ponty es: al inicio en Husserl y sus discípulos la relación del sujeto y del mundo es presentada bajo la forma de la intencionalidad. Heidegger muy pronto se desprende de Husserl y de los husserlianos rompiendo con la intencionalidad, y la sustituye por lo que él llama el ser-en-el-mundo. En efecto eso responde al texto de Merleau-Ponty diciendo: es necesario romper con la intencionalidad porque la intencionalidad por sí misma, tal como es definida por Husserl no nos garantiza que sea otra cosa que un simple "learning", un simple aprendizaje psicológico. Entonces si uno quiere escapar a la psicología, no basta la intencionalidad, entonces ¿cómo escapa Merleau-Ponty? Siguiendo a Heidegger. Ustedes no tienen más que retomar un texto como *Lo visible y lo invisible*, lo dice él mismo: lo que va a reemplazar la intencionalidad es el

quiasma, el entrelazo, esa especie de torsión mundo-sujeto. Y es lo que Heidegger llamará *el pliegue*. Curiosas todas estas nociones que nos vuelven a llegar. Y para añadir, al final de su vida, en sus notas, Merleau-Ponty se refiere continuamente a Leibniz, es curioso. Tomemos una larga nota póstuma publicada al final de *Lo visible y lo invisible*, toda una página sobre Leibniz, donde dice: "la expresión del universo en nosotros (es decir cada mónada incluye el universo o lo expresa), no es ciertamente la armonía entre nuestra mónada y las otras (eso es contra Leibniz, pero emplea un lenguaje leibniziano) sino que es lo que nosotros constatamos en la percepción al tomarla tal cual en lugar de explicarla. Nuestra alma no tiene ventana, eso quiere decir ser en el mundo". Muy interesante porque el sustituye la intencionalidad husserliana, en Heidegger sera el pliegue del ser y del siendo, y en Merleau-Ponty será el quiasma, es decir la porción del mundo y del sujeto. Al final Merleau-Ponty oscila, de alguna manera, entre Leibniz y Heidegger. Es esto lo que quería resumir. Hemos llegado a esto: es esa la inclusión en las proposiciones de existencia, esa torsión tal como la acabamos de ver. Entonces estamos en la gran diferencia entre las proposiciones de esencia y las proposiciones de existencia, la diferencia es esta: en las proposiciones de esencia lo contrario es contradictorio, es decir que 2 y 2 no hacen 4, es contradictorio o imposible. En las proposiciones de existencia, ustedes dicen que el mundo está en la mónada, eso es posible; el mundo esta en la noción individual, pero habría que explicar esto, y es que ustedes pueden pensar a Adán no pecando, es decir lo contrario. El mundo donde Adán ha pecado es interior a Adán, de acuerdo: es por eso que Adán peca, pero, en fin, Adán no pecador, no es contradictorio, mientras que ustedes no pueden decir sin contradicción que 2 y 2 no son 4. Ustedes no pueden decir sin contradicción el círculo es cuadrado, mientras que pueden decir sin contradicción: Adán no peca, y pueden pensar a Adán no pecador. Entonces aquí lo contrario no es contradictorio, no es contradictorio en sí. Eso es lo que hay que explicar: Adán no pecador no es imposible. Adán no pecador es posible. Hay que explicarlo de una u otra manera, no podemos no hacerlo.

Pienso Adán no pecador. Intentemos plantear el problema concretamente: Adán no pecador, es lo contrario de Adán pecador. La relación entre Adán pecador y Adán no pecador es una relación de contradicción. Mi pregunta es: ¿podemos localizar otro tipo de relación? Si, se puede. Esta historia no es fácil, ustedes sienten que penetro en un concepto leibniziano muy particular, es el concepto de *incomposibilidad*. La composibilidad y la imposibilidad en Leibniz, no son la misma cosa que lo posible y lo imposible. Pero ¿dónde situar esta relación de composibilidad y de imposibilidad? La relación entre Adán pecador y Adán no pecador es de contradicción. Es imposible que Adán sea a la vez pecador y no pecador. Entonces ¿en dónde estaría otra relación más compleja? Si ustedes me han seguido es necesario que haya una relación más compleja. Esta vez ya no entre Adán pecador y Adán no pecador, sino la relación entre Adán no pecador y el mundo donde Adán ha pecado. Hay ahí una relación que no es de contradicción o de imposibilidad. No se tiene elección si no se ve lo que Leibniz quiere decir con su relación de composibilidad o de imposibilidad. Debo decir que: Adán pecador y Adán no pecador son contradictorios. Pero Adán no pecador no es contradictorio con el mundo en el que Adán ha pecado, es imposible. Si bien que Adán no pecador es posible contrariamente a 2 y 2 hacen 5. Simplemente es imposible con el mundo donde Adán ha pecado.

Entonces hay una esfera, hay una zona donde la imposibilidad se distingue de

la contradicción. Ser imposible no es la misma cosa que ser contradictorio, es otra relación. Entonces ¿qué es ser imposible? Celebre fórmula de Leibniz: "Adán no pecador es imposible con nuestro mundo", es decir con el mundo en que Adán ha pecado. Pero no es contradictorio, lo que es contradictorio es "Adán pecador" y "Adán no pecador", pero la relación Adán no pecador y el mundo donde Adán ha pecado excede la contradicción: es una relación de imposibilidad.

La imposibilidad es una noción muy curiosa. Es una noción que solo aparece en Leibniz. Lo molesto es que haya un texto de Leibniz, particularmente nítido sobre la imposibilidad, lo leo: "Ahora bien nosotros no sabemos de donde viene la imposibilidad (él afirma la irreductibilidad de lo imposible a la contradicción) de los diversos; es decir no sabemos lo que puede hacer que las esencias diversas repugnen las unas con las otras". Dice: no sabemos. Hay imposibilidad, y no se reduce a la contradicción, y no sabemos de donde viene la imposibilidad, ¿en qué "Adán no pecador" es imposible con el mundo donde Adán ha pecado? No sabemos. Comprendemos las contradicciones, pero no comprendemos las imposibilidades, no se las puede constatar. Afortunadamente hay otro texto en el que Leibniz dice, es una referencia a la edición muy erudita de Gerhardt, las obras filosóficas están en siete tomos, creo. Hay muchas ediciones como esa puesto que les he explicado el estado de los manuscritos, entonces es una edición voluminosa. Está en el tomo 7, página 195, para los que quieran verificar. De otra parte no los encontrarán pues son inencontrables. No ellos acaban de ser reeditados. Entonces podrán encontrarlos en la edición de Gerhardt, pero es difícil en Francia, habría que traerlos de Alemania. En fin tienen que preguntar en su librería, entonces 7-195, les juro que está ahí, en latín, lo traduzco sin error, sin contra-sentido. Entonces hay otro texto en *La teodicea*, un texto que dice: si no lo comprendemos, se puede captar lo general, lo que nos autoriza por una vez a ser más leibnicianos que Leibniz, ustedes comprenden, tengo mi texto que lo autoriza, nos da el permiso. He aquí lo que dice a propósito de la gracia, el problema de la gracia: "Si alguien pregunta porque Dios no da a todos la gracia de la conversión ... etc... nosotros ya hemos respondido de cierta manera: no para encontrar las razones de Dios (vean ustedes: no se trata de encontrar las razones de Dios, eso es demasiado oscuro, eso va más allá de nosotros, es lo infinito, lo hemos visto), sino para mostrar que no podrían faltarle (eso es maravilloso)". No se trata para nosotros, pobres criaturas finitas, de encontrar las razones de Dios, para nosotros se trata de mostrar que a Dios, en todo caso, no le falta razón. Entonces no sabemos cuales, todo lo que se quiere es: saber que no le faltan, el resto es su asunto. Lo que me da el derecho de decir la misma cosa para la imposibilidad: no se sabe en que consiste la relación, esas son las razones de Dios. Pero se puede al menos mostrar que no deja de ser una relación, y una relación irreductible a la contradicción. Podemos seguir, podemos hacer una hipótesis con la condición de que se apoye sobre algunos textos de Leibniz: partamos de mi mónada Adán. Parto de la noción individual Adán. (Dibujo en el tablero) esto va a ser algo muy curioso. A partir de ahora, como ustedes están fatigados yo voy a dar simplemente un esquema y después en la próxima vez lo veremos a fondo. Iniciaremos desde aquí la próxima vez, no será un retorno atrás, es una promesa jurada.

Digo: en la mónada Adán, él expresa el mundo y él es para el mundo, todo el mundo está incluido. Pero ustedes recuerdan su idea: ¿cómo es que dos sujetos

individuales se distinguen mientras que cada uno expresa todo el mundo? De acuerdo, cada uno expresa la totalidad del mundo, pero cada uno expresa claramente solo una pequeña porción del mundo. Entonces siendo dadas dos nociones individuales, las dos expresan el mundo entero, pero solo expresan claramente una pequeña porción: si tengo mi mónada sin puerta ni ventana, cada una tiene una zona clara que le pertenece. Es así como se distinguen dos mónadas a primera vista: ellas no tienen la misma región de inclusión o de expresión clara de la vecina. Es decir que: usted, usted, usted tiene una pequeña zona de expresión clara que no es la misma que la mía. Entonces hay una jerarquía de las almas: supongamos que estemos frente a una mónada que tenga una gran región, una región muy voluminosa de expresión clara, yo diría que ella vale más, guardadas todas las proporciones, que aquella que tiene una pequeña; y perfeccionarse, es decir hacer filosofía, es aumentar su zona de percepción clara.

Nos interesa solo la percepción clara de Adán. Intento orientarla, vamos a ver lo que es esa orientación. Primer trazo: Adán es el primer hombre. ¿Qué es ese primer trazo? Es un predicado, no es un atributo, es un acontecimiento: "Y Dios creo al primer hombre", igualmente es un acontecimiento considerable. Segundo trazo: "vivir en un jardín". Hasta aquí es textual de Leibniz. Tercer trazo: "tener una mujer nacida de su costado"...

(fin de la cinta)

27/01/1987

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com

Aquí estamos, nos encontramos frente a tres cuestiones.

Primera cuestión, lo hemos visto la última vez, se trata de la extrema importancia de la noción de singularidad, y creo que *singularidad* o *punto singular*, es una noción de origen matemático que aparece con los inicios de la teoría de las funciones. Los historiadores de las matemáticas consideran, y eso es justo, que la teoría de las funciones es, sin duda, la primera gran formulación de la que depende lo que se llama las matemáticas modernas. La teoría de las funciones analíticas. Ahora bien, Leibniz está en la base de esta teoría de las funciones. La importancia de Leibniz en matemáticas es sin duda que en sus obras matemáticas elabora una teoría de las funciones, la cual no habría, no digo que nada por desarrollar, sino a la cual habrá muy poco que cambiarle. Entonces es un acto matemático fundamental, que orienta las matemáticas hacia una teoría de las funciones. Ahora bien, los puntos singulares o las singularidades son el instrumento esencial de esta teoría; simplemente que Leibniz no se contenta con ser el primer gran matemático en desarrollar toda una teoría de las funciones, no digo que se la invente porque en el siglo XVIII (?) Que se dibujan los rudimentos de una gran teoría de las funciones, pero en Leibniz no se trata simplemente de eso, sino que se con él el concepto de singularidad se enjambra y deviene un concepto filosófico-matemático, ¿en qué sentido? En el sentido exacto en que -en general- podemos decir: las singularidades, habíamos visto que habían de muchos tipos; y para nosotros será un objeto clasificar las singularidades, en el sentido leibniziano del término singularidad. Ahora, en el primer sentido de la palabra singularidad, para Leibniz ¿Qué es una singularidad? Yo diría, muy sumariamente, que una singularidad es una *inflexión* o, si ustedes prefieren, un punto de inflexión, y bien el mundo es la serie infinita de las inflexiones, *el mundo es la serie infinita de las inflexiones posibles*. Mi primera pregunta-conclusión es: ¿qué es una singularidad o qué es un punto singular? Una vez dicho que -en general- nosotros podemos decir que una singularidad es una inflexión, o bien una singularidad está allí donde pasa algo en una curva.

Entonces nuestra idea, desde el comienzo, de la superficie de curvatura variable que es el tema que nos ha parecido fundamental en Leibniz, es inseparable de una técnica y de una filosofía de las singularidades y de los puntos singulares. Yo no tengo necesidad de insistir, pienso, sobre la novedad del sentido de una tal noción, pues bien, de antemano la lógica conocía lo universal, lo general, lo particular, lo singular. Pero la singularidad en el sentido del punto de vista singular, o de lo que sucede a una línea, eso es algo completamente nuevo, y en efecto es de origen matemático.

Entonces, en ese nivel puedo definir filosóficamente un acontecimiento como un conjunto de singularidades. Yo diría, en ese momento, que la noción no es solamente de origen matemático sino de origen físico. Un punto crítico en física,

evaporación, cristalización, todo lo que quieran, un punto crítico en física se presenta como una singularidad. Todo esto, ustedes lo sienten, es ya un conjunto de problemas. Hacemos un homenaje a Leibniz por el advenimiento de esta noción matemático-físico-filosófica, el punto singular.

Tenemos un primer grupo de cuestiones que, para nosotros, están bien planteadas, pero que ustedes sienten que son materia para un desarrollo, una búsqueda.

Segunda cuestión, o segundo presentimiento que tenemos: puede ser que entre dos singularidades haya un tipo de relación de hecho original, y una lógica del acontecimiento exige que este tipo de relación sea especificada. ¿Qué es una relación, y de qué tipo son las relaciones entre singularidades? La última vez yo adelanto una hipótesis a partir de la siguiente idea, una noción tan rara como la que Leibniz instaure diciendonos: si ustedes toman un conjunto de posibles, no son forzosamente compositibles, entonces la relación de compositibilidad y de imposibilidad sería ese tipo de relación entre singularidades, "Adán no pecador" es imposible con el mundo donde Adán ha pecado. Una vez más, esto es lo que me importa, comprendan bien, "Adán no pecador" es contradictorio con "Adán pecador", pero no es contradictorio con el mundo en que Adán ha pecado. Simplemente entre el mundo en que Adán ha pecado y el mundo en que Adán no peca hay imposibilidad. La situación de Dios cuando crea el mundo es muy rara, vean ustedes, y esto hace parte de las ideas más celebres de Leibniz, la situación de Dios cuando crea el mundo es que Dios se encuentra en una situación en la que él elige entre una infinidad de mundos posibles, elige entre una infinidad de mundos igualmente posibles, pero que no son compositibles unos con otros. En el entendimiento de Dios hay una infinidad de mundos posibles y Dios va a elegir, pero esos mundos posibles no son compositibles unos con otros, y él va a elegir uno de ellos.

¿Cuál? Afortunadamente no tenemos todavía que ocuparnos de ese asunto, pero es fácil adivinar la respuesta de Leibniz, él elegirá *el mejor*. El mejor, elegirá el mejor de los mundos posibles, no puede elegir a todos a la vez, pues son imposibles, elegirá el mejor de los mundos posibles. Idea muy, muy curiosa, pero ¿qué quiere decir el mejor, y cómo elige el mejor? Necesita una especie de cálculo. ¿Qué será el mejor de los mundos posibles y cómo lo elige? ¿Leibniz no se inscribe en una amplia teoría de los filósofos para los que la actividad superior es el *juego*? Decir simplemente que, para muchos filósofos, la actividad superior o divina es el juego, es no decir gran cosa, porque se trata de saber de qué juego se trata, y las oportunidades según la naturaleza del juego. Es sabido que ya Heraclito invocaba el juego del niño jugador, pero todo depende de a qué juego el niño-jugador, ¿el Dios de Leibniz juega al mismo juego que el niño de Heraclito? ¿Nietzsche invocará el mismo juego? ¿será el mismo juego de Mallarme? Leibniz nos está forzando a hacer una teoría de los juegos, más aún e él mismo le apasionaba hacer una teoría de los juegos.

En el siglo XVII comienzan las grandes teorías de los juegos. Leibniz le prestara su concurso, y yo aporto la siguiente observación erudita: Leibniz conocía el "go", eso es muy interesante, él conocía el "go", dice "un juego chino", y dice que la gran diferencia entre el go y el ajedrez -y en eso es muy acertado-, es que el ajedrez hace parte de los juegos en los que se trata de tomar, tomar

piezas. Ustedes ven como se esboza una clasificación de los juegos, no se toma de la misma manera en el ajedrez que en las damas, entonces hay muchos modos de captura, pero son juegos de captura. Mientras en el go se trata de aislar, de neutralizar, de rodear, no tanto de capturar, de inactivar. Entonces digo "observación erudita", es que en las ediciones de Leibniz en el siglo XIX, el juego del go es tan poco conocido que, a propósito de ese texto de Leibniz, hay una nota, por ejemplo en el *Couturat*, a inicios del siglo XX, Couturat que es un gran especialista, a la vez de las matemáticas y de Leibniz, hay una nota de Couturat sobre la alusión de Leibniz a ese juego chino, el nos dice a que remite esto y lo describe un poco, para luego decir "según lo que nos ha dicho un especialista chino". Entonces es muy curioso puesto que, según la nota de Couturat, el go no era conocido en ese momento. A Francia se lo importo recientemente. Bueno, en fin, pierdo el tiempo... era para decirles a ustedes... para decirles ¿qué?... Si, ¿al final de que cálculo, de que juego, Dios va a elegir un mundo determinable como el mejor? Bueno dejemos eso de lado porque no es difícil, la respuesta no es difícil, y por el momento navegamos en lo difícil.

Lo que nos importa, y es mi segunda pregunta, es: ¿cuál es el tipo de relación que permite definir la composibilidad y la imposibilidad? La última vez yo estuve forzado que los textos de Leibniz fallaban un poco en este aspecto, pero que teníamos el derecho de intentar una hipótesis, y la hipótesis que intentamos era: se puede decir que hay composibilidad entre dos singularidades cuando el prolongamiento de una va hasta la vecindad de la otra dando lugar a una serie convergente, y al contrario, imposibilidad cuando las series divergen. Sería entonces la convergencia y la divergencia de las series la que me permitiría definir la relación de composibilidad e imposibilidad.

Entonces la composibilidad y la imposibilidad serían las consecuencias directas de la teoría de las singularidades. Es mi segundo problema, e insisto sobre eso, son problemas. Es el segundo problema que se podría sacar de nuestra sesión precedente.

Tercer y último problema, es que, entonces, yo tendría al menos -ventaja inapreciable... lo veremos-, yo tendría al menos una última hipótesis sobre esta cuestión fundamental en Leibniz: ¿qué es la individualidad o *la individuación*? ¿por qué es una cuestión fundamental en Leibniz? Ya lo hemos visto, si es verdad que toda sustancia es individual, si es verdad que la sustancia es la noción individual designada por un nombre propio, ustedes, yo, César, Adán, etc... la pregunta "¿en qué consiste la individuación?", ¿quién individua la sustancia si toda sustancia es individual? Se vuelve fundamental. Mi respuesta o mi hipótesis era esta: ¿no podemos decir que el individuo, la sustancia individual, es una condensación, es un condensado de singularidades composibles, es decir convergentes? Eso sería una definición del individuo, no hay nada más difícil por definir que el individuo, si eso se puede decir, diría entonces, que los individuos son singularidades de segunda especie. ¿Qué quiere decir un condensado de singularidades? Por ejemplo el individuo Adán lo defino por -primera singularidad-, y retomo los textos de las cartas a Arnauld: "primer hombre"; segunda singularidad: "en un jardín"; tercera singularidad: "tener una mujer nacida de su propio costado"; cuarta singularidad: "haber sucumbido a la tentación". Ven ustedes series de xxxx (poco audible, posiblemente "singularidades"), ellas pre-existen al sujeto, ¿en qué sentido? Existe una expresión perfecta para nosotros, diremos de las singularidades que son pre-

individuales. Entonces no hay ningún círculo vicioso, lo que sería muy fastidioso, al definir al individuo como un condensado de singularidades, si las singularidades son pre-individuales. "Condensado" ¿qué significa? Todo tipo de textos de Leibniz nos dicen y recuerdan que los puntos tienen la posibilidad de coincidir, al menos por esto los puntos no son las partes constituyentes de lo extenso. Si tengo un número infinito de triángulos, por ejemplo, o de ángulos, si tengo un número infinito de ángulos, puedo hacer coincidir sus vértices. Diría que "condensado de singularidades" significa que los puntos singulares coinciden. El individuo es un punto, como dice Leibniz, pero un punto metafísico, el punto metafísico es la coincidencia de un conjunto de puntos singulares, de ahí la importancia -pero eso es lo que hemos hecho desde el comienzo, pero tiendo a justificarlo perpetuamente-, es sabido que Leibniz nos repite todo el tiempo: solo hay sustancias individuales. Finalmente no hay más real que, entiendan, no hay más real que las sustancias individuales. Pero eso no impide, lo hemos visto, y eso es lo que hemos hecho, que sea necesario partir del mundo, es decir es necesario partir de la inflexión. Es necesario partir de la serie infinita de las inflexiones. Solo en segundo lugar se percibirá que las inflexiones -o el mundo mismo- solo existe en las sustancias individuales que lo expresan. Pero eso no impide que las sustancias individuales resulten del mundo, es lo que les decía, es necesario absolutamente mantener las dos proposiciones a la vez: las sustancias individuales son para el mundo, y el mundo está en las sustancias individuales. O, como dice Leibniz: Dios no ha creado a "Adán pecador" -ese es el texto clave para mí, puesto que, sin ese texto, todo lo que hemos hecho, el orden que hemos seguido en el primer trimestre, es decir ir del mundo a la sustancia individual, no sería válido. Dios no ha creado a "Adán pecador", él ha creado el mundo donde Adán ha pecado, una vez dicho que el mundo donde Adán ha pecado solo existe en las nociones individuales que lo expresan, aquella de Adán y las de todos nosotros que vivimos bajo el pecado original. Bueno... entonces, ustedes ven... mi tercer punto es toda esta esfera del problema de la individuación del que creo que Leibniz es, también aquí, el primero.

Si resumo los tres puntos, digo que -entre todas las cosas fundamentales que Leibniz ha aportado a la filosofía- está primordialmente la irrupción de la noción matemático-físico-filosófica de singularidad, a la que responde mi problema "pero a fin de cuentas ¿qué es una singularidad?", porque no se habrá nunca terminado con la singularidad como elemento constituyente de los acontecimientos. Una lógica de los acontecimientos, una matemática de los acontecimientos, es una teoría de las singularidades. Ahora bien en matemáticas esta se confunde con la teoría de las funciones, pero nosotros reclamamos no solo una teoría de las funciones, sino también reclamamos una lógica del acontecimiento.

Segundo punto: los tipos de relaciones de una singularidad con otra, composibilidad, imposibilidad, series convergentes, series divergentes, y ¿cuáles son las consecuencias de todo esto para el entendimiento de Dios, y para la creación del mundo, y para el juego de Dios? Si Dios crea, es decir elige el mejor de los mundos posibles, lo hace por una especie de cálculo o de juego.

Tercer punto: ¿Qué es la individualidad si partimos de la idea de que condensa un número de singularidades, o bien una infinidad de singularidades, etc... siendo esas singularidades, entonces, necesariamente pre-individuales?

Estos son tres problemas rudos. Aquí es muy fácil, yo quisiera sacar consecuencias sosegantes. Ven ustedes esta curiosa situación, la composibilidad, la imposibilidad. En el entendimiento de Dios se trata de una infinidad de mundos posibles -aquí Leibniz va a fondo-. Pido perdón a quienes estaban aquí hace dos años, yo ya he hablado de esto a propósito de otra cosa, a propósito de un problema concerniente a lo verdadero y lo falso, y entonces necesitaba toda la evidencia que retomo, pero voy a hacerlo muy rápido. Hablo para quienes no estaban aquí. Hay tres textos fundamentales que deben ustedes considerar; el primero es muy celebre, es el de Leibniz *La teodicea*. En *La teodicea*, tercera parte, párrafos 413 y siguientes, es un texto eminentemente barroco. ¿A qué se llama un relato barroco? Por ejemplo Gerard Genette, entre otros críticos que se han ocupado de esto, y en general, todos están de acuerdo para decirnos que lo que caracteriza los relatos barrocos -a primera vista, inmediatamente-, es ante todo el encajamiento de relatos los unos en los otros, de una parte, de otra parte la variación de la relación narrador/narración, las dos hacen una. A cada relato encajado en otro corresponde, en efecto, una relación narrador/narración de un nuevo tipo.

Si usted toma, a partir del párrafo 413, la historia muy curiosa que cuenta Leibniz, y que es bella -como todo en *La teodicea*- verán ustedes que es un relato barroco pues, como él parte de un diálogo entre un filósofo del renacimiento que se llama Valla...

(fin de la cinta)

... es invocado un personaje romano, Sexto, el último rey de Roma que ha mostrado pasiones malas y que principalmente ha violado a Lucrecia; algunos dicen que es su padre el que ha violado a Lucrecia, bueno pero en la tradición de Leibniz es Sexto el que ha violado a Lucrecia. Y la cuestión es: ¿cuál es la falla de Dios, Dios es responsable del mal? Ese primer relato, el diálogo Valla-Antoine, en ese primer relato se encaja un segundo relato que es el de Sexto que va a consultar a Apolo, para preguntarle, pero en fin, Apolo, ¿qué va a sucederme? Después se yuxtapone un tercer relato: Sexto está insatisfecho con lo que le ha dicho Apolo, y va a encontrar a Júpiter mismo. Se dirige a Júpiter para obtener una respuesta de primera mano. Variaciones del relato. En la entrevista Sexto-Júpiter, hay un nuevo personaje que es Teodoro el gran sacrificador, Teodoro el gran sacrificador amado por Júpiter, y nuevo relato, Teodoro es quien asiste al diálogo de Sexto y de Júpiter, dice a Júpiter: al menos no le has respondido. Júpiter le dice: ve a ver a mi hija Palas. Entonces el último relato está imbricado en los otros relatos: Teodoro va a ver a Palas, la hija de Júpiter. Vean ustedes como esto constituye un considerable encajamiento. Y allí (Deleuze estalla en una risa) ¡Teodoro, se duerme! Esto es típicamente Barroco. La novela barroca es completamente así. Entonces yo no puedo creer que Leibniz... él sabe perfectamente lo que hace; en el final de *La teodicea* que es perfectamente loco, él sabe perfectamente lo que hace. Es una gran imitación barroca y, una vez más, él lo sabe.

Entonces Teodoro se duerme, pero sueña. Sueña que habla con Palas, y Palas le dice: ¡ven y sígueme! Y lo lleva a ver una espléndida pirámide trasparente. Es el

sueño de Teodoro, es el palacio de los destinados. Entonces comienza un tema arquitectónico que debería hacernos gozar. El palacio de los destinados, del que soy el guarda, dice Palas. Dice que Júpiter viene de vez en cuando, viene algunas veces a visitar estos lugares para darse el placer de recapitular las cosas y renovar su propia elección. Dios viene a visitar esta arquitectura, esta arquitectura transparente. ¿Qué es esta arquitectura transparente? es una inmensa pirámide, que tiene una cúspide, pero que no tiene fin. ¿Sienten venir algo? Eso quiere decir que, en lo infinito de los mundos posibles, hay un mundo que es el mejor, pero no hay uno que sea el peor. Del lado de abajo se va al infinito, pero no hacia arriba. Hay un máximo pero no hay un mínimo. Eso nos interesa porque es necesario tomar todo matemáticamente. Veremos que, en las listas de todo lo que es punto singular, hay un momento en que surgirá, -no para el momento-, o surgirán las ideas de que hay el máximo y el mínimo. Creo que el máximo y el mínimo en Leibniz no son del mismo tipo. A nivel de los mundos hay un mundo que es el mejor, pero no hay un mundo que sea el peor. Tengo entonces mi pirámide sin fin pero que tiene una cúspide, y en lo alto... pero señalemos que eso plantea un problema; el texto es espléndido, espero que lo lean, eso plantea un problema porque ¿cómo organizarla, aún si intento hacer un dibujo? De hecho en lo alto hay un apartamento -"apartamento" es la palabra que emplea Leibniz. Ustedes recuerdan nuestras historias, del piso de arriba, el piso de abajo, todo eso, y todo eso es retomado en este admirable texto. Hay un apartamento que termina en punta, si yo comprendo bien, este ocupa toda la región superior de la pirámide. Y en este apartamento vive Sexto, bueno, abajo, nos dice Leibniz, hay otros apartamentos, entonces todo se complica. Miro todos esos apartamentos y no es fácil ¿cómo se organizan? A mi manera de ver no es posible que tuviera la cabeza abajo, en otros términos, capten: ¿cómo llenar una pirámide y con que figuras. Yo diría que aquella es la figura de los apartamentos. Es un problema que conocen los matemáticos y es un problema apasionante, al nivel más simple, estando dada una superficie ¿cómo dividirla de tal manera que no haya ninguna parte vacía? Más simplemente ¿cómo adoquinar un espacio? Los problemas de adoquinado, también son problemas de arquitectura, pero también son problemas de matemáticas.

Por ejemplo: ¿podemos adoquinar un círculo con círculos, o habría partes vacías? ¿Dada una superficie con qué podemos adoquinarla? El oficio de empedrador parece ser nada, pero es uno de los más bellos oficios del mundo. El adoquinado es una actividad divina. La prueba es que Leibniz, en un texto celebre titulado *Del origen radical de las cosas*, sobre todo que ese texto tiene quince páginas, y bien, Leibniz evoca explícitamente, a propósito de la creación del mundo por Dios, el adoquinado. Es decir que el supone eso en lo que, por todas partes, no cree, pero poco importa -supone que el espacio es asimilable a una superficie dada, y dice: Dios elige necesariamente el mundo que llena mejor y al máximo este espacio. En otros términos Dios elige el mundo que adoquina mejor el espacio de la creación. Entonces ¿cómo voy a adoquinar mi pirámide de apartamentos de tal manera que no haya vacío? Es interesante, hay que suponer que, si son pequeñas pirámides, algunos apartamentos tienen la punta abajo, sino eso no funciona.

Vean ustedes, planteo todo esto para abrirlos sobre problemas inmensos. Pero entonces en los apartamentos más bajos... cada apartamento, dice Leibniz, no se donde, pero creanme, cada apartamento es un mundo.

Encuentro el texto, "allí abajo la diosa Palas conduce a Teodoro a uno de los apartamentos. Cuando estaba allí eso ya no era un apartamento, era un mundo". Tengo la impresión de que es la entrada en el barroco. Usted entra en la pieza barroca y al mismo tiempo que entra, ya no es una pieza, es un mundo. Ustedes ven un primer apartamento en el que tienen un Sexto, y después otro apartamento, abajo, nunca hay el piso de abajo, siempre hay un piso más abajo, pero hay un piso que es el más alto. Entonces en el piso más alto tienen un Sexto y en los pisos siguientes tienen otros Sexto. ¿Presienten el problema? porque son Sextos y eso es un problema para nosotros. Entonces esto se complica, pero en ese texto -que es simplemente divertido- me interesa todo, él dice: cada uno de los Sextos, en los apartamentos, tienen una cifra sobre la frente, una cifra, 3000, 10000, y como hacía abajo es infinito, ustedes tienen un Sexto con la cifra 1000000. Y el de arriba tiene 1. ¿Por qué tiene una cifra? Es que al mismo tiempo, ustedes recuerdan que yo les había dicho que la pieza de arriba era un gabinete de lectura en el barroco, en cada apartamento hay un gran volumen de escrituras. Teodoro no puede impedirse preguntar ¿eso qué quiere decir? ¿por qué hay un gran volumen de escrituras? Palas responde: "es la historia de ese mundo", la historia de ese mundo en el que estamos ahora de visita, le dice la diosa. Es el libro de los destinados. Ustedes han visto un número sobre la frente de Sexto, busquen en ese libro el sitio que marca. Teodoro lo busca y encuentra la historia de Sexto, toda la historia de Sexto. Sin embargo veo a Sexto en su apartamento transparente, ¡isi!, ¡isi! Lo veo, y él imita una secuencia; por ejemplo viola a Lucrecia, o algo más conveniente, se hace coronar rey de Roma. Eso lo veo, teatro. Pero no todo está montado, en otras palabras, el conjunto del mundo al cual pertenece ese Sexto, es decir el conjunto del mundo en el cual está Sexto, quien viola a Lucrecia y que se hace coronar rey de Roma, con el que Sexto es composable, no lo veo, lo leo en el libro. Veán ustedes la combinación *leer-ver* propia del barroco, y también lo que llamamos, la última vez, *el emblema*, diciendo que el barroco es emblemático, lo encontramos completamente aquí.

Vagabundeo. Sexto arriba, bueno pero abajo veo un Sexto que va a Roma, pero renuncia a hacerse coronar. Como dice Leibniz, compra un pequeño jardín y se convierte en un hombre rico y respetado. Es otro Sexto, tiene una cifra sobre la frente. yo diría: eso Sexto número dos es imposible con el apartamento de arriba, con el mundo de arriba, con el mundo 1. Y después veo un tercer Sexto, que renuncia a ir a Roma, que va a otra parte, a Tracia y se hace coronar rey de Tracia, no viola a Lucrecia, supongamos etc., etc... al infinito. Ven ustedes como todos esos mundos son posibles, pero son imposibles entre ellos, ¿qué quiere decir eso? Quiere decir que hay divergencia, hay un momento en que eso diverge. ¿Porque son todos los Sextos? Retomaremos el problema porque es muy importante, pero podemos suponer que es porque un pequeño número de singularidades les son comunes. Todos son hijos de Tarquino, y sucesores del rey de Roma; pero en un caso él sucede efectivamente a su padre, en otro caso renuncia a la sucesión y sale de Roma, en otro caso renuncia a la sucesión pero permanece en Roma. Las divergencias, como ven, no pasan de un mundo a otro, las divergencias que definen la imposibilidad no pasan necesariamente en el mismo punto. Esto es muy importante: tengo una red de divergencias que no comienzan en la misma singularidad, o que no comienzan en el paso de la misma singularidad con otra. Tienen ustedes este cuadro extremadamente alegre de los mundos imposibles, un conjunto de compositibilidad, un conjunto de

singularidades compositibles definiendo un mundo, y Dios elige, elige el mejor de los mundos posibles.

Quiero hacer, muy rápidamente, alusión a dos textos fundamentales, ustedes encontrarán dos textos literarios típicamente leibnicianos. Uno de ellos no tiene problema pues el autor es extremadamente sabio y ha hecho una versión típicamente leibnicians, lo que de todos modos es curioso, pero no hay necesidad de citarla, es Borges, bajo el título *El jardín de los senderos que se bifurcan*. La imposibilidad ha devenido, bajo la pluma de Borges, la bifurcación, los senderos que se bifurcan. Eso está en un volumen titulado *Ficciones, El jardín de los senderos que se bifurcan*, les leo un pasaje: cuenta una novela que ha hecho un misterioso autor Chino: "En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras (señalemos que es exactamente la situación del Dios de Leibniz: entre los mundos imposibles el adopta uno y elimina los otros); el la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta por todas. (imaginen un Dios leibnicians perverso, haría pasar a la existencia todos los mundos imposibles, ¿qué diría Leibniz? Que ies imposible! Pero ¿por qué imposible? Porque en ese momento Dios renunciaría a su principio favorito que es el principio del mejor, elegir el mejor; supongan un Dios al que lo tenga sin cuidado el mejor, lo que es imposible evidentemente, imposible, pero supongan un tal Dios, entonces vamos de Leibniz a Borges). *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan", de ahí las contradicciones de la novela: "Fang, digamos (es un personaje como Sexto), tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera. En la obra de T'sui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones". Yo diría que en el entendimiento de Dios es exactamente la misma cosa. En el entendimiento de Dios se desarrollan todos los mundos posibles, simplemente hay una barrera: Dios solo hace pasar a la existencia uno de esos mundos, pero en su entendimiento están todas las bifurcaciones; es una visión del entendimiento de Dios como nunca se había tenido. Me gustaría decir en que Borges hace una pura aplicación, un ejercicio de estilo, que viene directamente de *La Teodicea*.

Pero lo que me interesa más es esa novela que les indicaba y que es todavía más leibnicians. Esa novela viene de alguien de quien no se esperaba y que se revela como gran filósofo, es Maurice Leblanc, gran novelista popular del siglo XIX, muy conocido porque es el creador de Arsenio Lupín. Pero además de Arsenio, él ha hecho novelas admirables, y principalmente una que ha sido reeditada en el libro de bolsillo y que se llama: *La vida extravagante de Balthazar*. Verán hasta que punto es una novela tortuosa, la resumo rápidamente: tiene como héroe a Balthazar, y Balthazar es un joven que tiene como oficio el de profesor de filosofía cotidiana, y la filosofía cotidiana es una filosofía muy particular pero muy interesante que consiste en decir: nada es extraordinario, todo es regular, todo es ordinario. Todo lo que sucede es ordinario, en otros términos no hay singularidades, eso es muy importante. A Balthazar le sucederán durante la novela todo tipo de espantosos males, y cada vez es seguido por un tímido admirador que se llama Coloquinto. Y Coloquinto le dice: pero señor Balthazar, ¿qué dice la filosofía cotidiana? al menos no es banal lo que nos sucede, y Balthazar refunfuña y le dice: Coloquinto, no comprendes nada, todo es muy ordinario como lo veremos. Y las singularidades se disuelven. ¿Recuerdan mi

tema: cómo se desarrollan las singularidades? En su prolongamiento sobre la serie de ordinarios, hasta la vecindad de otra singularidad. Ahora bien ¿Qué es lo que importa, qué los ordinarios dependen de las singularidades o que las singularidades dependen de los ordinarios?

Un texto de Leibniz al que me atengo mucho, en *Los nuevos ensayos*, y que cite la última vez, nos haría creer que la respuesta es compleja, puesto que Leibniz nos dice: lo que es extraordinario (entiéndase la singularidad) debe estar compuesto de partes que no lo son. Lo extraordinario debe estar compuesto de partes que no lo son, en otras palabras *una singularidad está compuesta de ordinarios*. ¿Qué quiere decir esto? No es muy complicado, tomen una figura como el cuadrado que tiene cuatro singularidades, sus cuatro vértices, en fin sus cuatro y no se que, sus cuatro mojonos donde cambia de dirección, sus cuatro puntos singulares, puedo decir A, B, C y D, puedo decir que cada una de esas singularidades es un doble punto ordinario, puesto que la singularidad B es la coincidencia de un ordinario que hace parte de AB, y de otro ordinario que hace parte de BC. Bueno, ¿debería decir que todo es ordinario, aun la singularidad, o debería decir que todo es singular, aun lo ordinario? Balthazar ha elegido la primero visión y dice: todo es ordinario, aun las singularidades. Sin embargo, le suceden cosas raras a Balthazar, ya que, él no sabe quien es su padre. A él, contrariamente a los héroes de las novelas modernas, le da lo mismo saber quien es su padre, encuentra que hay un problema de herencia del que necesita que aquel lo saque. Y, Leblanc, el inmortal autor de este libro tan bello, de esta gran novela, da tres singularidades que definen a Balthazar: están las huellas digitales, es una singularidad puesto que sus huellas no se parecen a las de nadie, primera singularidad, las huellas digitales que tiene. Segunda singularidad: un tatuaje que lleva sobre su pecho y que está hecho de tres letras: m, t, p; mtp. De otra parte, tercera singularidad, un viajero que lo ha ido a ver, o al menos, un viajero que le dice: tu padre no tiene cabeza.

Entonces las tres singularidades de Balthazar son: tener un padre sin cabeza, tener las huellas digitales que son las suyas, y tener como tatuaje mtp. Valen por las tres singularidades de Adán: ser el primer hombre, estar en un jardín y tener una mujer nacida de su costado. Podemos partir de ahí. Entonces se suceden toda una serie de padres, primer padre: el conde Coucy Vendome, el responde a las condiciones porque ha muerto degollado, degollado por un bandido, la cabeza suficientemente separada. ¿Balthazar es el hijo? A partir de las tres singularidades dadas, estas se prolongan hasta la vecindad de esta singularidad: ser hijo del conde asesinado. Sin duda sí, en un mundo, en un mundo eso es así, funciona muy bien. Pero bajo esto, en el momento en que Balthazar va a tomar la herencia del conde de Coucy, lo recoge un bandido que le dice ...

(fin de la cinta)

10/03/1987

El acontecimiento - Whitehead
Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Al trabajo. La última vez yo había comenzado una especie de visión de conjunto o de conclusión concerniente a la transformación que Leibniz hacía sufrir a la noción de sustancia. Si les parece bien, dejamos eso de lado y yo lo retomare más tarde, sobre todo que apenas había comenzado. Experimento la necesidad de dejarlo porque tengo necesidad, como se los había anunciado, tengo necesidad de ayuda, esta vez no sobre las matemáticas, sino sobre ciertos problemas de física. Y como Isabel Stengers está hoy aquí, y no estará en las siguientes semanas, tengo que aprovechar su presencia. Quiero aprovechar su presencia por dos razones, porque son problemas que conciernen estrechamente a Leibniz y ella los conoce, y de otra parte porque son problemas que conciernen a un autor del que, los he prevenido desde el inicio del año, yo quisiera hablarles, a saber: Whitehead.

Entonces ustedes pueden considerar que nuestra sesión de hoy, a la vez se inserta plenamente en esta búsqueda sobre Leibniz, pero nos lleva hacia este filósofo, Whitehead y sus relaciones con Leibniz.

Ustedes saben, los griegos tenían una bella palabra, en la escuela neo-platónica, había un maestro de la escuela, y él sucedía al maestro precedente, y había una palabra para designar al sucesor, era diadoco. El diadoco. Si imaginamos una escuela leibniziana, Whitehead es el gran diadoco, pero al mismo tiempo renueva todo. De ahí mi deseo, y el por que yo deseo plenamente hablar de éste autor, del que las fechas son relativamente antiguas: 1861-1947, él ha muerto viejo. Hace parte de esos autores, de esos grandes filósofos que han sido asfixiados, como asesinados. ¿Qué quiere decir asesinado? Quiere decir que de tiempo en tiempo sobrevienen escuelas de pensamiento que se establecen -de cierta manera en cuanto al problema de los pensadores hay dos peligros: están todos los Stalin, todos los Hitler que ustedes quieran, frente a los cuales los pensadores solo tienen dos posibilidades: resistir o exilarse. Pero, a veces, al interior del pensamiento, hay otra cosa que pasa, a veces, son extrañas doctrinas que sobreviven, que se instalan, que toman un verdadero poder ahí donde hay poder en ese dominio, es decir en las universidades, y que establecen una especie de tribunal, un tribunal intelectual de un tipo especial, y detrás de ellos, o bajo ellos, ya nada se estimula.

Habría que detener los aparatos para que mi palabra sea libre. Yo no escribiría lo que digo, entonces yo quisiera poder decir: "nunca he dicho eso". En ese sentido acuso a la filosofía analítica inglesa de haber destruido todo lo que era rico en el pensamiento, y acuso a Wittgenstein de asesinar a Whitehead, de haber reducido a Russel, su maestro, a una especie de ensayista que ya no osa hablar de lógica. Todo eso fue terrible, y aún persiste. Francia se ha salvado, pero tenemos

nuestros filósofos analíticos, Francia se ha salvado pues ha sido reservada para otras pruebas aún peores. Bien. Les digo que eso va mal. Nada en el dominio del pensamiento muere de muerte natural, verdaderamente. Este pensamiento inglés y americano, de antes de la guerra, era extraordinariamente rico, era de una riqueza... Autores de los que se acostumbra a tratar como si fueran un poco débiles; pienso en William James. William James es un genio pasmoso. El es en filosofía exactamente lo que su hermano era en la novela. Para quienes buscan un tema de tesis, una vez más yo lamento el hecho de que no haya, que yo conozca, un estudio serio sobre los dos hermanos James y sus relaciones. Y después estaba Whitehead, y había otro, un australiano, el único gran filósofo australiano, Alexander. Whitehead es leído por un puñado de principiantes y otro puñado de especialistas. Después de todo también Bergson... no se puede decir que todo eso sea muy grave. En 1903, Whitehead es un matemático de formación, en 1903 escribe con Russel los *Principiae mathematicae*, que son la base del formalismo moderno y de la lógica moderna. Los *Principiae mathematicae* engendraron a Wittgenstein, es un proceso dramático frecuente. Bueno, poco importa, creo que Whitehead es inglés, pero me equivoco a cada instante, y pues él se instala en América hacia los años 1920-23. Entonces *Principiae mathematicae* con Russell, un gran libro de lógica. El concepto de Naturaleza, no traducido al francés, 1920, *La ciencia y el mundo moderno*, uno de los raros libros de Whitehead traducido al francés, muy bello, muy, muy bello. *La ciencia y el mundo moderno*, es un libro importante, muy bello, 1926. Debe ser imposible encontrarlo, supongo. Su gran libro, 1929, *Proceso*¹ y realidad, o *Proceso*² y realidad. 1933, *Aventura de las ideas*.

Mi objetivo es doble. A la vez quisiera que sientan la grandeza de este pensamiento por sí mismo, y al mismo tiempo que sientan el lazo que mantiene con Leibniz, y entonces como, literalmente, Whitehead nos aporta una claridad fundamental sobre Leibniz. Para Whitehead no hay ningún problema en conocer a Leibniz. Está impregnado de Leibniz, y como Leibniz, él llega a ser matemático, filósofo y físico.

Toda filosofía pretende poner en cuestión algo, ¿qué es lo que Whitehead pone en cuestión? Pone en cuestión el problema de lo que él llama el esquema categorial. ¿Qué es el esquema categorial? Nos dice, a grosso modo, el esquema categorial del pensamiento clásico es: sujeto-atributo, sustancia-atributo. Ahora bien, se trata menos de la sustancia. La sustancia ustedes pueden concebirla de tal o cual manera, lo importante no es preguntarse si las cosas son sustancias. La verdadera pregunta es la de: ¿el atributo en que sentido? Precisamente, ¿la sustancia debe ser pensada en función de un atributo, o debe ser pensada en función de otra cosa? En otros términos, si la sustancia es el sujeto de un predicado, o de predicados, de predicados múltiples, si la sustancia es el sujeto de predicado, ¿el predicado es reducible a un atributo, un atributo del tipo "el cielo es azul"? Ustedes me dirán que no es un problema fundamentalmente nuevo, pero de cierta manera es nuevo, el grito de Whitehead. Grito que resuena en toda su obra: no, el predicado es irreducible a todo atributo. Y ¿por qué? Porque el predicado es el acontecimiento.

¹ En el sentido de desarrollo (N. de T.)

² En el sentido jurídico (N. de T.)

La noción fundamental va a ser la de acontecimiento. Ahora bien creo que por tercera vez, en la historia de la filosofía, resuena ese grito, y sin duda, cada vez resuena de una manera nueva: todo es acontecimiento. Ustedes me dirán: no, todo no es acontecimiento puesto que el acontecimiento es el predicado. Por el momento decimos: todo es acontecimiento puesto que el sujeto no es una aventura que solo surge del acontecimiento. ¿hay un sujeto del que el nacimiento no sea acontecimiento? Todo es acontecimiento. Voy a intentar decirlo rápidamente. Ha resonado una primera vez con los estoicos, ellos se oponían a Aristóteles precisamente en la empresa aristotélica de definir la sustancia por el atributo, y ellos se reclamaban de lo que sería necesario llamar un "manierismo" puesto que a la noción de atributo ellos le oponían la de la manera de ser. El ser como, el como como ser. El atributo es lo que la cosa es, pero el como de la cosa, la manera de ser, eso, de hecho, es otra cosa. Y los estoicos firman la primera gran teoría del acontecimiento. Y sin duda en los lógicos de la Edad media, podríamos encontrar la continuación de las tradiciones estoicas, pero hay que esperar mucho tiempo, mucho tiempo, para de nuevo escuchar el grito, esa especie de grito resuena de nuevo: ¡todo es acontecimiento!

Es lo que he intentado mostrar desde el inicio, a saber: Leibniz, y no hay peor contrasentido... yo digo que el resultado de nuestras búsquedas precedentes es que no hay peor error sobre Leibniz que comprender la inclusión del predicado en el sujeto como si el predicado fuera un atributo. Y lejos de que el predicado sea un atributo, -Leibniz no deja de negar que el predicado sea un atributo, el predicado para él es relación, o como él lo dice aún en todas las cartas en Discursos de metafísica: Acontecimiento, predicado o acontecimiento, "o", no podemos decirlo mejor, es lo que dice en el Discurso de metafísica.

De ahí que me parece particularmente estúpido decir como Leibniz puede dar cuenta de las relaciones, una vez dicho que él pone el predicado en el sujeto. No solo el da cuenta de las relaciones sino que no tiene ninguna dificultad en dar cuenta de las relaciones por la simple razón de que, para él, lo que llama predicado es la relación, es el acontecimiento.

Ya hemos comenzado a ver como daba cuenta de la relación, pero dejemoslo de lado. Es necesario esperar que una teoría de las relaciones no se convierta en problema. Solo es problema desde el punto de vista de un falso Leibniz del que el lector creería que el predicado, para Leibniz, es un atributo. En ese momento, diríamos, en efecto, ¿Cómo es que una relación puede estar incluida en el sujeto? Pero si lo que está incluso en el sujeto son los acontecimientos, y por definición, como él lo dice muy bien, los acontecimientos son relaciones en la existencia, ahí es necesario tomar en serio la palabra relación. Todo es acontecimiento, al menos todos los predicados son acontecimientos. Y he aquí por tercera vez el grito resonando con Whitehead: ¡todo es acontecimiento!

¡Todo es acontecimiento!, si, comprendida la gran pirámide, dice Whitehead. Aún desde el punto de vista del estilo es también leibniziano.

Generalmente se considera que un acontecimiento es una categoría de cosas muy especiales, por ejemplo salgo a la calle y me hago atropellar por el autobús: es un acontecimiento. Pero la gran pirámide no es un acontecimiento.

En rigor yo diría: ¡ah sí!, la construcción de la gran pirámide es un acontecimiento, pero no la gran pirámide misma. Una silla no es un acontecimiento, es una cosa. Whitehead dice que la silla es un acontecimiento, no solo la fabricación de la silla. La gran pirámide es un acontecimiento. Es muy importante para comprender que es posible la expresión: "todo es acontecimiento". ¿En qué puede ser la gran pirámide acontecimiento? Salto a Leibniz, y quisiera saltar perpetuamente del uno al otro.

Partimos de ciertas determinaciones ligadas a Adán. Estaba en un jardín y pecaba, cometía un pecado. Pecar, evidentemente, es un acontecimiento, hace parte de lo que todo el mundo llama un acontecimiento. Pero el jardín mismo es igualmente un acontecimiento. Una flor es un acontecimiento. Bueno, pero ¿entonces? ¿quiere decir en tanto que nace, en tanto que surge? Pero ella no cesa de surgir. no deja de florecer, una flor. O cuando deja de florecer no cesa de marchitarse. De la flor misma y en cada instante de su duración debo decir: es un acontecimiento. ¿Y la silla? La silla es un acontecimiento, no solo la fabricación de la silla. ¿En qué la gran pirámide es un acontecimiento? En tanto que dura, por ejemplo, cinco minutos. En tanto que la pirámide dura durante cinco minutos. Toda cosa, dirá Whitehead, es paso de la naturaleza. En Inglés "passage of nature", paso de naturaleza. Corrijamos un poco para encontrar a Leibniz: toda cosa es paso de Dios. Es estrictamente igual. Toda cosa es paso de la naturaleza. La gran pirámide es un acontecimiento, es una multiplicidad infinita de acontecimientos. ¿En qué consiste el acontecimiento? Literalmente toda cosa es una danza de electrones, o bien toda cosa es una variación de un campo electromagnético. Ponemos aquí, muy prudentemente, un pie en la física.

Por ejemplo, el acontecimiento que es la vida natural en la gran pirámide, ayer y hoy. Tal vez sea necesario presentir que no hay solo una gran pirámide, sino que hay dos grandes pirámides. Eso dice en el texto. Pero no vayamos tan rápido... por el momento es así. No hay cosas, solo acontecimientos, todo es acontecimiento.

Un acontecimiento es el soporte de una infinidad de procesos, de procesos de subjetivación, de procesos de individuación, de racionalización, de todo lo que ustedes quieran. Van a nacer los sujetos, las individualidades van a dibujarse, pero todo eso en los acontecimientos. Todo es acontecimiento, pero sería necesaria una clasificación de los acontecimientos, por ejemplo, ¿cómo habría que plantear el problema de la libertad, en términos de acontecimientos? Hay una diferencia de naturaleza entre los acontecimientos que un sujeto - suponiendo que sepa lo que es un sujeto- que un sujeto sufre, o que un sujeto promete. ¿Qué quiere decir hacer acontecimiento?

(giro de la cinta)

Si yo puedo identificar la gran pirámide a través de dos pasos de naturaleza, diciendo: es la misma pirámide, es la gran pirámide, es únicamente gracias a un objeto eterno. Quisiera hacerles sentir lo que esta filosofía tiene a la vez de muy familiar y de raro para nosotros. La filosofía debe crear tales modos de pensamiento. Es el título de uno de los libros de Whitehead, Modos de

Pensamiento. Resumiendo, digo veamos las tres coordenadas: las ocasiones actuales definidas por las conjunciones, las prehensiones, y los objetos eternos.

A la ocasión actual corresponden los conceptos de conjunción, concrecencia, creatividad; a las prehensiones corresponden todos los elementos que aún no hemos visto de la prehensión, todos los componentes de la prehensión, a los objetos eternos corresponden los diferentes tipos de objetos eternos. Por ejemplo hay objetos eternos sensibles y hay objetos eternos conceptuales... lo que acabo de decir no esta mal... hay objetos eternos que remiten a cualidades sensibles, y otros que remiten a los conceptos científicos. Todo eso era relativamente fácil. Pero tenemos tres problemas, y es hay que tengo necesidad de Isabel.

Primer problema, somos partes de conjunciones, es decir de ocasiones actuales, somos ya dato de acontecimientos y un mundo de acontecimientos. ¿Podemos hacer la génesis del acontecimiento? ¿Cómo llegar a las conjunciones? ¿Las conjunciones son un dato? Que haya conjunciones en el mundo no es obvio. ¿Qué explica que haya conjunciones en el mundo? Para mi, no se lo que dirá Isabel, es el problema fundamental de la filosofía de Whitehead. Si ese problema es regulado, el resto, no es obvio, pero el resto va fácilmente. Verdaderamente es el problema más difícil y donde Whitehead es físico y matemático. Hay necesidad de toda una físico-matemática para dar cuenta de la formación de las conjunciones, es decir de la formación de ocasiones actuales. ¿Por qué? Sientanlo, partimos de una distribución aleatoria del tipo distribución aleatoria de electrones, o variación de un campo electro-magnético. ¿Cómo se forman las conjunciones de un mundo así? Si no tenemos una respuesta precisa a esto, en ese momento fracasamos. Necesitamos una respuesta precisa a esta cuestión.

La segunda pregunta sera: ¿de qué está hecha una prehensión? ¿Cuales son los elementos de una prehensión? Y si es verdad que la ocasión actual es una conjunción, se debe decir en el vocabulario de Whitehead, he olvidado precisarlo, que un conjunto de prehensiones es un nexus. Segundo problema: los componentes de prehensiones.

Tercer problema: los modos de objetos eternos.

Lo más difícil para mi es está génesis previa. ¿Cómo se llega a las conjunciones, por qué hay conjunciones? Hay una razón de las conjunciones, razón que solo puede ser matemática y física. Quisiera el punto de vista de Isabel, ¿cómo ves esto?

Isabel Stengers: demasiado alejada del micrófono y su larga intervención es inaudible.

Gilles Deleuze: Es muy interesante. no se trata de discutir. Lo que me sorprende es que lo que parece interesas a Whitehead -lo propio de todos los grandes pensadores-, lo que particularmente parece interesas a Isabel Stengers en Whitehead, no es lo que más me interesa. No se trata de decir quien tiene la razón o quien se equivoca. Es mi turno de plantear preguntas a Isabel porque estoy seguro de que ella tiene los medios de responderme, sin abandonar su punto de vista. Nos ha dicho muy exactamente esto: es verdad que, desde el

inicio de su obra, por ejemplo en el concepto de naturaleza, Whitehead piensa que aún es posible hacer una génesis de la ocasión actual, es decir una génesis de las conjunciones. Y de acuerdo, me dice, en ese momento él piensa que solo una física-matemática puede darnos la clave de esta génesis. Y después ella dice: pero habría tenido el sentimiento de que, en ese momento, si hacía una génesis de las conjunciones, y él ya sostenía fundamentalmente esta idea, como toda conjunción es nueva, es igualmente novedad, novedad en su esencia; no hay conjunción actual que no sea nueva. No es el efecto de ocasiones actuales precedentes, no hay determinismo. Una ocasión actual es activa, es prehensión, es decir prehendiente, y bien, como una ocasión actual no puede ser deducida de otra cosa que ella misma, Isabel piensa que él habría renunciado, o que estaría menos interesado en su génesis, para tomar el problema a nivel de una finalidad y de una concepción muy particular de Dios que, finalmente, opera a nivel de las ocasiones actuales. Yo pienso, como veremos, pienso que la génesis de las conjunciones, o la génesis de las ocasiones actuales, génesis físico-matemática, es algo a lo que Whitehead nunca renunciará, a condición de que esta génesis respete plenamente la exigencia planteada por Isabel, a saber: que no debe ser una génesis tal que la ocasión actual derive, se desprenda o resulte de sus componentes genéticos, debe ser una génesis que de cuenta de que la única ley de la ocasión actual es ser siempre una novedad con relación a sus propios componentes.

Y precisamente esta génesis de la novedad es esencial, génesis de la novedad como tal, es decir que no implica ninguna reducción de lo nuevo a lo antiguo, esta génesis misma es la que Whitehead, porque él sabe mucho de matemáticas y de física, va a hacer en condiciones que, en efecto, hacen de él y de su filosofía, una de las raras filosofías -a mi modo de ver con la de Bergson-, en haber producido con la ciencia un lazo fundamental.

Habría que preguntar, cada vez, a Isabel, ¿eso funciona o no funciona? Él parte de algo, se da algo. Estamos en el problema de la génesis de las ocasiones, o la génesis de las conjunciones. Una conjunción es algo nuevo del tipo hay concierto esta tarde. Es algo nuevo. ¡Sabes hay un fulano que da un concierto esta tarde! Es una novedad y usted no la engendrará, no resultará. No es el efecto de una causa. Una génesis no es causal. Entonces ¿qué es? ¿De qué parte? A cada una de mis frases añado un punto de interrogación. Él parte del "many", excusen mi acento. Nunca lograre pronunciarlo. Lo digo en Inglés... yo diría que parte de lo múltiple, pero una multiplicidad pura y aleatoria. Y le da un nombre en Proceso y realidad, es el estado puro de la diversidad disyuntiva. Él se da una diversidad disyuntiva cualquiera. La palabra disyuntivo es muy importante puesto que se parte de lo opuesto a la conjunción. La diversidad disyuntiva, ¿qué es? Yo no sé. Lo veremos. Lo que importa es que, en cada uno de esos estadios, hay una especie de ajuste con Leibniz que es sorprendente, si bien todo eso es una lectura prodigiosa de Leibniz, al mismo tiempo nos hace surgir un nuevo Leibniz. Es una nueva ocasión actual. Sorprendente. Parte del "many", multiplicidad aleatoria definida por la diversidad disyuntiva. Isabel ¿me lo admities?

Segundo punto, esa va a ser la primera etapa de la génesis. Nos muestra que a partir de ese estado de diversidad disyuntiva se produce algo absolutamente nuevo, primera etapa de la novedad, se dibujan en esta diversidad disyuntiva series infinitas sin límite, que no tienden hacia un límite. Series infinitas sin límite. Ese estadio, ese primer momento, es como la divisibilidad infinita. La

diversidad disyuntiva, veremos cómo y por qué, -abundan las preguntas en lo que digo, establezco un plano-, está sometido a un proceso de divisibilidad infinito que organiza las series infinitas sin límite ????. entonces ese primer estadio, pregunta: ¿qué son esas series sin límite, esas series no limitadas, esas series infinitas sin límites? Comienzo a responder diciendo que ese primer estadio reposa sobre un análisis de la vibración. Finalmente en el fondo del acontecimiento hay vibraciones. En el fondo de los acontecimientos actuales hay vibraciones.

El primer estadio era el "many", de las vibraciones sin importar como, de las vibraciones aleatorias. Para quienes conocen a Bergson, quizá recuerden el esplendido final de *Materia y Memoria*, el fondo de la materia es vibración y vibración de vibraciones. Las correspondencias con Bergson se muestran a todo tipo de niveles, son filósofos muy próximos. Todo es vibración. ¿Por qué la vibración introduce ya ese inicio de orden? Porque toda vibración tiene sub-múltiplos y se extiende sobre sus sub-múltiplos. La propiedad de la vibración es extenderse sobre sus sub-múltiplos. No hablo científicamente, para que ustedes referencien las cosas en su cabeza, eso tiene un nombre celebre en todos los dominios, son las armónicas. Aquí tampoco tengo necesidad de subrayar el guiño a Leibniz. Todo esto es muy importante para su porvenir. un color es una vibración, un sonido es una vibración. Como tal todo sonido tiene armónicas, todo color tiene armónicas.

Mi hipótesis es: la vibración surge en el "many", ¿cómo surge?, lo replanteamos, necesitamos responder, y les ruego no es necesario lanzarme si no he respondido del todo, o bien todo se derrumba. Si todo se derrumba diremos: fuimos engañados, Whitehead no es un gran filósofo. Ahora bien, evidentemente Whitehead es un gran filósofo, un filósofo genial. He aquí una vibración que se forma en el "many", y desde ese momento la diversidad disyuntiva comienza a organizarse en series infinitas sin límite. Hay que suponer que cada vibración tiene sub-múltiplos, tiene armónicas al infinito, en el puro cosmos. El cosmos era el many, es decir el caos. Era el caos cosmos.

Tercer estadio: series infinitas vibratorias ... en otros términos toda vibración infinitamente divisible tiene ciertos caracteres intrínsecos. Esos caracteres intrínsecos sea que conciernan a la naturaleza de la vibración entrevista, sea igualmente -caracteres extrínsecos- a sus relaciones con otras vibraciones. Yo diría que una vibración sonora tiene caracteres que son la duración, la altura, la intensidad, el timbre. El color tiene caracteres, intrínsecos y extrínsecos, que son el matiz, la saturación, el valor, son las tres grandes dimensiones del color: el matiz, la saturación y el valor. Solamente desde finales del siglo XIX se tiende cada vez más a añadir lo extenso del color para definir enseguida una nueva variable muy interesante que depende de lo extenso y del valor, y que se llama el peso del color.

Ustedes recuerdan, la vibración entra en las series infinitas sin límite, son sus caracteres, o más bien, como dice Whitehead, las cantidades, las expresiones cuantitativas capaces de medirlos, de medir sus caracteres, las expresiones cuantitativas capaces de medir sus caracteres entran en series que, ellas, convergen hacia los límites. La serie vibratoria, las series vibratorias no son convergentes y no tienen límite. Es el primer estadio de la génesis. Segundo estadio de la génesis: las series de caracteres intrínsecos y extrínsecos,

convergen hacia los límites. Esta vez tenemos una idea de series convergentes. Los timbres van a formar una serie convergente; las intensidades van a formar una serie convergente, las alturas van a formar una serie convergente, etc., etc... Los matices van a formar una serie convergente. Es bello. De una gran belleza. Es una de las génesis más... y esta plena de ciencia, es una manera muy moderna y sin embargo muy simple.

Entonces, primer estadio el "many" o la diversidad disyuntiva; segundo estadio: la organización de las series infinitas sin límite con las vibraciones y los sub-múltiplos de vibraciones. Tercer estadio: formación de series convergentes sobre límites. Cuarto estadio: todo esta dispuesto: la ocasión actual es la conjunción. La conjunción viene después de la convergencia. La conjunción es una reunión de, al menos, dos series convergentes. Usted ha engendrado la ocasión actual, y eso no impide que la ocasión actual que es una conjunción, sea radicalmente nueva con relación a las series genéticas que la engendran, con relación a, al menos, las dos series convergentes. De hecho ella es nueva. De ahí, quinto, entonces, ¿de qué está hecha la ocasión actual? -una vez dicho que no hay que confundir los elementos de la ocasión actual y las condiciones de la ocasión actual, yo diría los requisitos de la ocasión actual. Los requisitos de la ocasión actual son: la diversidad disyuntiva, las series vibratorias infinitas sin límite, las series convergentes. He aquí los requisitos sucesivos de la ocasión actual, es decir de la conjunción. Tienen, entonces, cuatro términos: 1) el "many", 2) las series infinitas sin límite, 3) la convergencia de las series, es decir que, evidentemente no son las mismas series las que devienen convergentes, son las nuevas series, 4) la conjunción de series que da la ocasión actual, 5) cuales son los elementos, y ya no los requisitos, los elementos de la ocasión actual, es decir ¿de qué está hecha una ocasión actual? Respuesta: está hecha de prehensiones. Pero ¿de qué está hecha una prehensión, cuáles son los elementos de la prehensión, cuales son los elementos componentes y no ya las condiciones requeridas? Entonces ¿qué es lo que me importa?

Es muy claro como esquema. Comprendan que eso remite a todo tipo de cosas en matemáticas y en física, según el gusto de cada uno, ustedes no tienen necesidad de, estrictamente, saber nada para comprender, o al menos para sentir. En cuanto al feeling, como dice Whitehead, ustedes pueden ver formarse ese mundo, el "many" es una especie de sopa, es la gran sopa, es lo que los cosmólogos llaman la sopa pre-biótica, los miembros disyuntos, Lo que Empédocles llamaba los membrae disjunctae. Esto funciona muy bien con todo lo que hay de importante en filosofía. Es el río que arrastra los membrae disjunctae, los miembros dispersos, un brazo después una nariz, es el caos. Pero hay que suponer que no es una nariz, es un electrón de nariz. En esta sopa se dibujan series sin límite y sin convergencia. Esto es absolutamente próximo a Leibniz. Y después cada una de esas series sin límite y sin convergencia tiene un carácter, y los caracteres de serie, entran en series convergentes. Cuando entran en series convergentes, entonces se producen conjunciones, como grumos en su sopa. Es una ocasión actual precipitada sobre un grumo ¡hombre! Una ocasión, y ustedes perciben que su grumo está compuesto de prehensiones. Bien, ¿está claro? ¡Si no vuelvo a empezar!

Insisto, a mi manera de ver una tal génesis escapa al peligro que señalaba Isabel porque la ocasión actual no es presentada como el resultado pasivo. Cada vez hay actividad y retro-actividad. Las series convergentes reaccionan sobre las series

infinitas sin convergencia, las conjunciones reaccionan sobre las series convergentes. A cada nivel hay emergencia de un nuevo tipo de actividad. La serie es una actividad, la convergencia de las series es otra actividad, la conjunción es otra actividad, etc...

Me acepto el estadio del "many" o de la diversidad disyuntiva. Pasamos al segundo estadio. Isabel, ¿cuando escribiste "Estados y procesos", conocías a Whitehead? ¡Sí! Mi pregunta es muy simple. No sabemos muy bien que pasa en la diversidad disyuntiva, pero nos damos las vibraciones. Hay formación de vibraciones. ¿De dónde vienen? Es preciso decirlo, pero no me siento tan seguro de mí para decir de dónde vienen, en éste punto tengo necesidad de Isabel.

¿Puedo decir que esas vibraciones forman series infinitas que no convergen hacia ningún límite, y es el caso de una vibración con relación a sus armónicas, suponiendo una infinidad de armónicas en el cosmos? ¿Puedo decir eso, o bien es una proposición físicamente estúpida?

Isabel Stengers: Inaudible.

Gilles: Dices algo maravilloso. Insisto sobre el siguiente punto, porque es un género de filosofía que está en conexión con la ciencia moderna. Retomo el ejemplo de Bergson, porque se necesita ser profundamente débil para decir que Bergson hace una metafísica de la duración y liquida la ciencia. La idea de Bergson es que la ciencia moderna nos da y nos aporta una nueva concepción del tiempo, el tiempo científico. El tiempo científico moderno que comienza en la física hacia el fin del siglo XVI puede definirse científicamente, digo científicamente así: es la consideración del tiempo en un instante cualquiera, el instante t . La ciencia moderna define el tiempo con relación al instante cualquiera. ¿Por qué es moderno? Porque la ciencia antigua definía el tiempo en función de momentos privilegiados. La idea de Bergson, es simple, es muy bella: ¿Qué hace Galileo? Es lo que ha hecho Galileo. Bergson, ¿qué pretende hacer? Él dice que la antigua metafísica era el correlato de la ciencia antigua. Bergson nos dice: lo que usted llama metafísica, es la metafísica antigua, ¿en qué medida antigua? Ella estaba perfectamente adaptada a la ciencia antigua, e inversamente la ciencia antigua estaba adaptada a su metafísica. Física, metafísica, es necesario conservar esos excelentes términos. Aristóteles hace la física del movimiento y la metafísica que corresponde a esta física del movimiento, y la física del movimiento corresponde a la metafísica de Aristóteles.

Hoy hay una serie de cretinos que han pensado que porque la ciencia había evolucionado, ella podía ir más allá de la metafísica. Bergson dice que es completamente idiota; la ciencia en efecto ha evolucionado suficientemente -no tanto que Aristóteles haya envejecido, eso no tiene sentido- y necesita, incluso gracias a Aristóteles, devolver la metafísica a cero. Hay que hacer la metafísica que sea el correlato de la ciencia moderna, exactamente como la ciencia moderna es el correlato de una metafísica potencial que no se ha sabido hacer todavía. ¿Cuál es la metafísica que corresponde a una consideración científica del tiempo tomado en el instante cualquiera? Bergson dice: la mía. Y quiere decir que es una metafísica de la duración, y no de la eternidad. Noten el tema común con Whitehead. ¿Cuál es la metafísica que corresponde a la ciencia moderna, para Whitehead? Sería una metafísica de la creatividad, una metafísica de lo

nuevo. La novelty. Algo nuevo. Lo que acaba de decir Isabel es maravilloso. Yo digo: ¿es posible concebir una vibración que se extienda sobre una infinidad de armónicas, es decir una infinidad de sub-múltiplos? Ella me responde: evidentemente si; pero eso no interesará a un físico -señalemos la noción de "interés"- eso no interesará a un físico porque todo el camino de la ciencia será tomar la media. A un sabio solo le interesa la media. O en el caso de la acústica, solo le interesará un número finito de armónicas, y próximas. Será su medida de sabio. La metafísica que corresponde a esta ciencia, no es una reflexión sobre esa ciencia, debe decir metafísicamente lo que la ciencia dice científicamente, debe decir con los conceptos lo que la ciencia dice con las funciones. A la metafísica le interesa prodigiosamente no tomar la media, y constituir una serie que en efecto no tendrá interés físico, pero tendrá un interés metafísico considerable, una serie infinita sin convergencia constituida por la vibración y la infinidad de sus sub-múltiplos, la infinidad de sus armónicas.

Segundo punto, es más complicado. Puede ser, de todas maneras, que yo haya comprendido mal la tesis de Whitehead, lo siento. Primero está en Inglés, no está traducido, evidentemente, y ustedes pueden adivinar que mis relaciones con el inglés eran dolorosas. Pero para aquellos que saben inglés y que se interesan en el concepto de naturaleza, está el maravilloso capítulo cuatro. Les voy a traducir pequeños párrafos: "El carácter del acontecimiento (por el momento el acontecimiento es entonces una serie infinita no convergente y sin límite) puede ser definido por expresiones cuantitativas expresando relaciones entre diversas cantidades intrínsecas al acontecimiento mismo (v.g. a la serie), o entre tales cantidades y otras cantidades intrínsecas a otros acontecimientos (es decir a otras vibraciones). En el caso de acontecimientos que tienen una extensión espacio-temporal considerable, el conjunto de las expresiones cuantitativas es de una gran complejidad. Si e es un acontecimiento, llamemos Q_e al conjunto de las expresiones cuantitativas definidas por su carácter, y que incluye sus conexiones con el resto de la naturaleza". Ven ustedes que e designa la serie vibratoria infinita extendida sobre los sub-múltiplos y Q_e uno de los caracteres de la serie. Da como esquema de las dos series " $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n, \dots$ ", esa es la serie vibratoria, y " Q_e, Q_{e+1} " ¿es la serie de la característica? "si Q_1 es una medida cuantitativa encontrada en Q_{e1} , y Q_{e2} el homólogo en Q_1 que es encontrado en Q_{e2} , y Q_{e3} etc, etc... entonces tendremos una serie $Q_1-Q_2-Q_3-Q_n+1$ etc... Si bien ella no tiene último término" entonces tiene en común con la serie precedente vibratoria, tiene en común no tener último término, es infinita "... aunque no tenga último término, converge hacia un límite definido". Entonces mi angustia es que mi comentario es justo, él no da ningún ejemplo. Tengo, entonces, necesidad de Isabel. El punto esencial es ese nacimiento de la serie convergente, convergente hacia un límite. ¿Qué piensas?

Isabel Stengers: inaudible.

Gilles: Eso me interesa mucho pues creo en una especie de relevo, un relevo metafísica-ciencia, una vez dicho que las dos disciplinas son muy diferentes. Pero eso no impide que pueda haber relevos si existe la complementariedad que he indicado según Bergson, según Whitehead, si hay esta complementariedad entre metafísica y ciencia, y esta complementariedad no se ha envejecido, la gente no ha comprendido absolutamente nada, me parece, y no tenemos relevos.

(Fin de la cinta)

Pregunta: inaudible.

... la teoría platónica del receptáculo no presupone el espacio-tiempo, al contrario. El espacio y el tiempo nacen bajo ciertas condiciones. La cuestión es muy acertada pero es el porvenir. La ocasión actual es algo que está ya en el espacio y en el tiempo. Mi respuesta apunta hacia: cual es la relación entre el espacio y el tiempo y las series, las series pre-existentes en la ocasión actual. Las series, de las que he hablado permanentemente hoy, que son pre-existentes a la ocasión actual -¿recuerdan?-, son las condiciones de la ocasión actual, son primeras con relación a la ocasión actual. En orden tienen ustedes esas series que condicionan la ocasión actual, la serie espacio-tiempo, y la ocasión actual. La ocasión actual esta en el espacio y en el tiempo.

Isabel Stengers: inaudible.

Gilles: A mi manera de ver no, pero te reconozco ahí. Son tus fuentes. Pero no está mal, no es un reproche. Mi ejemplo de la luz, si lo he invocado, es un puro ejemplo que consistía en servirme de algo que no puede intervenir en este momento, de derecho, pero que tiene la ventaja de poder hacer comprender como funciona una criba. En efecto, digo: la acción de la luz, consiste en hacer un filtro entre las tinieblas y el fondo sombreado de los colores, o, al contrario, el filtro del que hablaba hacía un filtro entre el caos y la sombra fondo. Entonces no estaba forzado a darme nada, en todo caso, como luz. Es que la criba, cosa mucho más importante a mi manera de ver, es que la criba implica ya las equivalencias en espejo, eso sería muy fastidioso. En ese momento todos los elementos de la ocasión actual estarían ahí, ahora bien no es necesario. Sobre todo no es necesario. Si tenemos necesidad de poner los cuasi-espejos, eso complicaría mucho las cosas, pero espero que no haya necesidad de cuasi-espejos.

Isabel Stengers: cuando nos has leído el texto de Whitehead, has hecho tu serie de Q, Q_1, Q_2, Q_{n+1} , ese $n+1$, ¿eso significa que continua al infinito, o bien eso significa que esta en un espacio de tres + una dimensiones?

Gilles Deleuze: Los símbolos Q_1, Q_2, Q_3 , etc... son una serie de características, pero cada una anima una serie convergente. Cada característica tiene su serie convergente, y tu tienes al contrario, una serie abierta ilimitada de características.

Intervención: inaudible.

Gilles: Bueno leed a Platón.

17/03/1987

Criba e infinito, confrontación Whitehead-Leibniz

Traducteur :Ernesto Hernández B.

ehb_cali@yahoo.com

¿Qué esperamos de esta confrontación de Whitehead con Leibniz? Whitehead es un gran filósofo que ha sufrido la influencia de Leibniz. Pero lo que esperamos no es una simple comparación, y en la medida en que Whitehead es un gran filósofo, forzosamente, nos propone una claridad sobre Leibniz que nos puede servir fundamentalmente. Y al menos nosotros sabemos en que dirección eso puede y va a servirnos. Es como esa especie de grito sobre el cual reposa toda la filosofía de Whitehead, a saber: todo es acontecimiento. "todo es acontecimiento", ¿qué quiere decir? Quiere decir que estoy presto a invertir el esquema llamado categorial, presto a invertir el esquema categorial sujeto y atributo. Es una inversión del esquema sujeto/atributo del tipo: el cielo es azul. Ustedes me dirán que no es el primero en invertirlo. Y no, justamente nos alegramos de que no sea el primero en haberlo hecho. Pues que sea el segundo ¿qué significa para nosotros? Que quizá Leibniz fuese el primero. Y les diré, los contrasentidos están en el comienzo. Cuando ustedes inician la lectura de un gran pensador o la aprehensión de una gran obra de arte, al inicio es que están las dificultades, después todo va bien. Es al comienzo que los contrasentidos los alcanzan como una especie de cangrejos, que están prestos a cogerte, y los contrasentidos nunca nos faltan, es toda una tradición que pesa sobre nosotros, es todo lo que se nos ha dicho, es todo lo que se nos ha hecho creer. Es todo un sistema del juicio del que es necesario deshacerse cuando se quiere tener una relación inmediata con una gran obra. Ahora bien, les decía, qué ha sido más ruinoso en la comprensión de toda la obra de Leibniz que la idea de que la gran tesis de Leibniz: todo predicado está en el sujeto, que esta idea este conforme precisamente, y aún más que implique el esquema sujeto/atributo. Se ha considerado como yendo de sí el que la inclusión del predicado en el sujeto, en Leibniz, significaba e implicaba la reducción de cualquier juicio a un juicio de atribución. Y que si Leibniz nos decía: el predicado está en el sujeto, eso quería decir que las proposiciones eran del tipo "el cielo es azul", es decir eran del tipo de un juicio de atribución. Y yo les decía que si se parte de una lectura de Leibniz "ingenua", olvidamos todo eso, en la cual olvidamos todo lo que se nos ha dicho, percibimos, de hecho, lo contrario, y es una agradable sorpresa, percibir exactamente lo contrario. Y cito el texto Discurso de metafísica en el que Leibniz dice: el predicado o acontecimiento. El predicado o acontecimiento. Entonces eso que está en el sujeto, a saber el predicado, no es un atributo. Y más aún no comprendemos nada de la filosofía de Leibniz si no vemos que, de un lado a otro de esta filosofía, permanentemente rompe con el esquema categorial sujeto/atributo, y que el esquema categorial sujeto/atributo es, al contrario, la cosa de Descartes. Y que si Leibniz es completamente anti-cartesiano es porque rehúsa la idea de que el juicio sea un juicio de atribución. Y que ese rechazo de que el juicio sea un juicio de atribución, eso es lo que nos quiere decir diciéndonos que el predicado está en el sujeto, y que cuando nos dice que el

predicado está en el sujeto, lejos de que eso quiera decir que el juicio es un juicio de atribución, quiere decir exactamente lo contrario. Lo hemos visto desde el comienzo. Por eso yo digo que ya en Leibniz surge la gran afirmación: ¡todo es acontecimiento!, solo hay acontecimientos. No hay objeto, no hay sujeto, todo es acontecimiento. Más aún, no hay objeto, no hay sujeto, como veremos, las formas mismas del sujeto derivan del acontecimiento como componente de la realidad. Lo real está hecho de acontecimientos. Ahora bien, el acontecimiento no es el atributo, es un predicado, de acuerdo, es decir que el acontecimiento es eso que se dice. Predicado significa únicamente: lo que se dice. Lo que se dice no es el atributo, es el acontecimiento. Todo es acontecimiento. Entonces, partamos de lo más simple, cualquier acontecimiento. Y es aquí que esperamos a Whitehead. Partamos de, una vez más, no de una atribución del tipo "el cielo es azul", sino de un acontecimiento del tipo "hay concierto esta tarde". Ahora bien, el acontecimiento es eso que Whitehead recuerda -vean hasta que punto la filosofía, verdaderamente, su sentido es elaborar conceptos extremadamente complejos para especies de datos extremadamente simples que son los datos de todo el mundo. Pero justamente ellos escaparían, no se manifestarían nunca como datos si no fuesen exhibidos por los conceptos. Si usted no construye conceptos relativamente complicados, cómo hacer comprender que el acontecimiento no es simplemente algo que pasa, sino es como la gota de realidad, que es el dato último de lo real. Sientan que es ya una manera de ver muy curiosa. Si usted dice eso, que el acontecimiento es el dato último de lo real, usted está forzado a ver las cosas de manera distinta. Usted dice: entonces en ese momento yo creía que era la mesa, el dato de lo real, la mesa que me resiste, sea. Pero la mesa misma es acontecimiento, la gran pirámide es acontecimiento, nos dice Whitehead, y ¿en qué sentido? No en el sentido en que ha sido fabricada en tal momento, no. Es acontecimiento en el sentido en que está aquí y ahora. El acontecimiento mesa es el paso de la Naturaleza en tal límite del espacio. La Naturaleza pasa en tales límites del espacio, es el acontecimiento mesa. Y la duración de la mesa durante un minuto, durante las dos horas de nuestra sesión, es un acontecimiento. La naturaleza pasa por la mesa. La naturaleza pasa por la mesa, no es una cosa, es un acontecimiento. Me dirán: ¿por qué decir eso? Poco importa porque decirlo, que importa porque decirlo, se trata de saber si lo que se dice está bien, si lo que se dice es importante, y no lo sabemos antes, no podemos saberlo antes.

Entonces, a partir de aquí es la ocasión actual, todo es ocasión actual. El acontecimiento es ocasión actual, una vez más: "hay concierto esta tarde". El primer problema de Whitehead era: ¿cuáles tienen las condiciones para la emergencia del acontecimiento? Sienten que es un mundo muy particular, un mundo de lo perpetuamente nuevo, de acontecimientos que surgen permanentemente y acontecimiento siempre nuevos. El problema de la filosofía devendrá el de la formación de la novedad. Es muy importante, tanta filosofía que se presenta como filosofía de la determinación de la eternidad, cuando se termine con todo eso, quisiera hacer una recapitulación de lo que se puede sacar con la pregunta "¿qué es la filosofía?". En ese momento ya no hablaremos de Whitehead ni de Leibniz, sino al contrario se pensará con fuerza en ellos, en función de tales preguntas.

Pero por el momento no estamos allá. Ven el problema: ¿cuáles son las condiciones para el surgimiento de un acontecimiento? Es una especie de génesis de la ocasión actual, y ese ha sido nuestro objeto la última vez; distinguíamos

cuatro etapas. Este es el primer problema: la génesis de la ocasión actual. El segundo problema es: de que está compuesta una ocasión actual o un acontecimiento. Entonces, ustedes no confundirán las condiciones de la ocasión actual con la composición de la ocasión actual. Una vez que yo sepa en que condiciones se produce un acontecimiento o una ocasión actual, yo tendría todavía que preguntarme de que se compone un acontecimiento u ocasión actual. Y les digo, entre los grandes libros de Whitehead, no es en su gran libro *Proceso y Realidad*, en el que habla de las condiciones de la ocasión actual, es en ese libro muy bello: *Concepto de Naturaleza*, vemos que él distingue, en esa génesis de la ocasión actual, cuatro momentos. Parte del caos, del caos-cosmos, un cosmos en estado de caos, que presenta como pura diversidad disyuntiva. No importa quien, son los *membrae disjunctae*. Segunda instancia, algo que funciona como criba y que él llama el Ether -si digo Ether, es una palabra vacía de sentido, si digo Ether como criba, eso la precisa singularmente. También dirá: un campo electro-magnético. Y también dirá: es eso de lo que Platón nos habla en el *Timeo*, y que es conocido bajo el nombre platónico de la Chora, y que es presentado por Platón como una criba. Es la segunda instancia. La tercera instancia es: de la acción de la criba sobre la diversidad disyuntiva saldrán las series infinitas. Organización del caos en series infinitas, esas series infinitas entran en relaciones de todo y de partes. Es la vibración. ¿En qué la vibración entra en las relaciones de todo y de partes? Contentémonos con cosas muy, muy simples. Whitehead va mucho más lejos como matemático y como físico, pero nosotros nos contentamos con algo más simple: en tanto que la vibración es inseparable de las armónicas, y que las armónicas son sub-múltiplos, la frecuencia de la vibración es inseparable de las armónicas, si bien se hablará también de armónicas del sonido, armónicas del color. Desde que hay vibraciones hay armónicas, en otros términos, la vibración entra fundamentalmente en relaciones de todo y de partes, es decir en series infinitas. Se diría, entonces, que la criba se ejerce sobre la diversidad disyuntiva, dos se ejerce sobre uno, para sacar tres, es decir series infinitas que no tienen último término, supongo que no hay última armónica ni de un color ni de un sonido. Entonces no hay último término y no hay límite. Cosa fundamental: esas series no tienen límite, no tienden hacia un límite. Cuarto término o cuarta instancia: eso no impide que esas vibraciones tengan características internas. Por ejemplo una vibración que de del sonido teniendo en cuenta nuestro organismo, no es del mismo tipo que una vibración que dará del color. Todo es vibración, las vibraciones tienen caracteres internos. Hemos visto, por ejemplo, que las vibraciones destinadas a ser sonoras, digo destinadas a ser sonoras puesto que no dispongo de los medios para engendrar las cualidades sensibles, las vibraciones destinadas a ser sonoras tienen caracteres internos que serán -no importan cuales- duración, altura, intensidad, timbre. Ven ustedes que es muy diferente de las armónicas, es otro estadio. Son los caracteres internos de las vibraciones, las características de la vibración. Otra vibración, por ejemplo la destinada a dar color tendrá caracteres internos que serán la saturación, el matiz, el valor, lo extenso, lo extenso del color. Digo: las vibraciones mismas están en relación con las armónicas, es decir entran en relaciones de todo y de partes, pero sus caracteres internos, ellos, forman series, o mejor aún la medida -ustedes me dirán que eso va demasiado rápido, ¿por qué necesita introducir una justificación de la medida? ¿Por qué las características internas de la vibración están esencialmente, en su esencia, sometidas a una medida? Es necesaria una génesis de la medida. De acuerdo, es necesaria una génesis de la medida. Yo paso, uno no puede hacer todo. Por otro lado Whitehead no la hace,

pero podríamos hacerla. Me siento casi capaz de hacer la génesis de la medida en esta perspectiva. Ninguna importancia, ustedes me dan confianza. Yo digo que la medida de los caracteres internos forman series que no son del mismo tipo que las precedentes. Son series convergentes que tienden hacia un límite. No me encuentro frente a series infinitas de las que los términos entran en relaciones de todo y de partes al infinito, sin último término y sin límite, me encuentro frente a un nuevo tipo de series, a saber la medida de los caracteres internos de vibración, formada de series convergentes que tienden hacia límites. A partir de ahí todo va bien para Whitehead: basta que ustedes supongan una conjunción de muchas series convergentes, que tienden cada una hacia un límite. Por ejemplo, yo diría la altura y la intensidad. Dos series convergentes que tienden hacia los límites. Si ustedes tienen una conjunción, la conjunción de dos series, al menos, de dos series convergentes tendiendo hacia los límites, esto define la ocasión actual. Ustedes han simplemente añadido la idea de conjunción de las series convergentes a la de convergencia para obtener, y así tienen, al menos una definición del acontecimiento.

¿Qué es un acontecimiento? Intentemos remontar nuestra cadena, ¿qué es un acontecimiento?, es una bella definición científico-filosófica, allí, a ese nivel, no hay diferencia entre ciencia y filosofía. Yo diría que un acontecimiento es una conjunción de series convergentes que tienden cada una hacia un límite, y entonces cada una caracteriza una vibración, es decir una serie infinita que entra en relaciones de todo y de partes; y si voy más lejos añado: bajo la influencia de algo que actúa como una criba, respecto de una diversidad disyuntiva inicial. Tengo, pues, una excelente definición de acontecimiento, no pregunto más. Si se me dice: ¿qué es un acontecimiento? Esto es lo que respondo. Y si se me dice: eso no quiere decir nada, respondo: de acuerdo, salud, au revoir. No hay que intentar justificarse. Voilà.

Voy rápido para que ustedes me sigan porque voy a saltar de una cosa a otra. Primer punto -ustedes verán enseguida lo que quiero, no es como si escolarmente buscáramos si en Leibniz se tiene el equivalente, quiero partir de una pregunta más brutal. Es que ese esquema es como un faro que hace surgir a la luz algo que es esencial en Leibniz, pero que el espesor de la tradición nos había escondido. Como si Whitehead, por su propia concepción del acontecimiento fuera a levantar todo tipo de capas inútiles que recubrían a Leibniz. Y mi respuesta, la última vez, era ya que sí. Releamos a Leibniz, releamos a Leibniz y seamos sensibles a esto: en que punto es que, no digo por todas partes y siempre, en que punto, en cierto número de textos, él regresa perpetuamente a un tema, el tema del desorden inicial. Y es bueno para nosotros, porque, generalmente, decimos inmediatamente que hay un orden en Leibniz y tomamos en cuenta estos textos sobre el desorden inicial demasiado tarde. Whitehead nos provoca para que partamos de allí. En todos esos textos de Leibniz, sobre todo él muestra los caracteres muy concretos de esos estados de desorden inicial. Yo les decía que el da dos tipos de caracteres. Los caracteres objetivos y los caracteres subjetivos. El desorden inicial puede usted captarlo objetivamente y subjetivamente. Usted mismo puede hacerlo. Una vez más, usted lanza un puñado de letras de imprenta al aire, he aquí un texto de Leibniz que hace alusión a eso. O bien usted tiene las balas de cañón en un campo de batalla. Mil, diez mil balas esparcidas sobre el campo de batalla. Puede que algunos de ustedes recuerden uno de los más bellos textos de Lawrence de Arabia, es la tarde de una batalla contra los turcos, el está en el desierto vestido

de árabe, y hay cadáveres sobre el campo de batalla, y cae la noche, y esos cadáveres, él los encuentra desordenadamente. Hay un sitio donde hay cuatro cadáveres, un sitio donde hay dos, después nada, después un sitio donde hay uno sólo. Y he aquí que este hombre extraño se pone a apilar los cadáveres, hace pilas regulares; es un texto tan oscuro, uno siente un alma sombría en Lawrence de Arabia. Igualmente siente los inconfesables objetivos, pero el hecho es que el se pone a ordenar los cadáveres sobre el campo de batalla, como el otro nos lleva a ordenar las balas de cañón. Es verdaderamente el paso de un estadio a otro, del desorden inicial a otra cosa. ¿Qué quiere decir "ordenar las balas de cañón"? eso quiere decir que ya no se cuentan una por una, nos dice Leibniz, es decir se hace una serie. Sólo hay una manera de salir del caos, haciendo series. La serie es la primera palabra después del caos, es el primer balbuceo. Gombrowicz hizo una novela muy interesante que se llama Cosmos, donde el se lanza, como novelista, en la misma tentativa. Cosmos es el desorden puro, es el caos, ¿cómo salir del caos?

Pregunta: inaudible.

Gilles Deleuze: Entonces vean la novela de Gombrowicz, es muy bella. Como se organizan las series a partir del caos, sobre todo que hay dos series insólitas que se organizan. Una serie de animales ahorcados, el gorrión ahorcado, el pollo ahorcado. Es la serie de los ahorcamientos, y después una serie de bocas, una serie de bocas, una serie de pollos, como interfieren la una con la otra, y como poco a poco trazan un orden en el caos. Es una novela muy curiosa, pero en fin uno no habría terminado si no se lanza dentro. Pero en Leibniz tienen todos esos temas: introducir el ordenamiento en un desorden inicial. Y ustedes comprenden que si el se interesa en el cálculo de las oportunidades, en el cálculo de las probabilidades, solo puede ser en la perspectiva de ese problema. Pero los estados subjetivos, es decir el equivalente subjetivo del problema no es menos interesante. Yo les decía, Leibniz es el autor que, en filosofía, introduce, si ustedes quieren, algo así como una tonalidad afectiva fundamental; toda filosofía tiene sus tonalidades afectivas fundamentales. Les decía que Descartes, es el hombre de la sospecha, es por entero un hombre de la sospecha. Esa es su tonalidad afectiva, la sospecha. Entonces eso permite todo, permite las interpretaciones más estúpidas, pero creo que es necesario mucho más extraer la tonalidad afectiva, y después que haga el psicoanálisis con una tonalidad afectiva, eso está, estrictamente, desprovisto de cualquier interés. Es necesario más bien ver lo que deviene cuando es retomada en el conjunto de los conceptos filosóficos. Ahora bien, en Descartes eso deviene la duda, deviene la duda, eso deviene todo un método de certidumbre. ¿Cómo llegar a las condiciones bajo las cuales yo estoy seguro de que no me equivoco? Ese es el problema de Descartes: me equivoco. Son los gritos, cuando digo que la filosofía ... ustedes no pueden comprenderla si no ponen los gritos que le hacen falta. Los filósofos son gente que grita, simplemente gritan con conceptos. Me equivoco, me equivoco. Es el asunto en Descartes. No voy a decir que no tenga razón: ino uno no se equivoca! De entrada no habría nada que decir, ustedes comprenden, es por eso que, una vez más, les digo permanentemente que la filosofía nada tiene que ver con la discusión. Ustedes se imaginan si empezamos a decir a Descartes...

(fin de la cinta)

... y que concierne a las características de las vibraciones, o más bien que concierne a la medida de las características de las vibraciones. Está bien, quisiera comentarlo más ampliamente, pero me digo que se pierde, entonces no vale la pena. En todo caso, digo, conciban la criba como una verdadera máquina, en el sentido en que Leibniz nos decía: es la máquina de la Naturaleza. En el sentido en que Leibniz nos decía: la Naturaleza es por entero máquina, simplemente es un tipo de máquina del que no tenemos ninguna idea, nosotros, hombres, que sólo hacemos máquinas artificiales, pues la verdadera máquina es aquella de la naturaleza; la verdadera Naturaleza es la que es máquina, nosotros no sabemos hacer máquinas. La verdadera máquina es aquella en la que todas las partes son máquinas, es decir: es la máquina infinita. Mientras que nosotros, en nuestras máquinas, muy rápido, al final de un cierto número de operaciones, nosotros debemos apoyarnos sobre esto: es una punta de hierro. Nuestras máquinas tienen partes que no son máquinas al infinito. Las máquinas de la naturaleza son máquinas al infinito. La criba es al tipo de una máquina al infinito. Sobre ese asunto estoy bien, de cierta manera, para decir lo que pasa en Leibniz después del cribaje, pero es gracias a Whitehead, creo, pues encuentro en Leibniz dos niveles que corresponden a las dos series de Whitehead. ¿Es verdad o estoy forzando los textos? Podemos forzarlos un poco, no tenemos el derecho de forzarlos mucho. ¿Cómo decirlo? Es una cuestión de buen gusto en filosofía. La existencia del buen gusto en filosofía es muy simple: uno no puede hacer decir cualquier cosa a cualquiera. Y creo que es lo mismo que el buen gusto para cualquier interpretación. Cualquier interpretación es asunto de buen gusto. Si usted no ejerce el buen gusto caerá en vulgaridades abominables, y peor, serán vulgaridades del pensamiento. Entonces pueden decirme: no, excedes el buen gusto, pero también pueden decirme: permaneces en los límites del buen gusto. Estoy persuadido de permanecer en los límites del buen gusto, es decir de la verdad más estricta, cuando digo: vean los textos de Leibniz. Evidentemente están dispersos. Reseño una primera serie de textos, textos donde Leibniz nos habla explícitamente de series infinitas que se caracterizan porque entran, o sus términos entran en relaciones de todo y de partes. Hay muchos textos de Leibniz sobre esta relación Todo-partes, y sobre las variaciones de esta relación. Esas series que entran en las relaciones de Todo-partes, llamémoslas extensiones, de conformidad con Leibniz. Serán las extensiones. ¿Quiere decir lo extenso? Si y no. La extensión con una e (étendue), es decir lo que Leibniz traduce por la extensio, pero extensio tiene como dos sentidos: la extensión es ahora lo extendido (étendue con una e), una extensión, y luego el género del que la extensión hace parte, a saber todo lo que entra en relaciones de todo y de partes. Pero me dirán pero ¿qué otra cosa que la extensión (étendue), es importante para lo que viene? Lo verán, ...¿es qué hay algo distinto a la extensión (étendue), para entrar en relaciones de todo y de partes? Todo lo que quieran: el número, el tiempo, muchas cosas. Encontraremos otras si buscamos. En todo caso, el número, el tiempo, son los mejores ejemplos que Leibniz da. Es la familia de lo extenso (étendu). Yo diría que son series infinitas, más bien, añadamos, la materia, ¿bajo qué forma? La materia, no bajo cualquier forma, la materia en tanto que divisible al infinito. No hay la más pequeña parte de la materia, no hay el gran Todo de la materia. Siempre habrá un Todo más grande, siempre habrá una parte más pequeña.

Todo lo que entra al infinito en las relaciones de todo y de partes, eso constituye una serie infinita que no tiene ni último término ni límite. Yo digo que cualquier número racional puede expresarse en una tal serie. Los extensos son todo eso de

lo que la regla es partes extra partes, es decir la exterioridad de las partes, las partes exteriores las unas respecto de las otras, al infinito. Si usted toma un pedazo de materia, por pequeño que sea, usted puede dividirlo, partes extra partes. Encontrarán mucho esto en Leibniz. Y los análisis de la relación todo-partes, más aún se le da una gran importancia al hecho de que considera que las proposiciones de base de la relación todo-partes son axiomas, pero que esos axiomas, más aún, son demostrables. Podríamos permanecer durante una sesión sobre este problema de las extensiones. Pasemos rápido, pero reparemos sobre este tipo de series que, a mi modo de ver, son una región absolutamente consistente y que tiene su unidad. Y después, en otros textos, o en los textos vecinos, vemos un tipo de series muy diferentes en Leibniz. Lo que me desconcierta es que, evidentemente, él no puede hacerlo todo, nadie puede hacer todo; entonces, él no ha hecho la teoría de la diferencia entre esos dos tipos de series, el tenía otras cosas por hacer. ¿Qué son el otro tipo de series?

Agrupo los textos. Primer tipo de textos: Leibniz nos dice que los números irracionales, son diferentes de los números racionales. Ustedes recuerdan, los números racionales son el conjunto de los enteros, negativos y fraccionarios; los números irracionales son los números que expresan una relación entre dos tamaños inconmensurables. Una fracción, el contrasentido que no es necesario que hagan, es creer que una fracción irreducible a un número entero sea lo mismo que un número irracional, ustedes lo recuerdan ¿no es así? Si usted dice: dos séptimos, dos sobre siete es una fracción irreducible en números enteros, entonces es una serie infinita, pero es una serie infinita extensiva, del tipo de la que acabamos de hablar. ¿Por qué? Porque dos séptimos, eso no impide que usted tenga en los dos lados, numerador y denominador, un tamaño común. Dos cantidades de este tamaño en el numerador, siete cantidades de este tamaño en el denominador. Una fracción, aún irreducible, pone en relación cantidades perfectamente conmensurables, puesto que usted tiene dos x de esta cantidad en el numerador, siete x de esta cantidad en el denominador. Un número irracional, al contrario, pone en relación cantidades que no tienen una medida común, es decir que no se pueden expresar bajo la forma fraccionaria, puesto que la forma fracción implica medida común. Entonces, supongo que esto queda bien entendido.

He aquí una primera serie de textos: los números irracionales implican otro tipo de series. ¿Cuáles? Ellas son, ellas mismas, límites de una serie convergente. Es necesario simplemente encontrarla. es un número irracional, el famoso número es un número irracional. Es un concurso, en la época de Leibniz, y Leibniz es el primero en encontrar en que serie puede entrar , de que serie es el límite. Leibniz la encuentra bajo la forma de sobre 4, que es el límite de una serie convergente infinita. Es necesario esperar mucho tiempo, es decir, creo que el pleno siglo xviii para que se lo demuestre. Leibniz da la fórmula sin la demostración, ¿Él la tenía? No lo se, los matemáticos van muy rápido, no podemos creer que ellos proceden como en un libro, en sus borradores ponen, muchas veces, estallidos de los que luego se tienen veinte años para preguntarse como llegaron a eso, como lo han encontrado. Será necesario esperar a un matemático llamado Lambert, en pleno siglo xviii para la demostración de que sobre 4 es el límite de una serie convergente infinita, y que es una serie convergente infinita.

Segundo caso: tenemos cosas que tienen características internas. Esas características internas son sus requisitos. Término leibniciano esencial: esos son sus requisitos. Esos requisitos entran en series convergentes que tienden hacia los límites. Esas series convergentes tienden hacia los límites -creo que es fundamental, está enteramente bien, es completamente satisfactorio.

Hagamos un ejercicio de terminología: cuando en filosofía llega la terminología... acabo de bautizar mi primera serie: series infinitas que no tienen un último término y que no tienen límite, entran en relaciones todo-partes, entonces está muy bien fundado el llamarlas extensiones, es un poco raro porque en ese momento yo estaría forzado a decir: atención, la extensión en el sentido ordinario de la palabra no es más que un caso particular de las extensiones, y después llego a un nuevo tipo de serie: series convergentes tendiendo a los límites. De golpe me digo: no tengo opción, me falta una palabra. Me falta una palabra por comodidad, no para pasar de astuto, sino por comodidad puesto que he bautizado mis primeras series, sino no se comprenderá nada. De ahí que el acto terminológico en filosofía es la verdadera poesía de la filosofía. Es absolutamente necesario. Entonces yo elijo: o bien una palabra que existe y de la que me voy a servir; en ese momento la arranco del lenguaje corriente y la uso en tal sentido, exactamente como un músico puede arrancar un ruido, o como un pintor puede arrancar un matiz o un color y, literalmente, llevarlo sobre su tela; aquí arrancaré una palabra al lenguaje corriente, y quiero arrancarla, y si se resiste, yo tiro. O bien, si no la ahí, sería necesario que yo cree la palabra. Y es totalmente tonto decir que los filósofos fabrican palabras complicadas por placer. Si los nulos lo hacen, pero nunca se juzga una disciplina por las nulidades. Los grandes nunca lo han hecho; los grandes cuando crean una palabra, de entrada es un esplendor poético. Imaginen. Desde que nos habituamos a una palabra filosófica, ya no se comprende a los filósofos, pero imaginen la fuerza de la palabra "monada" ito y yo, nosotros somos monadas!, eso es fantástico, basta con encontrar la frescura de la palabra para encontrar la poesía de Leibniz y su fuerza, es decir su verdad.

Ahora bien, necesito una palabra, es una vergüenza que ustedes no me la hayan encontrado, y ustedes perciben que era la que Leibniz ha encontrado; sólo hay una palabra, aquí no tengo elección, hay que llamar a esta segunda serie las intensio. En latín con una "s". al igual que las series infinitas que se organizan en todo-partes constituyendo las extensiones, las series convergentes infinitas que tienden hacia los límites constituyen las intensions. Es decir que sus términos serán los grados, y ya no las partes. Y a este nivel voy a esbozar la posibilidad de una teoría de las intensidades que tome el relevo de la teoría precedente de las extensidades. Y, en efecto, las características internas -no es en Whitehead sino en Leibniz- pero eso se completa totalmente. Las características internas que definen, y que constituyen o que entran en las series convergentes infinitas que tienden hacia los límites, son las intensidades. Yo diría que eso parece raro, pero no tengo más elección. Sería necesario que yo muestre que en cuanto al sonido, aún la duración es una intensidad, con mayor razón la intensidad del sonido propiamente hablando, aún la altura es una intensidad, aún el timbre. Y de hecho cada una de estas características intrínsecas entra en series convergentes. ¿Qué es lo que se quiere decir, en la música serial, cuando se rinde homenaje a Boulez por haber impuesto la serie comprendiendo en ella los timbres? En el serialismo en música, todo no ha sido serie de golpe. Boulez, se nos dice en todos los diccionarios de música, Boulez ha puesto el timbre mismo

en la serie. Bien, olvidemos esta referencia demasiado moderna que aquí no nos servirá de nada. Es cada una de esas características internas las que son, en potencia, una serie, una serie convergente que tiende hacia los límites. Es el estatuto de los requisitos. Yo diría que altura, duración, intensidad y timbre son los requisitos del sonido, y esto será muy leibniciano. Yo diría que tinte, saturación, valor y extensión son los requisitos del color. Diría, más generalmente, que lo extenso -ustedes me dirán que de lo extenso, no tienes derecho. Si tengo el derecho. Hace un momento hablaba de lo extenso "e", extensio. Ahora, afortunadamente el latín tiene más facilidades en este aspecto, ahora bien, Leibniz cuando nos dice: la materia tiene por característica lo extenso, no es más lo étendue (extenso) con "e" sino étendu (extenso). No es más la extensio, eso sería muy molesto para nosotros, alabado sea Dios, es lo extensum que él intenta muchas veces no confundir con la extensio. Y sin embargo en algunos textos los confunde. ¿Por qué puede hacerlo? Seguramente en muchos textos los confunde, cuando su problema no es distinguirlos. Cuando agrupa, por ejemplo, las dos especies de series, no tiene ninguna razón para hacer diferencias. Al contrario, cuando toma el segundo tipo de serie, en su especificidad, en ese caso tiene necesidad de hacer la diferencia y él señalará que lo extensum no debe confundirse con la extensio. Entonces yo diría que la materia tiene muchas características internas; comprendan que esto será muy importante para nosotros, para lo que viene: ¡muchas! Todo tiene muchas características internas, no hay una cosa que solo tenga un requisito. En Leibniz hay un profundo pluralismo. Y la materia tiene por requisito lo extensum, es decir lo étendu sin "e", pero también la resistencia, también la gravedad, y por qué no continuar: pero también la densidad. Todo eso son los límites. Son las características internas o los límites de series convergentes infinitas. Pero también la fuerza activa. Y de golpe ustedes quizá entiendan por qué le repugnaba tanto a Leibniz la idea cartesiana de que lo extenso, en general, pudiera ser una sustancia. Porque lo extenso, para Leibniz, tenía tantos sentidos, y ahora era la extensión, ahora el extensum, luego era una extensividad, luego era una intensidad, y en cada uno de los sentidos posibles de la palabra "extenso" no había como hacer una sustancia. Era, o bien una simple extensión, una serie infinita, o bien era un requisito de la materia. ¿Es de la materia? No, sería necesario decir que es el sujeto de todos esos requisitos, de todas esas series, es eso que hay de real en la materia. La intensidad, o eso que tiene un grado, es el carácter de lo que es real en la materia. Pues, sobre todo para Leibniz, todo no es real en la materia. Pero en el punto en el cual estamos, puedo decir: toda realidad en la materia es, o entra, en una serie convergente infinita que tiende hacia un límite, o más bien entra en muchas series convergentes infinitas que tienden hacia los límites, siendo esos límites los requisitos de la cosa.

Ustedes recuerdan, lo hicimos desde el primer trimestre, hemos visto y analizado muy rápidamente la noción de requisito. Bien.

Quisiera concluir este punto. Ustedes tienen ya la idea de una cierta conjunción. A nivel de lo real, en la materia, ustedes no solo tienen las series infinitas convergentes que tienden hacia los límites, sino que tienen una especie de conjunción de esas series a nivel de lo real, en la materia, puesto que lo real en la materia tiene muchas características internas. No hay realidad que tenga una sola característica. Eso será esencial para la teoría de la sustancia y para su oposición a Descartes. Pues en Descartes, la sustancia tiene un solo atributo y se

define por ese atributo. Ustedes se dan cuenta hasta que punto era suspicaz, dos atributos era demasiado, eso sería equivoco. A Leibniz, al contrario, le parece cómico el que una sustancia solo tuviese un atributo, para él era grotesco. En todo caso para él no hay nada en el mundo que no tenga una pluralidad de requisitos. Bien, ¿a qué responde eso? Ya hay conjunción. Añado que Leibniz, Leibniz va más allá de Whitehead, es curioso, es molesto, él añade un tercer tipo de series. Entre más haya mejor será. Ese tercer tipo de series, recuérdelo, es cuando se llega a las monadas, es decir a las existencias posibles. Cada monada se define por una serie convergente, es decir por una porción de mundo. Pero son las series convergentes las que se prolongan las una en las otras para formar un mundo componible. Esta vez aquí ya no es la conjunción de muchas series convergentes por las cuales pasa una realidad, sino el prolongamiento de series convergentes las unas en las otras, que corresponden muchas realidades. Entonces eso está muy bien. Yo digo que todo eso nos lleva al mismo resultado. ¿Qué son esos dos tipos de series en Leibniz? Dejo de lado la tercer pues como lo hemos visto, ya no vuelvo sobre eso, las extensivas y las intensivas. Creo que es necesario recordarles: cuando analizamos lo que pasa en el entendimiento de Dios, según Leibniz, hemos visto que el entendimiento de Dios pensaba las nociones simples. Y había tres tipos de nociones simples, esto es esencial para la lógica de Leibniz. El primer tipo de nociones simples eran las formas infinitas por sí, es decir las formas que yo puedo pensar como infinitas por si mismas. Eran las nociones absolutamente simples, o lo que Leibniz llamaba los idénticos. No que la una sea idéntica a la otra, sino que cada una de esas nociones simples era idéntica a sí misma. Ellas remitían a un primer tipo de infinito, el infinito por sí. El primer nivel del entendimiento de Dios era el infinito por sí, los idénticos, las formas simples.

El segundo nivel, lo hemos visto, eran los definibles, eran todavía simples, nociones relativamente simples. ¿Cómo salían de las precedentes? Tengo sólo una respuesta posible, es que no es el mismo infinito. Los absolutamente simples son los predicados de Dios, es decir de lo infinito por sí. Los definibles, los relativamente simples, son otra cosa, remiten a otro infinito. ¿Qué es ese segundo infinito? Les he dicho mil veces que ustedes no pueden comprender nada del pensamiento del siglo XVII, si ustedes no ven que es un pensamiento de los ordenes de infinitos. Sea Pascal, sea Spinoza, sea Leibniz; la distinción de los ordenes de infinito es el problema del siglo XVII, no digo que sea el único. Los definibles no son el mismo infinito, ¿a qué infinito remiten? al infinito de segundo orden, y ¿Qué es? Ya no lo que es infinito por sí, sino lo que es infinito por su causa, es decir lo que es infinito por la causa de la que depende. Creo, no quiero intentar una justificación, que a quienes les interesa ese aspecto del pensamiento de Leibniz, deben reflexionar; creo que corresponde exactamente a ¿qué es lo infinito por su causa? La serie es infinita en la medida en que todos sus términos entran al infinito en relaciones de todo y de partes. El infinito por su causa encuentra su estatuto en las series que entran al infinito en las relaciones todo-partes. Eso correspondería entonces a la primera serie, la serie de las extensidades. Y después se tienen nociones todavía más relativamente simples. Ya no son definibles, son los requisitos o límites, los requisitos o límites -he aquí las tres grandes regiones del entendimiento de Dios- ¿Qué son los límites? Eso responde a un tercer tipo de infinito. Lo infinito de las series convergentes que tienden hacia los límites.

Con esto se nos daría un punto de apoyo. La lista no se detiene aquí. Veremos, pero será de hecho al final de nuestro trabajo, veremos que hay muchos más infinitos. Estos son los tres primeros en Leibniz, los órdenes de infinitos, con Leibniz tenemos tres, los tres primeros órdenes de infinitos. Muy bien, todo va muy bien, pues yo los invito a ustedes a que comparen la famosa carta siete de Spinoza, carta a Louis Meyer sobre el infinito, donde Spinoza distingue tres infinitos, tres ordenes de infinitos. Así como pueden comprender que lo es en Pascal, del que yo supongo que es un autor que ustedes aman, y que es así en todos los desarrollos de Pascal sobre los infinitos, si ustedes vuelven un poco a esos textos tan bellos como comparables. Siento que voy a producir una crisis de aturdimiento. Vacilo entre una reacción cartesiana, una reacción paranoica, y una reacción esquizofrénica de huida. Si él no tenía barreras...

Estamos aquí a un cierto nivel, donde la idea misma de historia, objeto, sujeto, eso no tiene ningún sentido. Yo no puedo ubicarlos, es como si me dijeran: en tal capa de tierra, ¿puedes poner tales guijarros? Yo diría: eso depende, depende de la naturaleza de los guijarros. En el nivel en el que estamos, objeto, sujeto, historia y comprendida la pintura, y aún diría los sonidos y los colores, no tienen absolutamente ningún sentido. Si yo invoco sonido y color es por analogía, para dar una ida de esta historia de caos. No es que usted comprenda mal, es que usted quiere poner todo al mismo nivel. Es fastidioso para cualquier filosofía, pero es particularmente fastidioso para la filosofía de Leibniz que opera por niveles muy bien determinados. Estamos en cómo salir del caos para alcanzar el acontecimiento. Lo hemos hecho con nada más que la idea de caos, las dos especies de series, la conjunción de esas series que constituyen el acontecimiento. Es todo. Es broza. Por broza entiendo algo muy preciso, como se dice de una pintura, de un dibujo, es broza. Si ustedes añaden algo, son tonterías. Ustedes tienen cuadros que implican espacios vacíos enormes, si ustedes llenan un pequeño extremo de este espacio vacío, el cuadro está arruinado. Yo diría que por grandes que sean los vacíos, eso era broza. Entonces, sobre este asunto hay que esperar, es una bella historia, en sentido general. Estamos en el acontecimiento, pero no vamos a detenernos en eso, ya he anunciado de que está compuesto el acontecimiento, y ese es todo un nuevo problema.

Pregunta:

Gilles Deleuze: ¿Cuáles son los elementos del acontecimiento? Vamos a ver surgir aquí nociones nuevas; ¿qué es una filosofía débil? Es una filosofía poco poseedora de conceptos. Tiene dos o tres conceptos, y todo lo tritura sobre el mismo nivel. Pero una filosofía rica como la de Leibniz, tiene todo un sistema de conceptos que surgen en su momento. Usted se apresura demasiado, no es que haga contra-sentidos sino que se apresura demasiado. Conténtese con nivel en el que estamos, si usted dice sujeto y objeto, eso no está allá. Son palabras que no pueden tener sentido a ese nivel, allá. Estamos engendrando el acontecimiento como gota de realidad. No hay lugar para lo demás. La historia, con mayor razón, no hay lugar para la historia. ¿Habría una? Seguramente. Hay todo lo que usted quiera. Lo veremos por todas partes. En otros términos, eso no se detiene con el acontecimiento. Todo lo que usted dice muestra que usted ha comprendido muy bien, pero ¿por qué, habiendo comprendido, está usted tan impaciente? Hay momentos en los que es necesario ir rápido, y hay momentos en los que es necesario ir muy lento en el pensamiento. Hay momentos en los

que se va a toda máquina, y después momentos en que eso va extraordinariamente a gatas. No puedo decir que los momentos en que gatea no sean los más ricos. En todo caso un pensamiento está ritmado de extrañas maneras, es como una música, tenemos tempos muy diferentes, muy variables. Entonces si usted reclama que las nociones del nivel cuatro estén en el nivel uno, va a confundirlo todo, tan fuerte como sea, tan maligno.

Pregunta: Inaudible.

Gilles Deleuze: Te diré, Comtesse, si tu hicieras un curso sobre el mismo asunto, lo harías de hecho muy diferente. Lo que yo discuto es la pequeña frase que has deslizado: "sería más profundo". Las diferencias entre tu y yo, es que tu insistes en las afinidades entre Leibniz y Descartes. No ignoro que sea posible y legítimo. Yo insisto sobre el que una oposición radical es igualmente posible e igualmente legítima. Me parece que tuvimos el mismo problema en el pasado con Spinoza. Cuando tú dices: yo soy un poco más profundo, yo puedo molestarme, pues no veo porque sería más profundo el uno que el otro. Prefiero decir con mucha afección que es igualmente profundo, o igualmente superficial. Pero, he aquí: yo no digo que no tengas razón, se trata de que yo, de como capto las cosas y las privilegio -yo no ignoro que privilegio tal o cual problema en Leibniz, y que tú privilegias otros para sostener tu punto de vista, y otros textos que tendrías, y eso no lo pongo en cuestión. Yo digo que en mi esquema, que por todas partes la mayoría de ustedes ya lo han comprendido, niego que Leibniz e igualmente Spinoza, hagan parte -como tu dices-, del mismo pliegue que Descartes. Mi única travesura es que Descartes, es que Descartes es un hombre del renacimiento y no un clásico, él forma parte del renacimiento. Lo que acabas de mostrar en tu breve intervención, es que hay un medio y la posibilidad de hacer de Descartes no solo un clásico sino el padre de Leibniz y de Spinoza. En un sentido eso sería muy interesante, pero eso no se hace en una discusión, sería necesario que tengas la ocasión para hacer un curso sobre esto, y yo también, y percibiríamos que, sin duda, ciertos auditores se inclinarían por ti, o por mí. Pero no hay duda que lo que acabas de decir y de esbozar es, evidentemente, un esquema absolutamente diferente del mío. Para mí Descartes no hace parte de ese mundo clásico que yo intentaba definir, una vez dicho que ese mundo clásico que yo intentaba definir es el mundo barroco, para mí, mientras que para ti, lo que tu llamas un mundo clásico no sería el mundo barroco, sería un mundo capaz de englobar a Descartes, Spinoza y Leibniz. Pero no es con los mismos textos que obtendrías tu interpretación. No es con los mismos textos. Ahora bien yo siempre he dicho y se los digo de nuevo, yo no pretendo que mi interpretación sea la única interpretación posible, ¿pretendo que sea la mejor? Evidentemente, sino yo no la propondría, pero eso me lo digo en voz baja, y todavía con el rubor que me sube, entonces yo no lo diría públicamente. Digo: todo es bueno, todo es bueno desde el momento en que usted juzga usted mismo, es decir usted llega a ver usted mismo en los textos.

Entonces tenemos un tercer infinito. Teníamos el infinito por sí, el infinito por una causa que remite, me parece, a las extensiones en tanto que ellas constituyen al infinito relaciones de todo y de partes, y pues he aquí que tenemos las series infinitas que tienden hacia un límite, y ese es un tercer infinito. Si tomo la famosa carta de Spinoza sobre los tres infinitos, los dos primeros coinciden. Son el infinito por sí, a saber Dios y lo que Spinoza llama sus atributos. Dios y sus atributos. Segundo infinito, Spinoza lo llama el infinito por

su causa. Más un tercer infinito que distingue Spinoza. Lean esa carta que es muy bella. Nota: tenemos las anotaciones de Leibniz sobre esta carta de Spinoza donde, Leibniz que es muy avaro en cumplidos, que teme a Spinoza como a la peste, puesto que el problema de Leibniz es sobre todo que no se lo tome por un filósofo de la inmanencia -yo soy un buen cristiano, soy ortodoxo-; Spinoza es a tal punto el enemigo para Leibniz que le hace cosas verdaderamente condenables. Afortunadamente Spinoza permanece indiferente. Leibniz nunca ha sido muy claro. Y he aquí que Leibniz estalla en cumplidos manuscritos. Dice, a propósito del tercer infinito de Spinoza, que ha visto allí algo muy profundo. Ahora bien como es un infinito matemático, Spinoza no es notoriamente un matemático, aunque sea un excelente físico y un óptico de gran talento, que tales cumplidos matemáticos vengan de Leibniz es muy interesante. ¿Cómo define Spinoza el tercer infinito? Nos dice que hay cantidades que, si bien están comprendidas en límites finitos, exceden cualquier número. Da un ejemplo geométrico que no parece ir en el sentido de las series convergentes infinitas. Entonces yo planteo únicamente la cuestión con una interrogación: el tercer infinito de Spinoza no sería lo mismo que el tercer infinito de Leibniz. Pero concluyo: lo que no impide que bruscamente se parezcan, pues en un caso es un infinito de series convergentes que tienden hacia un límite, en el otro caso es un infinito comprendido en los límites de un espacio. Pienso que es posible la conversión del uno al otro, aún matemáticamente. Entonces habría un gran interés en confrontar esos tres infinitos de Leibniz y esos tres infinitos de Spinoza.

Hay tres tipos de nociones simples, en Leibniz, y aquí encontramos algo que habíamos encontrado el trimestre precedente, las nociones absolutamente simples las dejamos de lado pues conciernen solamente a Dios, a Dios en sí mismo, las nociones relativamente simples conciernen a las relaciones partes-todo, las extensiones; y a los límites... y las intensidades conciernen a las que convergen hacia un límite, son las de las intensidades. Digo que las dos últimas, los dos últimos tipos de nociones simples remiten exactamente a los dos tipos de series de Whitehead. Las series divisibles al infinito, sin límites, y las series convergentes sobre unos límites. Entonces la conjunción de esas últimas series nos dan el acontecimiento o la ocasión actual. ¿Qué es un acontecimiento? ¿Qué es lo que tiene de sorprendente? Nada. Ustedes recuerdan el primer trimestre: era adquirido. Lo que Whitehead, como físico del siglo XX que es, llama vibración, es también exactamente, y desde el punto de vista del concepto no veo ninguna diferencia, desde el punto de vista de la profundidad científica de la noción hay grandes diferencias; es exactamente lo que Leibniz, gran matemático del siglo XVII, llama una inflexión. Entonces, si lo recuerdan, todo nuestro primer trimestre consistió en comentar lo que era una inflexión, y nosotros sabemos de entrada que un acontecimiento era una conjunción de inflexiones. Entonces operamos la más firme soldadura con nuestro trabajo del primer trimestre.

Sobre este asunto, cambiando de escena, pues hemos llegado al acontecimiento. El acontecimiento, ustedes recuerdan es: soy arrollado por un autobús, pero también es la vida de la gran pirámide durante diez minutos. Todo paso de la Naturaleza es acontecimiento, es decir cualquier desarrollo de las series. Lo llamaremos paso de la Naturaleza, o si se prefiere paso de Dios, es igual. Soy arrollado por un autobús, es Dios que pasa. Miro la gran pirámide durante diez minutos, también hay es un pasar de Dios, o un pasar de la Naturaleza, es un acontecimiento. Una vez más, lo que es un acontecimiento, ustedes no

comprenderían nada si traducen: lo que es un acontecimiento es que la gran pirámide ha sido construida, no se trata de eso. La construcción de la gran pirámide es otro acontecimiento, pero la vida de la pirámide durante diez minutos, en los cuales yo la miro, es un acontecimiento, y la vida de la pirámide durante los diez minutos siguientes es otro acontecimiento. Ustedes me dirán: pero durante los cinco minutos comprendidos en los diez minutos, es igualmente esa la divisibilidad al infinito. Esa es la primera serie, la serie infinita que entra en relaciones de partes y de todo. Yo diría: la vida de la pirámide durante los cinco minutos es una parte de la vida de la pirámide durante los diez minutos. Entonces vamos bien.

¿De qué se compone un acontecimiento? Por el momento no tengo nada que componga un acontecimiento. Tengo las condiciones de un acontecimiento, pero ¿qué es lo que compone un acontecimiento, de qué está hecho un acontecimiento? Y yo les propongo, aún si es muy fácil, el mismo método: la respuesta de Whitehead y la respuesta de Leibniz. El análisis de Whitehead lo encuentran el Proceso y realidad. Primera respuesta general: el acontecimiento componente del acontecimiento, es decir de la ocasión actual es la prensión. El concepto fundamental de Whitehead es la prensión. Simplemente es necesario corregir inmediatamente: la prensión no deja de prender otras prensiones. En otros términos, el acontecimiento no es una prensión, porque en ese momento sería simplemente un sinónimo de acontecimiento, no sería un componente. Hay que decir, en el lenguaje de Whitehead, que el acontecimiento es un nexo de prensiones, en plural. Veán ustedes que hay dos definiciones del acontecimiento o de la ocasión actual. Puedo decir que es una concrescencia de series o puedo decir que es un nexos de prensiones. Una concrescencia de series quiere decir: poner en convergencia y en conjunción, esa es la concrescencia, o bien puedo decir: es un nexos de prensiones, es decir que es de las prensiones que remiten las unas a las otras. ¿Qué dice Leibniz? ¿Cuál es el elemento del acontecimiento? El elemento del acontecimiento es la monada, y ¿qué es la monada? Ustedes lo saben, es la prensión del mundo. Lo que Leibniz traduce por: toda monada expresa el mundo, prendé el mundo.

Nexos de prensiones, ¿qué quiere decir? ¿Cuáles serán sus elementos? Él distingue cinco. Toda prensión tiene cinco aspectos. Y como toda prensión es prensión de prensiones, sienten ustedes como cada aspecto de una prensión aprehende otros aspectos de otra prensión. Cada prensión presente un sujeto pendiente. Es aquí que interviene la noción: la primera aparición del sujeto. Un datum, palabra latina de uso corriente en filosofía, es decir un dato, un datum o un dato aprehende. ¿Qué es eso de que un datum o dato aprehende? Es otra prensión pre-existente a la prensión que yo considero. Toda prensión presupone prensiones previas. Una prensión, una o varias prensiones previas serán los data de la prensión actual, es decir los data del sujeto pendiente. En otros términos todo acontecimiento es prensión de acontecimientos precedentes. Ven los que es el datum, el datum aprehende. Yo diría: mi concierto esta tarde interpretara a Stravinsky de una o de otra manera, esta prensión del pedazo ejecutado de Stravinsky prenderá los data, los datos previos, a saber un cierto número de ejecuciones del mismo pedazo.

Señalemos que ya, a este nivel, tengo operaciones de repulsiones. Hay prensiones negativas. Llamaremos prensiones negativas a las prensiones que, en un acontecimiento actual, rechazan ciertos acontecimientos precedentes. Por

ejemplo, si yo soy director de orquesta, tal ejecución de Stravinsky que se interpreta esta tarde que tiene tal tipo de ejecución que conozco bien y que no soporto, sobre todo no eso, tendría una presión negativa. Mi presión, esta tarde, implicaría la presión negativa de un datum, es decir de una presión pre-existente sobre el modo de la repulsión, de la exclusión. No la tomo en mi presión. Estamos ahí, son las elecciones fundamentales que hacemos. Hay filósofos que no podemos tomar en nuestra presión porque los vomitaríamos. No en el caso de los filósofo porque la filosofía es todo armonía! Pero en el dominio de las pasiones humanas, hay fenómenos de presiones por vómito o de presión vomitiva. Quisiera ir muy rápido.

Esos datum aprehendidos, esos data aprehendidos que son las presiones previas, forman los materiales públicos de mi actual presión. Públicos. Whitehead ama mucho la palabra "público". Él habla de la dimensión pública de una presión, diferenciándola de su dimensión privada. Es insólito, en filosofía, este empleo de público y privado, a este nivel. Los acontecimientos previos que son ellos mismos presiones, pero que yo aprehendo en mi presión actual, son la dimensión pública de la presión. Muy curioso, sobre todo que, una vez más, habría una dimensión privada de la presión. Ven ustedes que toda presión actual tiene los data, entonces hay un sujeto aprehendiente, hay data aprehendida que son las antiguas presiones y que forman lo público de la presión. Es genial. Tercer componente: lo que él llama la forma subjetiva. La forma subjetiva es el "cómo". ¿Cómo mi presión actual aprehende los datos? Eso que él llama cómo mi presión actual aprehende el dato, son las antiguas presiones, es decir, ustedes lo ven todo enseguida, sobre el modo de la exclusión, el vómito, o sobre el modo de la integración, pero ¿qué tipo de integración? Ese puede ser el proyecto, esa puede ser la evaluación, esa puede ser la angustia, ese puede ser el deseo, eso puede ser cualquier cosa. Llamaré a eso la forma subjetiva o el cómo de la presión, la manera en que la presión aprehende lo aprehendido, es decir el datum, que él llamará el feeling. La forma subjetiva es el feeling. Eso que Isabelle Stenger proponía la última vez traducir por "el afecto".

Cuarta dimensión tan insólita porque es muy poco francesa, en la que encontramos siempre nuestro problema y que siempre llevamos con nosotros: ¿pero mi Dios, mi Dios, por qué no retomar la tentativa que sólo Nietzsche ha sabido hacer? Evidentemente, ¿por qué no? Porque habría que tener el mismo talento de Nietzsche, de lo contrario sería lamentable. ¿Por qué no hacer un estudio nacional de la filosofía, por qué no decir: he aquí lo que es inglés en filosofía, lo que es alemán, lo que es francés, lo que es griego, en lugar de darle todo a los griegos? Nietzsche, en "Más allá del bien y del mal" ha sabido hacerlo por una vez, y eso que ha sabido hacer por una vez, ha sabido hacerlo principalmente para los alemanes a la vez de la manera más extraña y más filosófica del mundo. Y justamente ese ha sido un buen caso de ayuda, que me ha sido aportado y que me ha hecho releer un texto de "Más allá del bien y del mal" sobre el alma alemana, resumo rápidamente: los alemanes se dicen profundos y los otros pueblos los han seguido, y hablan generalmente de la profundidad del alma alemana. Y sabe usted, dice Nietzsche, el alma alemana no es profunda, es mejor o menos buena, es mucho más o mucho menos, no es que sea profunda, ella es por entero múltiple, está llena de pliegues y de repliegues. Entonces ese texto me cuadra, evidentemente, me cuadra. En la medida en que nosotros hemos definido la entrada de Alemania en la escena filosófica por

Leibniz, bajo la forma de una filosofía barroca que operaría por pliegues y repliegues, es bueno es agradable encontrar esta confirmación: el alma alemana está llena de pliegues y de repliegues. Habría que esperar a Hegel para negarlo. Hegel ha dicho: no, no, nosotros somos profundos. En ese momento todo está perdido.

Del lado de lo que es inglés en filosofía, creo que Nietzsche ha fallado en lo que es inglés en filosofía porque él detesta demasiado a los utilitaristas. Ha visto que los utilitaristas eran dementes, no ha leído a los utilitaristas. Hace reproches que son finalmente muy débiles. Las páginas sobre los ingleses no son buenas páginas. No lo ha visto. Para él la locura de un pueblo y su filosofía son la misma cosa. ¿Qué es propiamente inglés? Se los diré, es la noción que surge como cuarta en Whitehead, es la noción de self-enjoyment. ¿cómo traducir eso? No es posible. Enjoy, el enjoiment de sí. ¿por qué lo traduzco de esta manera tan grotesca? Ustedes comprenden que si lo traduzco por "le contentement de soi", en francés, eso es cero, es un contra-sentido. ¿Por qué? Siempre les he dicho que un concepto filosófico está en el encuentro violento de lo más llano, lo más banal, y de la paradoja en persona. Tome lo más llano, y usted dice, miremos que paradoja hay más allá. Digo lo más llano, pero creo, yo le he preguntado a personas competentes, que es una formula extremadamente corriente en los ingleses. Enjoy-yourself. En el límite se dice eso a un niño para decirle: diviértete. Es el equivalente de nuestro "amuse-toi, Va t'amuser". Pero, el mendigo en la residencia del hombre rico, cuando ha recibido su limosna, o el filósofo cuando golpea a la puerta del hombre rico para asegurarle una muerte feliz, se va de la casa diciendo: enjoy yourself. Y ¿por qué? Ustedes sienten que la formula es extremadamente bíblica y que, ustedes no ignoran que en los ingleses la Biblia no es un libro santo, o no es simplemente un libro santo, es un libro de todo y de nada, es el libro de toda la sabiduría y de toda la sabiduría corriente.

Enjoy yourself, "rejoiuissez vous". He ahí que es un elemento del acontecimiento, el self-enjoyment, es decir lo aprehendiente. Traduzco, en este punto en el que estamos -no tenemos elección- lo aprehendiente sólo puede aprehender los datos regocijándose a si mismo. Por eso mi pregunta: ¿qué es ese self-enjoyment? Es un concepto típicamente inglés. Reflexionemos un poco, las páginas de Whitehead son sublimes, son sublimes sobre el self-enjoyment que es una categoría filosófica. A mi modo de ver, si los franceses ignoran una tal categoría filosófica es porque los franceses están, por entero, trabajados por lo contrario, por la melancolía de sí. Los franceses están tan deprimidos que el self-enjoyment no es para ellos. Ellos conocen la falta de ser que es morir...

(fin de la cinta)

La filosofía inglesa, no digo que se reduzca a eso, ¿de qué se ha hecho? Para quienes la conocen un poco, ella ha sido hecha de un encuentro sublime: el encuentro entre el empirismo más exigente y el neo-platonismo más sutil. El representante más típico de esto es uno de los más grandes poetas del mundo, Coleridge, quien es no sólo un inmenso poeta, sino un gran filósofo, él realiza esta junción entre la exigencia empírica y una tradición neo-platónica, una tradición de los misterios neo-platónicos que es de hecho muy curiosa. ¿Por qué

invoco a los neo-platónicos? Porque los neo-platónicos eran casi, como yo diría, casi los ingleses de esta bella época. Bizancio era una especie de Inglaterra, ¿por qué? Tenían una gran idea, en Plotino, tercera Eneada, tenemos una idea, lo que hace parte... siempre podemos jugar a este concurso: ¿cuáles son las doce páginas que le parecen las más bellas del mundo -como se hace con las películas-? Yo, yo pondría inmediatamente esta página de Plotino entre las más bellas del mundo, es una página de la tercera Eneada. Los libros de Plotino están agrupados en Eneadas, una página de la tercera Eneada sobre la contemplación.

He aquí exactamente lo que nos dice Plotino: toda cosa se regocija, todo se regocija de si mismo, y ella se regocija de si misma porque contempla lo otro. Ven ustedes, no porque ella se regocije ella misma. Toda cosa se regocija porque contempla lo otro. Cualquier cosa es una contemplación, y es lo que hace su gozo, es decir que el gozo es la contemplación plena. Se regocija de sí misma a medida que su contemplación se llena. Y, entiéndase bien, no es a ella a quien ella contempla. Contemplando otra cosa ella se llena de si misma. La cosa se llena de si misma contemplando la otra cosa. Y él dice: y no sólo los animales, no sólo las almas, usted y yo, nosotros somos contemplaciones llenas de sí mismas. Somos los pequeños gozos, pero no lo sabemos. Sientan que esas son las palabras de la salud de la filosofía. Es la profesión de fe de la filosofía, y eso no quiere decir: estoy contento. Sean las que sean las tonterías que se han podido decir sobre el optimismo de Leibniz, eso no quiere decir que todo vaya muy bien. Cuando alguien les dice, como Plotino: sea sus gozos, eso no quiere decir ir donde los muchachos, todo está bien, sea sus gozos, contemple y llénese usted de eso que contempla. En eso momento usted será sus gozos. Y dice: no sólo usted y yo, vuestras almas son contemplaciones, sino los animales son contemplaciones, y las plantas son contemplaciones, y las rocas mismas son contemplaciones. Hay un self-enjoyment de la roca. Por el hecho mismo de que contempla y se llena de eso que contempla. Se llena de eso que contempla y por eso mismo es self-enjoyment. Y termina espléndidamente, es un texto de tal belleza, termina espléndido: y se me dirá que disfruto diciendo todo esto, pero tal vez los disfrutes mismos son contemplaciones. Es un texto espléndido, mírenlo. ¿Qué quiere decir? Lo vemos muy bien en el sistema neo-platónico: cada ser, a su nivel, se vuelve hacia eso de lo que procede, esa es la contemplación. La contemplación es la conversión. Es la conversión de un alma o de una cosa hacia eso de lo que procede. Y volviéndose hacia eso de lo que procede, el alma contempla. Contemplando se llena, pero no se llena del otro, eso de lo que ella procede, o de la imagen del otro del que procede, sin llenarse de sí. Deviene gozosa de si misma volviéndose hacia eso de lo que procede. El self-enjoyment, el gozo de sí, es el correlato de la contemplación de los principios. Esta es una gran idea neo-platónica. Imaginen un empirista, y un empirista que ha leído la Biblia, es decir un inglés, y que lee ese texto de Plotino, y que ve que Plotino dice: aún los animales, aún las plantas, aún las rocas son contemplaciones. Él dirá: yo lo sabía, lo sabía, acaso no es eso lo que nos dice la Biblia cuando nos dice que la Lis y las flores cantan la gloria de Dios. La Lis y las flores cantan la gloria de Dios, ¿qué puede querer decir esto? ¿es una fórmula poética? No, cada cosa es una contemplación de eso de lo que ella procede; pero aquí estamos sobre el terreno empírico, eso no cambia nada. Pero podemos hacer un progreso, en todo caso cada vez estamos en mejor estado para comprender lo que quiere decir Plotino. ¿Qué quiere decir: "cada cosa contempla eso de lo que procede"? bien si, es necesario que ustedes imaginen que la roca contempla... me van a faltar ejemplos, eso no va a ser una prueba. La roca

contempla el silicio, seguramente el carbono, el x, y, z, etc, de donde procede. El trigo canta la gloria de los cielos, eso quiere decir que el trigo es contemplación de los elementos de los que procede, y que toma de la tierra, y que toma de la tierra siguiendo su propia forma, y siguiendo las exigencias de su forma, es decir siguiendo su feeling. Las exigencias de su forma son el feeling. Y un cuerpo viviente, un cuerpo viviente completo, yo, mi cuerpo viviente, mi organismo... por eso ellos caen en un vitalismo, los empiristas caen en un vitalismo que es una de las maravillas del mundo. Un cuerpo orgánico, pero que contempla el carbono, el nitrógeno, el agua, las sales de los que procede. Traducimos en términos que a ustedes les son conocidos: cada cosa es contemplación de sus propios requisitos. En lugar de invocar los grandes principios neo-platónicos, invocamos las condiciones de existencia: cada cosa es contemplación inconsciente de sus propias condiciones de existencia, es decir de sus requisitos. Bueno, poco a poco, avanzamos. ¿Sienten lo que quiere decir contemplar? Evidentemente no es una actividad teórica, una vez más, es la flor, mucho más que la filosofía, quien contempla. La vaca, las contemplaciones, la vaca, he aquí, ¿qué hay más contemplativo que una vaca? Ella tiene ese aire de mirar al vacío, pero no del todo. Es verdad, hay bestias que no son en absoluto contemplativas, pero es el más bajo nivel de las bestias, por ejemplo los gatos y los perros, contemplan muy, muy poco. También conocen muy poco el gozo, son bestias amargas, no contemplan nada. Responde exactamente a los condenados, veremos que los condenados no contemplan nada, el estatuto de los condenados es que son puros vomitivos, solo tienen aprehensiones negativas, no tienen más que aprehensiones negativas y expulsivas, como tales no son más que vomitivos en estado puro, los gatos y los perros son vomitivos en estado puro. Así todos los condenados son escoltados por un gato y un perro. Concluyendo, es por eso que actualmente hay más gatos y perros que condenados. En los tiempos de Leibniz eso debería ser más razonable, había menos. Pero ¿las vacas? Las vacas son eminentemente contemplativas, y ¿qué es lo que contemplan? Nada de tonterías, ellas contemplan los elementos de los que han salido, contemplan su propio requisito, y el requisito de la vaca es la hierba. Pero ¿qué quiere decir contemplar? Con la hierba, con la hierba hacen la carne, la carne de la vaca. Me dirán que para el gato y el perro, habría que discutirlo. Es bien sabido que el gato no tiene una carne muy especial, como se dice es sosa, igual para los perros. Son alimentos que sirven para todo, los chinos los hacen pasar por cualquier cosa.

Pregunta: ¿Y Dios?

Gilles Deleuze: Es bien sabido, lo veremos, no hay dificultad. Dios siendo lo infinito por sí, se tiene que contemplar. La auto-contemplación y el self-enjoyment de Dios es propiamente infinito, por definición. Al menos comprendan lo que quiere decir contemplar, estamos en pleno concepto filosófico. Whitehead tiene razón cuando renuncia a contemplar, contemplar existe plenamente ya, en un gran autor inglés, predecesor de Whitehead, en Butler. Butler, en un libro muy, muy genial que se llama "La vida y el hábito", explica que todos los vivientes son de los hábitos, de los habitus, también está pleno de conceptos filosóficos, y que el habitus era contemplación. Y decía, en unas muy bellas páginas, que el trigo era contemplación de sus propios elementos, de los elementos de los que surgía, y por eso era habitus. El mismo pleno, dice Butler, pleno de una "gozosa y cándida confianza en sí". En Lawrence se siente hasta que punto todo esto es inglés, en Lawrence en las grandes páginas sobre la

naturaleza, ustedes encuentran cosas parecidas. Si ustedes creen que es amaneramiento, entonces dejan de lado todo. Es uno de los pensamientos, me parece, más potentes, de una especie de panteísmo. Es sorprendente esta concepción de la naturaleza. No se hacen los idiotas, viven la naturaleza así, como organismos que se llenan de sí-mismos, ¿en qué? ¿contemplando? No, una vez más, Isabel lo había dicho la última vez, ellos proponen, Whitehead no emplea la palabra "contemplar", utiliza la palabra "considerar", es un pequeño matiz, y lo hace para suprimir el aspecto pasivo, él quiere decir que hay aprehensión de los requisitos. El sujeto aprehende sus propios requisitos. Considera sus propios requisitos más que contemplarlos. Y, en efecto, eso no es una contemplación pura, no es una contemplación abstracta, entonces Whitehead tiene miedo de la palabra contemplar. Yo, yo prefiero, al contrario, la palabra contemplar, porque poco importa el riesgo de contra-sentido, porque está más cargada, y es más riesgosa. Pero ¿por qué, es que no es una contemplación pasiva? Porque, literalmente, podríamos encontrar un nombre, el nombre de una operación activa, de hecho es una contracción, una contracción, todo se vuelve muy claro. Si yo digo que un organismo contrae los elementos de los que tiene necesidad, si yo digo que vuestro organismo es una contracción de agua, oxígeno, carbono, sal, etc, me parece que eso se vuelve completamente claro. Si digo que la roca es una contracción del silicio y de no se que otra cosa, eso se vuelve muy claro. Si digo, generalizando, todo aprehende sus datos, aprehende su data, es decir sus prensiones pasadas. En efecto, el silicio mismo es prensión, el carbono mismo es prensión. Son las prensiones supuestas por lo viviente, la prensión nunca aprehende otra cosa que prensiones. Yo diría que el nitrógeno, el carbono, el oxígeno son materiales "públicos" de lo viviente. Entonces aprehender es siempre contraer las prensiones pasadas, es contraer los data. Y contrayendo los data me lleno del gozo de ser yo-mismo.

07/04/1987

Lógica del acontecimiento
Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

... y en un sentido todo acontecimiento es espiritual, más aún algo solo es un acontecimiento cuando lleva al estado de fenómeno del espíritu. La muerte solo es acontecimiento como fenómeno del espíritu, también el nacimiento es acontecimiento, etc... hemos visto como en Leibniz, el acontecimiento remitía a la inherencia en la mónada, es decir que el acontecimiento solo tiene existencia actual en la mónada que expresa el mundo, en cada mónada que expresa el mundo. El acontecimiento existe actualmente en la mónada, en cada mónada. Pero esa es solo una dimensión del acontecimiento, es la dimensión espiritual. Todavía es necesario que el acontecimiento se efectúe. Aquí distinguiré actualizar y efectuar. Diré que el acontecimiento se efectúa³ en el espíritu, y que esa es la pertenencia más profunda del espíritu al acontecimiento y del acontecimiento al espíritu.

El acontecimiento se actualiza en un espíritu, o si ustedes prefieren, en un alma. Por todas partes hay almas, eso, eso estaría muy conforme con Leibniz: el acontecimiento se actualiza en un alma y por todas partes hay almas, pero al mismo tiempo es necesario que se efectúe, que se efectúe en una materia, que se efectúe en un cuerpo. Tenemos, entonces, como un doble sistema de coordenadas: la actualización en un alma y la efectuación en un cuerpo.

Pero ¿que quiere decir: tener un cuerpo? Todo este trimestre lo hemos consagrado a las relaciones del acontecimiento con la mónada como puro espíritu, como alma. Pero sentimos, una vez más, que el acontecimiento así definido, como lo que existe actualmente en el alma, implica otra dimensión: efectuarse en una materia o en un cuerpo. De aquí nuestra pregunta, y la pregunta de partida de nuestra tercera parte que será: ¿qué significa tener un cuerpo? ¿qué es eso? Sabremos lo que significa tener un cuerpo, o al menos el cuerpo mismo, es eso en lo que el acontecimiento se efectúa: pasar el Rubicón, el eterno ejemplo al cual vuelve Leibniz, pasar el Rubicón es el acontecimiento que se actualiza en la mónada César, y en efecto, es necesaria una decisión del alma. César habría podido no pasar el Rubicón, hemos visto en que sentido había una libertad en Leibniz. Pero eso remite también a un cuerpo y a una ribera, es necesario que ese cuerpo franquee esa ribera. Que las mónadas tengan cuerpos, que, aún más, esos cuerpos se encuentren en un mundo material, eso no lo hemos abordado en absoluto, y será el objeto de nuestra tercera parte. Pero, entonces, vuelvo al final de esta segunda parte que quisiera adelantar al máximo hoy.

¿Qué es toda esta lógica del acontecimiento que intentamos, después de muchas sesiones, construir? somos partes de eso, que ha atravesado todo este trimestre

³ actualiza? (N. de T.)

para nosotros, a saber: Leibniz inventa, o se reclama de una inclusión del predicado en el sujeto. Simplemente es necesario poner mucha atención, pues lo que él llama predicado siempre es una relación o un acontecimiento. Me apoyaré muy especialmente en el texto *Discurso sobre la Metafísica*, donde, como si pasara simplemente, para él eso va de sí, Leibniz dice: *el predicado o acontecimiento*. He aquí algo que, hasta donde conozco, ni Malenbranche, ni Espinoza, ni Descartes jamás hubieran dicho o aún concebido: el predicado, o acontecimiento. En otros términos, pongan atención, contrariamente, y estamos obligados a decirlo: no, hay algo que no va de sí en muchos de los comentarios sobre Leibniz, puesto que hacen como si el predicado en Leibniz fuera como en los otros, un atributo.

Y vemos igualmente como un autor tan importante, y tan genial como Russel, que consagra un libro a Leibniz, dirá: la inherencia del predicado en el sujeto implica que todo juicio sea un juicio de atribución. ¿entonces cómo va Leibniz a dar cuenta de la relación (*rapport*), de la relación (*relation*)? Yo digo: hay algo espantoso aquí, me parece, puesto que ciertamente Leibniz afronta problemas difíciles, pero no este. Por una simple razón: es que -seguramente es eso lo que lo explica-, es que muy frecuentemente el habla de atribución en el mismo sentido que predicación, pero nunca, nunca, nunca hasta donde conozco, al menos eso espero, toco madera, jamás encontrarán una identificación del predicado con el atributo.

¿Por qué? Por una razón muy simple: no hay atributo en Leibniz. Es una buena razón. Pues bien, se puede encontrar la palabra, pero eso no cambia gran cosa. Quiero decir: el predicado es siempre acontecimiento o relación.

Yo tengo el sentimiento de que los problemas de relación no tienen la menor dificultad para Leibniz, toda su filosofía está hecha para eso. Toda su lógica está hecha para eso. Sería cuando menos sorprendente que eso le diese una dificultad particular. Entonces es muy curioso pues, ven ustedes, a mi manera de ver, la fuente de los errores es siempre muy rara. ¿Tengo razón en pensar que es un error? Cuando un hombre como Russel dice: en Leibniz los juicios están reducidos a los modelos de atribución, ¿sobre qué se apoya? Sobre la fórmula: "Todo el predicado está en el sujeto", dice entonces que todo es atribución, pero "Todo el predicado" implica, en Leibniz, que el predicado no es un atributo.

¿Qué es lo que está en el sujeto? Lo que está en el sujeto son, en efecto, las relaciones y los acontecimientos. En otras palabras, Leibniz es un autor para quien la predicación, o si ustedes prefieren, la asignación de un predicado a un sujeto, es un autor para el que la predicación se distingue radicalmente de la atribución. Es un autor que literalmente, al menos en el límite, nos dirá: no hay atribuciones, solo predicaciones.

La cuestión de la relación (*rapport*) y de la relación (*relation*) ha sido siempre muy simple, ha consistido en decir: hay un sujeto de la relación. Ven ustedes que aquellos que dicen, que objetan a Leibniz, como Russel, que una filosofía como la de Leibniz es incapaz de dar cuenta de las relaciones (*relations*), son quienes entienden o creen entender: la relación no tiene sujeto, entonces una filosofía que, como la de Leibniz, afirma que todo juicio, que toda proposición es del tipo: "el predicado está en el sujeto" no puede dar cuenta de la relación puesto que la relación, cuando digo, por ejemplo: "he aquí tres hombres" -para

tomar un ejemplo de Russel- ¿dónde está el sujeto? Es una proposición sin sujeto.

La respuesta de Leibniz sería extremadamente simple. La respuesta de Leibniz sería: en todos los casos, cualquiera que sea la proposición que ustedes consideren, lo que es sujeto no va de sí. Si ustedes se equivocan en la asignación del sujeto, es la catástrofe. Entonces "he aquí tres hombres" busquemos cuál es el sujeto, se me aceptará, a nombre de la lógica misma, que puedo considerar la proposición "He aquí tres hombres" como una proposición que remite a la misma función que: he aquí tres manzanas, estas tienen la misma función proposicional, he aquí tres x, ¿cuál es el sujeto de "he aquí tres x"? Respuesta de Leibniz: si plantea bien el problema encontrará el sujeto, entonces en el razonamiento de Russel donde el sujeto no es tal hombre, ni tal otro, ni el conjunto de los tres hombres, y todo depende también de cual es el predicado. Veamos la respuesta de Leibniz. La respuesta de Leibniz es: "he aquí tres x", la proposición correspondiente es 2 y 1 son predicados de 3. Eso tiene un aire completamente insignificante: 2 y 1 son predicados de 3; intento mostrar que es una respuesta extremadamente importante, porque hay ahí asignación de un sujeto. Y en Leibniz ese sujeto solo podía tener como predicado una relación. La relación 2, 1 es el predicado del sujeto 3.

Una vez más, ¿por qué todo eso? Es para decir: el predicado es una relación o un acontecimiento, no es un atributo. Predicado del sujeto. Es una lógica del acontecimiento. Mi pregunta inmediatamente es: ¿qué implica en cuanto a la sustancia? Porque la sustancia es el sujeto.

Lo que en lógica se llama "sujeto" es lo que en metafísica se llama "sustancia": la sustancia está definida como el sujeto de sus propias determinaciones. Las dos nociones han sido por mucho tiempo equivalentes, y en el siglo XVII hay equivalencia perfecta entre la sustancia metafísica y el sujeto lógico. Con Kant y la filosofía post-kantiana se llegará a una crítica del sujeto metafísico, es decir a una crítica de la sustancia, y entonces se disociará el destino del sujeto lógico y de la sustancia misma. ¿Tenían razón? Todo depende de los problemas que ellos se planteaban en ese momento. Ese no es nuestro asunto. Yo digo: ¿cuáles son las consecuencias en cuanto a la sustancia? Es esencial, la sustancia no se define ya, y ya no podrá definirse por el atributo. De Aristóteles a Descartes, y de maneras muy diferentes, la sustancia es definida por el atributo. Allí, ¿Qué es el atributo? El atributo es la esencia. El atributo es eso que la cosa es, es decir su esencia. Y ustedes tienen, si quieren, conformación, correspondencia entre el esquema lógico: "sujeto ser atributo", y la conformación metafísica: "sustancia ser esencia".

Si la proposición ya no es una atribución, es decir no se define por el atributo de un sujeto, ¿que deviene la sustancia que no puede definirse por una esencia? Es por esto que todo este punto se liga al tema más evidente, el más seguro de nuestra búsqueda, este año. Habría que decir que Leibniz rompe con el esquema de la atribución, y en el mismo golpe rompe con el esencialismo de la sustancia, de la sustancia constituida por una esencia. La atribución la sustituye por la predicación, siendo siempre el predicado relación o acontecimiento, y ¿qué va a subsistir del esencialismo? Entonces aquí podemos estar contentos de haber encontrado una palabra, la digo muy rápido, llamemos a eso: manierismo.

Pues, después de todo, el manierismo, sabemos que tiene relaciones muy particulares, sea interiores, sea un poco antes, sea un poco después, con el barroco. Pero sentimos pena por los críticos que tienen el aspecto de experimentar tanta pena al definir el manierismo. Pero cambiando de lugar, de sitio, decimos: bueno muy bien, ¿la filosofía no podría darles una mano? puesto que tiene tanta pena de definir el manierismo en arte, quizá la filosofía nos de un medio muy simple de definir el manierismo. Y sentimos que si la sustancia no se define por una esencia, ¿por qué se va a definir? de todas maneras una sustancia no se puede definir por sus modos.

¿Qué es el modo de una sustancia? Lo que se llama el modo de una sustancia es algo que implica la sustancia sin que la sustancia lo implique. Digo por ejemplo: la figura implica lo extenso, o "el triángulo implica lo extenso", pero lo extenso no implica el triángulo, la prueba es que puede tener otra figura, e igualmente, al límite, puede no tener ninguna figura. Yo diría: la figura es un modo de lo extenso. Si "a" implica a "b" sin que "b" implique a "a", entonces tenemos un modo, "a" es un modo de "b". Ven ustedes como se distingue aquí, en seguida, el modo y la esencia. La esencia es lo que implica la cosa de la que ella es esencia, y que inversamente está implicada por la cosa. En otros términos diríamos que la esencia es la implicación recíproca y el modo es la implicación unilateral. Parecería muy normal definir la sustancia por la esencia, a condición de que haya esencias.

¿Qué es el manierismo? Primero definamos como piensa. Ustedes no tienen que preguntárselo a si mismos. Al mismo tiempo que yo hablo, intenten ustedes pintarlo. Ustedes desenrollan una tela mental e intentan hacer la pintura que corresponde. Imaginen que un filósofo piensa, por razones indeterminadas, que en la sustancia hay más, y no solo modos, sino que hay algo que es más que un modo o una modificación, y que sin embargo no es una esencia; es algo distinto a una esencia. Es más que una modificación y no es una esencia, es algo distinto a una esencia. La sustancia ya no se definirá por una esencia, retomen su tela mental: digo que el hombre es un animal racional. Pinten al animal racional. Eso les da en seguida un estilo de pintura. Pintar el ser racional es ya un estilo de pintura. Pero si digo: seguro en la sustancia hay cosas que son más que modos, pero no son las esencias, son algo distinto a las esencias.

Retomo un texto de Leibniz, *Carta al reverendo Padre de Bosses*, en la edición francesa, página 176: "le parece, dice usted (le dice Leibniz al reverendo padre) que se puede tener un ser intermedio entre la sustancia y la modificación (entre la sustancia y el modo), pero yo pienso que ese intermediario..." puedo leer el resto pero no estamos en condiciones de comprender. Y justamente sustancia, un para sí, es decir la sustancia compuesta. Poco importa, lo que cuenta es que no se dice: ese intermediario es una esencia.

¿Por qué no estamos preparados para comprender lo que él explica en la *carta al reverendo padre des Bosses*? Eso hace parte de nuestra tercera parte; recurre a datos que todavía no tenemos. Pero lo que importa, lo retomo: hay un intermediario entre la modificación y la sustancia, y este intermediario no está simplemente determinado como la esencia -que no es un intermediario. ¿Qué es el intermediario entre la sustancia y la modificación? Eso quiere decir que una cosa, algo juega el papel de una fuente de modificaciones. Una fuente de las

modificaciones.

La sustancia no se define por una esencia, se define por y como la fuente activa de sus propias modificaciones, fuente de sus propias maneras. La sustancia no tiene esencia, es fuente de sus maneras de ser. Una cosa se define por todas las maneras de ser de las que es capaz, siendo la sustancia de la cosa fuente de sus maneras de ser. Lo que implica que, quieralo usted o no, que la sustancia sea inseparable de las maneras de ser mismas. En otros términos, ella solo podrá ser separada de sus modos abstractamente. Y si ustedes quieren conservar la palabra sustancia, lo pueden hacer siempre, pero en ese momento es necesario decir: la sustancia es el todo-y. En un texto que me parece muy importante del *Discurso de Metafísica*, Leibniz nos dice algo que me parece completamente raro... *Discurso de Metafísica*, parágrafo 15: "podríamos llamar nuestra esencia ("podríamos", el condicional es muy interesante, prueba que no sostiene completamente esa noción) lo que comprende todo lo que nosotros expresamos" (ahora bien, ustedes recuerdan, la mónada expresa el mundo entero, la mónada expresa el todo). Pero lo que está limitado en nosotros (él tiene un vocabulario muy especial, se llamaría esencia el todo de lo que nosotros expresamos, esa sería nuestra esencia; la esencia es el todo) y es que lo que es limitado en nosotros, ¿quizá lo recuerdan? Es la región que nosotros expresamos claramente, lo que él llama nuestro "departamento". Expresamos el mundo entero, pero solo expresamos claramente una pequeña región del mundo... "Pero lo que es limitado en nosotros -es decir nuestra zona de expresión clara-, podría llamarse nuestra naturaleza o nuestra potencia". Es curioso, él rehúsa la palabra esencia. ¿Ven su operación? La esencia es el todo de lo que expresamos, y, al contrario se llamará naturaleza o potencia a la zona que nosotros expresamos claramente.

Resumo: la sustancia no puede definirse por la esencia a este nivel. Tendríamos que ver eso más de cerca, pero era mi tema general. Ella solo puede definirse con relación a sus propias maneras de ser, como la fuente de esas maneras.

La mónada leibniziana es profundamente manierista y no esencialista. Yo diría que es casi una revolución en la noción de sustancia, quizá tan grande como la otra revolución que consistirá en ir más allá de la noción de sustancia. ¿Qué era lo importante en la noción de sustancia, era la idea misma de sustancia o era el hecho...

(fin de la cinta)

... eso no será ya definido por una esencia, aparece bajo un modo manierista y no esencialista. Y en efecto, creo que de cierta manera, si usted piensa en la pintura llamada manierista, es toda la filosofía de Leibniz la que sin duda es la filosofía manierista por excelencia. Ya en Miguel Angel, se encuentran trazos de un primer y profundo manierismo, vean ustedes: una actitud de Miguel Angel no es una esencia. Es verdaderamente la fuente de una modificación, la fuente de una manera de ser. En ese sentido quizá la filosofía es la que nos da la clave de un problema de pintura, bajo la forma: ¿qué es el manierismo?

Volvamos al asunto, ¿finalmente eso qué quiere decir? ¿por qué no hay esencia? Una vez más, por las mismas razones por las que no hay atributo sino predicados. Los predicados son los acontecimientos y las relaciones. Todo es acontecimiento, ese es el manierismo. La producción de una manera de ser es acontecimiento.

El acontecimiento es la producción de un modo de ser. Todo es acontecimiento, son las visiones manieristas del mundo: solo hay acontecimientos. Bueno. Volvamos. Habíamos acabado el primer nivel, primer nivel en cuanto a una confrontación de una lógica y de una metafísica del acontecimiento, nuestra comparación Whitehead-Leibniz nos había llevado a desarrollar un primer nivel, a saber: ustedes toman un acontecimiento cualquiera, una vez dicho que todo es acontecimiento, ¿cuáles son las condiciones del acontecimiento? Les recuerdo el punto de partida válido tanto para Leibniz como para Whitehead: un acontecimiento no es simplemente "un hombre es atropellado", sino es "la vida de la gran pirámide durante cinco minutos". Nos preguntábamos ¿cuál era la condición de los acontecimientos? Podríamos hablar los dos lenguajes, estando tan próximos los dos lenguajes el uno del otro: *el acontecimiento es vibratorio, y encuentra su condición en la vibración.* Finalmente el último elemento del acontecimiento son las vibraciones del aire o las vibraciones de un campo electro-magnético. O bien, eso nos recordaría algo, el acontecimiento es del orden de la inflexión.

Las inflexiones como acontecimientos de la línea. Las vibraciones como acontecimientos de la onda. Y hemos visto como, en Whitehead, esta asignación vibratoria del acontecimiento se hacía bajo la forma de dos series: primero las series extensivas que se definían así: ellas no tienen último término, son infinitas, no tienen límite, entran en relaciones todo/partes. Ejemplo típico de relación todo/partes, la vida de la pirámide durante una hora (en que la miro), durante media hora, durante un minuto, durante medio minuto, durante un segundo, durante una décima de segundo, al infinito. La serie no tiende hacia ningún límite, la serie es infinita, y los miembros de la serie entran en relaciones de todo y de parte. Era el primer tipo de serie.

Señalemoslo, si ustedes lo recuerdan, habíamos encontrado el equivalente en Leibniz. No obstante no pienso que Whitehead supere a Leibniz. Son contextos completamente diferentes. Whitehead habla a nombre de una física moderna de la vibración, mientras que Leibniz hablaba a nombre de un cálculo matemático de las series. Creo mucho más en un encuentro, sobre todo que estoy forzando un poco la semejanza. Digo: en Leibniz pueden encontrar un primer tipo de series infinitas que podemos llamar las extensiones. Las extensiones no son solo longitudes, son longitudes conmensurables, que entran en relaciones de todo/partes, pero también los números que entran en relaciones todo/partes. Nos había parecido que eran las extensiones las que, en Leibniz, eran a la vez objeto de definición y de demostración. He aquí mi primera condición.

La segunda condición Whitehead nos la presenta así: las primeras series no tienen menos caracteres internos, caracteres intrínsecos, caracteres intrínsecos que entran en una nueva especie de serie, en una segunda especie de serie, ¿qué es esta segunda especie de serie? Quizá ustedes recuerden. Son series igualmente infinitas que, esta vez, tienden hacia los límites internos. Tienden hacia los límites: en otros términos son convergentes, en el sentido en que lo

emplea Whitehead. Son series convergentes que convergen sobre los límites. Es muy simple: tomemos una onda sonora. La onda sonora es primera serie. ¿En qué sentido? En el sentido en que se supone que tiene una infinidad de armónicas que son los sub-múltiplos de su frecuencia. Por esto es una serie de primer tipo. Pero, de otra parte tiene propiedades intrínsecas: altura, intensidad, timbre. Esos caracteres intrínsecos entran ellos mismos en series, simplemente series diferentes de la serie de primer tipo: esta vez son series convergentes que tienden hacia los límites. Habría relaciones entre esos límites: siempre la idea tanto en Leibniz como en Whitehead de que todo son relaciones. Habría relaciones entre esos límites, y ¿sienten ustedes que son esas relaciones entre esos límites las que serán predicados? ¿predicados de qué? Llamamos extensión al primer tipo de serie, llamamos intensidad al segundo tipo de serie. O si ustedes prefieren: *extensidad e intensidad*. Las relaciones entre límites definen las conjunciones. Si usted toma una onda luminosa, usted tendrá también los dos tipos de series. Lo que me importa es esta constitución de dos tipos de series superpuestas. Los límites internos del segundo tipo de series, hemos visto como Leibniz los bautizaba con un nombre extremadamente precioso: son, dice, los *requisitos*. En este aspecto el paralelismo entre Whitehead y Leibniz es muy grande, por ejemplo: el timbre, la altura, la intensidad, son los requisitos del sonido. Las armónicas no son requisitos. Las armónicas son el conjunto de las relaciones partes/todo que definen el primer tipo de series. Los requisitos son los límites que definen el segundo tipo de series, las series convergentes. Bien yo podría decir que Leibniz añade un tercer tipo de series, con relación a Whitehead.

El tercer tipo de serie, en Leibniz, era: las series convergentes que tienen por propiedades suplementarias prolongarse las unas en las otras, de manera que constituyen un mundo conjuntivo, el mundo que será expresado por cada mónada. Entonces las singularidades prolongables, o las series prolongables las unas en las otras, las series convergentes prolongables las unas en las otras que constituyen un mundo conjuntivo expresado por todas las mónadas, eso sería un tercer tipo de serie, que no tiene equivalente en Whitehead y que permite a Leibniz definir las individuaciones. Si bien con Leibniz se tendrían las tres series, puesto que cada mónada individual contracta, concentra cierto número de singularidades. Entonces eso estaría bien porque en Leibniz tendríamos una escala de tres series las unas sobre las otras: las extensiones, las intensiones y las individuaciones. En Whitehead habría solo dos series. Pero eso estaría bien, eso no quiere decir que... ¿por qué?

Sin duda en Whitehead es más tarde, no es al mismo nivel que va a descubrir el fenómeno de la individuación, pero por el momento nosotros solo hemos respondido a una cosa, es: cuales son las condiciones del acontecimiento. Las condiciones del acontecimiento son las series infinitas. Es una respuesta posible, las series infinitas, a condición de definir las. A su elección, dos tipos, yo diría: las condiciones del acontecimiento son dos tipos de series, o tres tipos de series, a su elección, entonces el acontecimiento es la conjunción. El acontecimiento: conjunción de dos o tres tipos de series. Pero, así yo he definido las condiciones del acontecimiento, no he definido aún la composición del acontecimiento, y lo que nosotros habíamos visto la última vez era la composición del acontecimiento. Habíamos comenzado a verlo en Whitehead, y les recuerdo que habíamos dicho si, el elemento componente del acontecimiento es la *prehensión*, según Whitehead. Para una noción tan nueva para hacer la lógica del acontecimiento se

tiene, evidentemente, necesidad de palabras relativamente nuevas: el elemento constituyente del acontecimiento es la prehensión. Una prehensión constituye un acontecimiento. O más bien, puesto que un acontecimiento es una conjunción que remite a muchas condiciones, habría que decir que el mismo es un lazo, o como dice Whitehead un *nexus*. *El acontecimiento, desde el punto de vista de su composición es un nexus de prehensiones*. Desde el punto de vista de su condicionamiento es una conjunción de series, desde el punto de vista de su composición es un nexus de prehensiones. Se trata de saber cuales son los diferentes aspectos de la prehensión, o bien las partes del acontecimiento, lo que compone el acontecimiento.

Habíamos visto cinco aspectos. Voy muy rápido para ganar tiempo. Toda prehensión remite a un sujeto prehendiente. Pero el sujeto prehendiente no pre-existe, es la prehensión en la medida en que ella prehende, la que constituye algo como un sujeto prehendiente, o que ella misma se constituye como sujeto prehendiente. El sujeto prehendiente será el primer elemento. Segundo elemento: lo prehendido. La prehensión constituye lo que prehende como un prehendido. Aquí también lo prehendido no pre-existe. Ustedes me dirán: de acuerdo, lo prehendido no existe, pero lo que es prehendido pre-existe. No, porque ¿qué es lo prehendido? Otra prehensión. El acontecimiento solo puede ser prehensión de prehensiones. Es otra prehensión, es decir que es otro acontecimiento; el acontecimiento es prehensión de otros acontecimientos. ¿Cuáles otros acontecimientos? Sea los acontecimientos pre-existentes, sea los acontecimientos co-existentes. Todo acontecimiento prehende otros acontecimientos, ejemplo: la batalla de Waterloo es una prehensión de Austerlitz. Son dos batallas diferentes, pero podría invocar demasiado fácilmente los acontecimientos psicológicos. Lo que cuenta es que ese sistema funciona fuera de la psicología. No es de la psicología, es de lo que las cosas están hechas. Otro ejemplo, el concierto. El concierto es un acontecimiento. El piano es una prehensión del violín, en tal momento el violín es prehendido por el piano. Ustedes me dirán: pero ¿también lo inverso? Si, pero en otro momento. Hay momentos en que es el violín quien prehende al piano, hay otros momentos... es lo que quiero decir cuando digo: tal instrumento responde a tal otro y ¿qué es la página de orquestación, cuando distribuyo los sonidos en los instrumentos? La orquestación es esa repartición esplendida según la cual tal momento será la prehensión de tal otra prehensión, etc... ¿cómo organizar las prehensiones? Es siempre una prehensión la que es prehendiente, pero siempre una prehensión es la que es prehendida, lo que no impide que sean aspectos muy diferentes. Bajo el aspecto bajo el cual una prehensión es prehendida, se llamará, según Whitehead, un *datum*. El datum. Se dirá que toda prehensión prehende los data, es decir las prehensiones pre-establecidas o pre-existentes. Diremos que los data, es decir lo que es prehendido en una prehensión, es el elemento público de la prehensión. El elemento *público* de la prehensión. Curiosa esta palabra "público". Tengo una razón para subrayarla de paso, ustedes comprenderán al instante. Whitehead nos dice que el elemento público de la prehensión es que la prehensión prehende, y que es ella misma una antigua prehensión. Entonces, la prehensión que yo soy, cuando prehendido, no soy todavía público; pero yo soy prehendido por alguien de entre ustedes -cuando yo los prehendido, ustedes son mi público, cuando ustedes me prehendido, yo, yo soy su público. Lo que implica que el prehendiente es inseparable de un elemento privado. Pero toda prehensión será, a su vez, prehendida; es una de las grandes lecciones de Whitehead. No hay prehensión que, a su vez, no sea prehendida, es decir: no

hay prehensión que no sea un datum para otras prehensiones futuras. Entonces yo sería siempre el público de alguien que lo será privado para el mismo y, será de nuevo lo público de algún otro. Hay toda una cadena de privado-público. ¿Qué es el elemento *privado*, por oposición a los data públicos, es decir a las prehensiones prehendidas? Ustedes recuerdan lo que él llama el *feeling*. ¿Qué es el "feeling"?, tercera parte de la prehensión, pero después -desde un punto de vista puramente lógico- después del sujeto prehendiente y los data prehendidos, el feeling es la manera en que la prehensión capta lo prehendido. Eso es el elemento privado.

Es un empleo tan insólito de privado-público, es gracioso, sobre todo que le da mucha importancia en *Proceso y realidad*, ese empleo privado/público es igualmente raro. Y he aquí que un día -hay que tener razones, sino se pasa de lado- yo preparaba para nuestras sesiones, y entonces caigo sobre algo, en el *Discurso de Metafísica*, leía ojeando vagamente porque no lo recordaba, me decía: bueno, era para metérselo en la cabeza, y figurense que llegó allí, *Discurso de Metafísica*, parágrafo 14 (tercer parágrafo del parágrafo 14): "Entonces solo Dios es causa de esa correspondencia de sus fenómenos (entre las mónadas), de otra manera no habría punto de ligazón... y entonces solo Dios hace que lo que es particular en una (es decir en una mónada) sea público a todos". Es divertido ese término: "público". Entonces lo he buscado y no lo veo por ninguna parte en Leibniz. ¿Lo había empleado solo una vez? Quiere decir que todas las mónadas expresan el mismo mundo, es decir que lo que una prehende es prehendido por otra, es decir la prehensión de una mónada es el datum de prehensión de otra mónada. Y he aquí que... eso me parece muy curioso, toda esta historia privado/público, es para soñar, en fin...

Lo que más me interesa, Whitehead insiste mucho, en cuanto a la historia del "feeling", en esta manera en que el sujeto prehendiente prehende lo prehendido, el datum, insiste mucho sobre la posibilidad del "feeling negativo", eso me interesa enormemente, son los fenómenos de aversión. Fenómenos de disgusto: irechazo un acontecimiento! ¡No me hables de eso! Es necesario estudiar los feeling negativos, las cosas de las que no se quiere hablar, las mónadas que crujen. Ustedes encuentran, todavía hoy, mónadas que no soportan que se les hable de 1936. Son mónadas muy interesantes, no soportan. Permanece como una especie de herida, es el caso de un feeling negativo. Es un ejemplo psicológico, pero hay acontecimientos que están por entero constituidos por la expulsión de otros acontecimientos, están por entero hechos para ocultar, para vomitar tal acontecimiento. Y finalmente, no quiero insistir demasiado en eso, pero debe recordarnos algo. Ustedes recuerdan *Le damné*, era el hombre que tenía el odio de Dios, y como decía Leibniz: Dios es todo; aquel que tiene el odio de Dios es el que tiene el odio más grande, es aquel que odia todo, pues aquel que tiene el odio de Dios, tiene el odio de todas las criaturas de Dios, sean hombres, bestias o plantas, y aún las pequeñas piedras que no han hecho nada a nadie. Odia todo. En otros términos vomita todo. La definición del condenado en Whitehead sería: el hombre del feeling negativo. Ese sería el tercer elemento. Hemos visto que el feeling asegura el llenado de las prehensiones por lo prehendido. El sujeto prehendiente, por el feeling, se llena de lo que prehende, se llena de los data, y de ese llenado nace el *self-enjoyment*, no vuelvo sobre eso. Es como una especie de contracción, lo es en la medida en que la prehensión se vuelve hacia lo que prehende, en la medida en que ella se llena de sí misma...

(Cambio de cinta)

... una serie vibratoria es precisamente el material del datum. puedo decir que todo datum está hecho de material vibratorio. Es en la medida en que la prehensión es una contracción de elementos vibratorios, y por esto ella prehende los data, es la misma cosa, y ella prehende los data porque ella contrae los elementos vibratorios que condicionan la prehensión, en esa misma medida ella se llena de este goce de sí misma. Como decía Samuel Butler, les hable de él la última vez, en un libro esplendido, muy inglés, filosofía inglesa, *La vida y el hábito*, el trigo goza de ser trigo, pero contrayendo en sí, y por el hecho de que contrae, la tierra y la humedad de la que ha salido. Es la versión inglesa, es la versión filosófica de: la lis canta la gloria de los cielos, las plantas cantan la gloria de Dios, las plantas testimonian, ¿por qué me importa todo esto?

Leibniz dirá exactamente la misma cosa. Dirá la misma cosa a propósito de la música, pues ¿qué es el placer? En el sentido más preciso y más profundo de la palabra, el placer es la contracción de una vibración. Ustedes encontrarán un bello texto de Leibniz sobre la música "como saliendo de un cálculo inconsciente", el cálculo actuando sobre la vibración de la onda sonora, en *Principios de la naturaleza*: la música nos encanta en cuanto su belleza consiste en las conveniencias de los números, y en cuento que de eso no nos apercibimos". Literalmente es contrayendo el número que alcanzamos el más alto placer, es decir *el placer de ser sí mismo*. Y ¿qué somos, nosotros vivientes, en nuestro organismo, en lo más profundo de nuestro organismo?, y ¿qué es lo que hace que, aún enfermos nosotros tengamos -o podamos tener si sabemos encontrarlo, ir hasta ese punto de nosotros mismos-, ese gozo de ser? ¿Qué es ese gozo de ser con relación al cual los lloriqueos son miserias?

Ese gozo de ser no es otra cosa que lo que llamamos placer, es decir la operación que consiste en contraer los elementos de los que hemos salido. Y yo, mi cuerpo, ¿qué es tener un cuerpo?

Si prejuizo de lo que queda por hacer, ¿qué es tener un cuerpo sino contraer esas series vibratorias? ¿qué es tener un cuerpo sino contraer? Cosas miserables o grandiosas, es decir las cosas que han sido siempre de Dios, a saber contraer el agua, la tierra, las sales, el carbono del que hemos salido. Y nosotros nos llenamos de nosotros mismos en nosotros volviéndonos hacia esas series que contraemos. Es el self-enjoyment. lo que se llamará *el cálculo inconsciente de todo ser*. En ese sentido somos música pura. Y somos música pura bajo ese aspecto, el self-enjoyment. De donde nosotros apercibimos quizá que en la historia de "¿qué es un acontecimiento?", el concierto es todo lo que lo que ustedes quieran, salvo una metáfora.

Para terminar, para terminar con las necesidades sobre el optimismo de Leibniz, pues es bien conocido y si hay una formula que haya pasado a la posteridad, concerniente a Leibniz, es la idea de que nuestro mundo era "el mejor de los mundos posibles". ¿Saben ustedes que pasó? Lisboa sufrió, por raro que parezca, un celebre terremoto. Y ese terremoto, por raro que parezca, ha jugado un papel en Europa del que solo encuentro un equivalente en los campos de concentración

nazi, a saber: las preguntas que han permanecido después de la guerra: ¿cómo es posible creer todavía en la razón, una vez dicho que hay un Auschwitz, y que un cierto tipo de filosofía devenía imposible, que sin embargo había hecho la historia del siglo XIX? Es muy curioso que en el siglo XVIII, sea un terremoto en Lisboa el que asuma algo así, en el que toda Europa ha dicho: ¿cómo es posible mantener un cierto optimismo fundado sobre Dios? Ven ustedes, después de Auschwitz permanece la pregunta: ¿Cómo es posible mantener el menor optimismo sobre lo que es la razón humana? Después del temblor de tierra en Lisboa, ¿Cómo es posible mantener la menor creencia en una racionalidad de origen divino?

Eso conducirá al celebre texto de Voltaire contra Leibniz, a saber, la pequeña novela *Candido*, donde tenemos al joven tonto adoctrinado por un profesor de filosofía, y al que le llegan todos los males: guerras, violación de su novia, abominaciones de todas las especies, es un catálogo de todas las abominaciones humanas, y esta el profesor que siempre le explica a Candido, que todo es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles. Esa obra de Voltaire es una verdadera obra maestra. Entonces no se trata de decir que Voltaire se equivoca, porque comprendan, la grandeza del libro de Voltaire es que está transformando un cierto número de problemas, y comprendan que pasando por esa novela, comprendido en ella el problema del bien y el mal, ya no pueden plantearse como se lo hacia un siglo antes. Creo que es el final de los afortunados y los condenados. Hay que decir que hasta Leibniz, comprendido el problema del bien y del mal, han sido planteado en los términos de los afortunados y los condenados. Con Voltaire, con el siglo XVIII, a partir de 1755 eso se planteará de modo distinto. Entonces ¿aparecerá un nuevo modo de pensamiento en cuanto al mal y a la existencia del mal?

Entonces no quiero decir que Voltaire sea literatura; *Candido* hace parte de las obras a la vez de literatura y de filosofía que tienen la mayor importancia. Lo que yo quiero buscar, y que en nada excluye el *Candido*, es ¿qué era el optimismo de Leibniz?

Y es verdad que era un optimismo fundado sobre una racionalidad divina; no es necesario volver a eso. Pero lo que me interesa es que, aún desde ese punto de vista, no es necesario pensar que los teólogos de la época se decían: bien sí, todo lo que pasa de malo, las muertes de inocentes, las guerras, las atrocidades, ellos tenían su cuenta. No han esperado el terremoto de Lisboa. Lo curioso es que el terremoto de Lisboa llega en el momento en que el pensamiento, y su manera de considerar la cuestión del mal, ya estaba cambiando. Entonces este le ha dado todo su efecto. Pero anteriormente, las catástrofes y las abominaciones, a la vez de Dios y del hombre, eran bien conocidas. Si bien en la historia del optimismo en Leibniz, insisto sobre esto, es que, habría que distinguir dos optimismos correlativos: un optimismo subjetivo y un optimismo objetivo. El optimismo objetivo es: este mundo es el mejor de los mundos posibles, ¿por qué? Eso remite a la composibilidad. No vuelvo sobre eso. Eso remite a la noción objetiva de composibilidad, a saber: hay series de singularidades que se prolongan las unas en las otras, si ustedes recuerdan, y después hay puntos de divergencia. Habría entonces tantos mundos como divergencias, siendo todos los mundos posibles, pero imposibles los unos con los otros. Entonces Dios ha elegido uno de esos mundos. Y la respuesta es que Dios solo podía elegir los mejores; no va más lejos: los mejores. Todo gira, ¿es necesario decir: por qué

ese mundo es el mejor? -Algunos textos de Leibniz van en ese sentido- o al contrario, ¿hay que decir : ese mundo es el mejor porque está y es el que es? Pero el optimismo objetivo no puede aprobarlo, me parece, no contiene su razón en sí mismo, implica una razón venida de otra parte y que solo puede estar dada por el optimismo subjetivo.

¿Qué es el optimismo subjetivo? Es el self-enjoyment.

Cualquiera que sea la abominación del mundo hay algo que no se les podrá quitar y que para ustedes es invencible: sobre todo no es su egoísmo, no es su pequeño placer de ser "yo". Es algo más grandioso que precisamente Whitehead llama el self-enjoyment. Es decir esa especie de corazón vital donde ustedes contraen los elementos, sean los elementos de una música, los elementos de una química, las ondas vibratorias, etc... y devienen ustedes mismos contrayendo esos elementos y en ustedes volviendo hacia esos elementos.

Ese será ese tipo de gozo, de gozo del devenir, es este gozo del devenir que ustedes encuentran en todos los pensamientos de tipo vitalista. Ahora bien, ustedes recuerdan: "que ese gozo crece", es la formula del optimismo subjetivo. Es decir deviene cada vez más gozo de la gente, y esto no quiere decir que el mundo ira mejor, no quiere decir que habrá menos abominaciones. Es otra cosa. No se trata de decir que las abominaciones van a dejarme indiferente. Sobre todos estos puntos Leibniz se ha expresado maravillosamente en el texto al que los remito y que ya hemos utilizado mucho: *La profesión de fe del filósofo*. Estar contento del mundo, nos dice, lo que no quiere decir: cuidar su egoísmo, sino encontrar en sí la fuerza de resistir a todo lo abominable, encontrar en sí la fuerza de soportar lo abominable cuando nos llega. En otros términos, el self-enjoyment es: ser digno del acontecimiento. Saber o llegar a ser digno del acontecimiento, ¿quién puede decir de entrada: yo seré digno del acontecimiento que me pasa? Cualquiera que sea el acontecimiento, sea una catástrofe o un amor, hay gente que es indigna de los acontecimientos que le pasan, aún cuando no son acontecimientos prodigiosos. ¡Ser digno de lo que sucede! Es un tema que precipita a la filosofía, si la filosofía sirve para algo es para este género de cosas: persuadirnos, no enseñarnos, persuadirnos de que es un problema, que es necesario saber, que es mejor saber ser digno de lo que nos pasa, sea un gran mal o sea un gran bien. Porque si usted llega a ser digno de lo que le pasa, en ese momento usted sabrá muy bien lo que es in-importante en lo que le pasa y lo que es importante.

En otras palabras, ¿qué es importante en un acontecimiento? ¿qué no tiene importancia en un acontecimiento? No es forzosamente lo que uno cree. Es necesaria toda esta ética de la dignidad. Ser digno de lo que sucede, eso es el vitalismo. En Leibniz, tomen todo el final de *La profesión de fe de la filosofía*, es eso. Entonces ustedes recuerdan esa idea de Leibniz la cual es: gracias a Dios que hay condenados, pues los condenados teniendo restringida la región que le es dedicada, teniendo restringido su departamento (¿recuerdan?, la pequeña región clara que ellos expresan) porque han vomitado a Dios, entonces han renunciado a esa región clara, los condenados habiendo caído en una extrema confusión por odio a Dios, -la idea del condenado es una idea que me parece sublime-, han hecho eso, y entonces, gracias a ellos, han dejado fantásticas cantidades de gozo virtual inutilizadas. Aduémonos de esos gozos, aduémonos de esos enjoyments vacíos, no llenos. Hay que apropiárselos.

Entonces los condenados estarán furiosos de ver que su condenación nos sirve, y sirve a algo, si la condenación sirve para aumentar la cantidad total de self-enjoyment del conjunto de quienes no están condenados, o todavía no lo están. Ese es el cuarto elemento.

Y hay un quinto elemento: ustedes sienten que hay un quinto elemento que es necesario, y que nombraré muy rápidamente. Es que es reclamado por todas partes, es reclamado por el feeling: el feeling reclama que haya como una especie de conformación de un feeling en lo otro en un mismo sujeto prehendiente, una especie de conformidad de los feelings. Conformidad quiere decir: pertenencia a una misma forma, a una misma forma subjetiva. Lo prehendido reclama una cosa distinta a una presentación instantánea o inmediata. El self-enjoyment se presenta el mismo como *el afecto de un puro devenir de sí*, de un devenir sí mismo. Todo eso implica una especie de duración en la cual el acontecimiento se sumerge, y de la que el mínimo es la unión de un pasado inmediato y de un futuro próximo. Les decía: eso es finalmente el optimismo, la persuasión de que eso va a durar, la persuasión de que al abatimiento de mi corazón va a suceder otro abatimiento. Y si esta persuasión termina por decirse que, quizá, no será siempre así, pero que al menos habrá otro corazón, quizá hay un lazo de los self-enjoyments. En otras palabras, lo que capto y experimento no se reduce a una presentación inmediata. Es captado por un sujeto prehendiente, que de una u otra manera, se sumerge en el pasado y tiende hacia el porvenir. Es el quinto o último elemento que él llama: la mirada subjetiva. La *mirada subjetiva*, nos da un muy buen ejemplo: lo que percibimos, lo percibimos como inmediato e instantáneo, por ejemplo: giro la cabeza y percibo una ventana, pero esa ventana que percibo cuando giro la cabeza, la percibo con los ojos, la toco con las manos que se hunden en un pasado inmediato. Ustedes preguntarán ¿cómo va a hacer la unidad de todo?, pues ¿qué es un órgano de los sentidos? O si prefieren, ¿un órgano de prehensión? Es un proceso de contracción y simplemente eso. Es una placa de contracción: los oídos son placas para contraer las ondas sonoras, y en ciertas condiciones, que explican lo que escucho y lo que no escucho de la onda sonora. Alguien que tiene mal los oídos, por ejemplo, puede muy bien contraer los graves y no los agudos: no escucha los agudos. Me gustaría que añadan todo tipo de cosas. Y esta es una idea de Whitehead, que me parece muy importante: es con los órganos salidos del pasado, por próximo que sea, salidos del pasado aún muy próximo, que captó lo inmediatamente presente, sin duda allí tiene la base de la mirada subjetiva, ¿por qué no puedo continuar a este nivel? porque ustedes sienten, la mirada subjetiva va a implicar la continuidad y la causalidad. Continuidad y causalidad ???? el análisis, en Leibniz tanto como en Whitehead, del que no podremos hacer el análisis más que en la tercera parte.

Resumamos rápidamente: tengo el sentimiento de que en Leibniz y en Whitehead ustedes no solo tienen tres series que condicionan el acontecimiento, sino las cinco relaciones del acontecimiento. Ahora, lo diré rápidamente, al nivel de Leibniz, yo diría: el sujeto prehendiente es verdaderamente el equivalente de la mónada. La mónada es prehensión del mundo. El datum es el mundo mismo. Yo diría: necesariamente no se corresponde, y aún mejor, hay nociones que no tienen equivalente en el otro. Diría que para Leibniz cada mónada prehende el mundo entero, pero prehende claramente solo una pequeña porción. El mundo entero es público, puesto que es el, al mismo tiempo, quien prehende las otras mónadas. Mi pequeña porción me es privada, ¿por qué? Porque, sin duda, ella es

prehendida por las otras mónadas, pero las otras mónadas la prehenden solo confusamente. Hay una porción del mundo que mi yo prehende, que yo expreso claramente. Las otras lo expresan solo confusamente. Por restringido que sea, no me quitas mi bien, mi bien privado. Las prehensiones son las percepciones. Y Leibniz hará una espléndida teoría de las pequeñas percepciones. A tal punto que sobre este punto Whitehead no tiene, estrictamente, nada que añadir. Y nadie tendrá... si... retiro lo dicho, no tendrá casi nada que añadir a una teoría tan bella como la teoría de las pequeñas percepciones inconscientes en Leibniz. Son verdaderamente prehensiones no conscientes. Hemos visto, en fin, como el self-enjoyment tenía su relación en el gozo y el optimismo leibniziano. Y, en fin, la mirada subjetiva, es exactamente lo que Leibniz llama la apetición. El dirá, finalmente para resumir todo: ¿cuáles son los caracteres de la mónada? Los caracteres más profundos de la mónada son: la percepción y la apetición. Y definirá la percepción por el detalle de lo que cambia, la percepción es el detalle de lo que cambia, y la apetición es el principio interno del cambio.

Comienza, *Monadología*: "de lo que acabamos de decir se sigue (parágrafos 11 y siguientes) que los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno (...) Pero es necesario también, que haya algo diferente al principio del cambio y es el detalle de lo que cambia, que haga, por así decirlo, la especificación y la variedad de las sustancias. Ese detalle debe envolver y ...", y los bautizará percepción y apetición...

(fin de la cinta)

Se sabe muy bien que la filosofía de Whitehead reposa sobre dos grandes nociones, hay dos grandes conceptos: las ocasiones actuales y los objetos eternos. De los objetos eternos no hemos dicho ni una palabra. Procedo muy rápido, ustedes recuerdan lo que son las ocasiones actuales, son los acontecimientos. Son los acontecimientos en tanto que están condicionados por las series, por las series vibratorias, y compuestos por los elementos prehensivos, los elementos de prehensión. Eso es lo que nos da el acontecimiento. Pero es curioso porque sobre el no subsiste nada. Las vibraciones, no dejan de pasar. Si pienso en eso que todavía no puedo pensar, puesto que es nuestra tercera parte, si pienso en el cuerpo, entonces salto de Whitehead a Leibniz, pero a ustedes no les importa, puesto que hablamos de su comunidad. Parágrafo 71 de la *Monadología*: "hay que imaginar que algunos han comprendido mal mi pensamiento (denuncia un contrasentido sobre su pensamiento, entonces nosotros no tenemos necesidad de hacerlo) que cada alma tiene una masa, o porción de materia propia, la cual está afectada por ella para siempre". En otros términos, cuando les hablaba de los cuerpos, no vayan a creer -dice Leibniz- que cada alma tiene un cuerpo que le pertenece, y ¿por qué? "Pues todos los cuerpos están en flujo perpetuo como los ríos (conoce la frase de Heráclito), y las partes (los corpúsculos) entran y salen de él continuamente". Con las ondas vibratorias es igual. Pero más aún: las percepciones de la mónada, detalles de lo que cambia, no dejan de cambiar. Ustedes me dirán: bien, pero todo eso se lo ha previsto puesto que se ha introducido el factor de la duración como último componente, con la mirada subjetiva. Algo que dura y que hace una síntesis del presente con el pasado próximo y el porvenir próximo.

Pero duración, ¿qué quiere decir? eso puede durar cien años, lo que no responde a la pregunta. La gran pirámide dura, si pero ¿en relación con qué? Dura más tiempo que una mosca, es todo. No hay que confundir algo que dura con una verdadera permanencia, o si ustedes prefieren con algo eterno. Puedo decir que una montaña dura, pero una montaña es un acontecimiento, tanto como una mosca, ni más ni menos. Es un acontecimiento, no a la misma escala. Para captar la montaña como acontecimiento, es decir como plegamiento incesante, que no deja de plegarse y de replegarse, puesto que pierde sus moléculas a cada instante, pero también, renueva sus moléculas. Entonces recomienza su propio plegamiento. No tengo más que la duración, es todo. Ahora bien la duración me da, en rigor, la semejanza. Una onda sucede a una onda, una vibración sucede a una vibración. ¿Qué me hace decir: es la misma? El problema de lo mismo, por nada está agotado en la duración por larga que sea. Lo mismo no es lo continuo. ¿Qué es el problema de lo mismo? ¿qué es lo que me hace decir: es la misma onda? Ustedes me dirán: la generalidad. No, puesto que igualmente lo digo a nivel del individuo. Es el mismo Pedro que he visto ayer, aún más es la misma nota en el concierto, ¡Ah! Si, es el "si" de Berg; ¡Ah! Si es el mismo color; ¡Ah! Si es el verde de tal pintor. A todo eso Whitehead lo llamará los *objetos eternos*. El objeto eterno es lo que reconozco como lo mismo a través de la pluralidad de los acontecimientos o de las ocasiones actuales. Yo digo: es la gran pirámide. ¡He aquí la gran pirámide! Ustedes sienten que hay algo que los acontecimientos, las ocasiones actuales no explican: ¿cómo puedo decir que es la misma gran pirámide? Es la gran pirámide. ¡oh, si, no se ha movido! ¡no has envejecido, Pedro, no has envejecido, eres tú! Te reconozco. No digo: una onda sucede a otra onda, no digo: Pedro sucede a Pedro. Digo: eres tú, Pedro. Digo: te saludo gran pirámide. Hay que dar cuenta de ese tipo de proposiciones. Objetos eternos y ya no acontecimientos.

Y el vocabulario de Whitehead va a hacerse muy bello, muy poético. Ha definido el acontecimiento como una *concrecencia*. A su elección: es una concrecencia de series que lo condicionan, o una concrecencia de prehensiones que lo componen. Todo acontecimiento es una concrecencia. Pero a los objetos eternos los define como las *ingresiones*: el objeto eterno hace ingreso en el acontecimiento. Y es en esta ingreso de ese objeto eterno que puedo decir: es la gran pirámide, es un "si", ¡Ah el "si"!, ¿lo has escuchado? ¡Ah ese azul de Prusia! Ese azul muy particular que no es el mismo azul de Prusia, que no puedes encontrar, ¿lo has visto? He aquí el objeto eterno que hace ingreso en, y que hace que las ondas sucedan a las ondas; ustedes dicen: pero es la misma cosa. Simplemente que ustedes no dicen "es la misma cosa" de la onda que es completamente la misma; ustedes dicen "es la misma cosa" de un cierto tipo de objetos que ustedes llamarán: objetos eternos en tanto que hacen ingreso en los acontecimientos. Y ven ustedes que, no sin coquetería, Whitehead podrá reclamarse de Platón diciendo: bien, si, los objetos eternos son un poco lo que Platón llama las Ideas. Simplemente en él los objetos eternos no son otra cosa que los componentes del acontecimiento en tanto que hacen ingreso en el acontecimiento.

¿Cuáles serán los objetos eternos? Distingue, a primera vista, tres tipos. Los sensibles: ese verde, esa tinta de color, inútil decirlo: el color, también es un objeto eterno, pero no son simples generalidades. Ese azul, ese verde, esa nota de música, ese grupo de notas... y en efecto repensemos mi ejemplo: estamos

en el concierto, escuchamos la música de Vinteuil y he aquí que Charlus prehende la pequeña frase, la famosa pequeña frase de Vinteuil. La prehende y la mira, la escucha con aire conmovido, es Morel quien la goza. Su amante está gozándola. Ella está compuesta de un cierto agregado de notas muy individualizadas que Proust detalla, es muy, muy bien analizada. Y ahí hay una prehensión de la frasecilla, pero que Charlus ha escuchado miles de veces llevada por otras ondas sonoras.

Ven ustedes, el objeto eterno es el mismo que hace ingresión en una pluralidad de ocasiones actuales, todos los conciertos en los que he escuchado la frasecilla, a menos que yo alcance el momento en el que va a surgir y en el que digo: ¡ah sí, es ella! O bien diga: la saludo, o ha fracasado. No se sorprendan de que Whitehead emplee el término: hay feelings conceptuales. El feeling conceptual es la relación de la prehensión, ya no con otras prehensiones, sino con los objetos eternos que hacen ingresiones en el acontecimiento. Y si hay feelings conceptuales, hay feelings conceptuales negativos, del tipo de los que acabamos de expresar: ¿cómo se puede masacrar tal obra? Se puede llegar a decir, frente a un director de orquesta: pero, Dios mío, ¿cómo se puede masacrar una tal obra? Tendríamos un feeling negativo. Supongo que un objeto eterno tiene su franja de variaciones, pero está completamente individualizado. No es una generalidad. Verdaderamente es: ¿cuál agregado sonoro? He aquí el ejemplo de un objeto eterno sensible. Y ustedes pueden imaginar mil y mil y mil acontecimientos "concierto", mil conciertos, y será siempre ese objeto eterno que hará ingresión en tal momento. Entonces, los objetos eternos con sus ingresiones son algo muy diferente de las ocasiones actuales. Otro caso: los objetos eternos perceptivos, ya no sensibles o sensitivos, ya no digo: es azul de Prusia, digo: es una chaqueta, es una chaqueta en color azul de Prusia, o bien digo es un violín.

Y después hay objetos eternos científicos: átomos, electrones, triángulos, etc... me parece evidente, hay raros y escasos textos de Whitehead que van en ese sentido, que sea necesario que haya objetos eternos de feelings. Así los feelings no garantizan su identidad, es necesario que haya un objeto eterno "colera", ¿por qué? O bien, ¿no es necesario? Entrás en colera, o aquí él va a entrar en colera. Es el momento de irse, va a entrar en colera. "Su colera", ¿qué es eso? Como si la colera fuera individuable. En efecto, un odio, una colera están perfectamente individuados. La gente tiene un estilo de colera, y generalmente es por eso que a algunos no los reconocemos. Hay grandes coléricos de los que no sabríamos hasta que punto son coléricos porque tienen un estilo de colera que precisamente no tiene la especie de tempo. Hay gente de la que vemos enseguida cuando van a entrar en colera, hay casos más complicados. ¿Cuál es el secreto de su colera? Pero "tu colera", es un objeto eterno. ¿Es una? Si, ella hace ingresiones en una pluralidad de acontecimientos, en los más diversos acontecimientos: imaginen una mujer muy colérica, para el marido de una mujer muy colérica, cuando él dice: ¡oh, la la, va a entrar en colera! Ciertamente la colera de esta mujer, y no la colera en general, es un objeto eterno. Habría feelings de objetos eternos. Así como hay la gran pirámide-acontecimiento, hay la gran pirámide-objeto eterno, la una es concrecencia, la otra es ingresión. Para los feelings ¿no es la misma cosa? Definir los objetos eternos. ¿cómo define Whitehead los objetos eternos? Dice: son las determinaciones o las potencialidades, ¿por qué? Porque, en efecto, solo se actualizan en los acontecimientos: la pequeña frase de Vinteuil es solo una potencialidad que no

toma una existencia actual más que en una ocasión actual, es decir cuando es ejecutada, sino es una pura potencialidad, lo que no impide que, como potencialidad, tenga una plena existencia individual. Todo eso es muy importante. Para habituarse a ese modo de pensar es necesario que ustedes disfruten con él: "¡ese verde!" es una pura potencialidad. Imaginen: el mundo está frecuentado de potencialidades. ¿Qué es un fantasma? ¿Cuántas pequeñas frases se tararean en el mundo, y que no han sido actualizadas y no lo serán nunca? Y ¿cuál es su modo de existencia, tienen uno? Habría que soñar sobre eso.

De todas maneras es insuficiente, no podemos definir los objetos eternos como simples formas de reconocimiento, eso no basta. Como Whitehead es ante todo un físico-matemático, el no permanece allí; un electrón no es una forma de reconocimiento, de hecho es otra cosa. Una vez más, está el electrón, partícula llevada por una onda, ese es el electrón-ocasión actual, después está el electrón-objeto eterno. De golpe las cosas están desdobladas en él. Usted tiene el objeto eterno que hace ingresión en el acontecimiento y el acontecimiento con sus componentes.

Leibniz nos daría todo lo que queramos. Yo diría: hay tres tipos de objetos eternos, por mi cuenta, a la manera de Leibniz, los definiría así; primer tipo de objetos eternos: los definibles o demostrables. Los objetos definibles o demostrables son todos los que entran en las relaciones todo-partes, son las extensiones. Segundo tipo de objetos eternos: los requisitos o límites, y las relaciones entre límites, todo lo que entra en las intensidades. Cuando digo que el sonido tiene una altura, una intensidad, un timbre, son tres objetos eternos. Y en fin, tercer tipo de objetos eternos: las singularidades. Ven ustedes que los individuos son compuestos muy especiales de singularidades, para mí no entran en los objetos eternos. Los individuos son portadores, condensan, contraen las singularidades, los objetos eternos, es decir que los objetos eternos hacen ingresión en los individuos. Al contrario los objetos eternos son perfectamente singularidades, pero no son individuos. He aquí, entonces eso.

Pregunta (rp): Una pregunta precisa que entra en el marco de lo que desarrollas.

Deleuze (divirtiéndose): ¡si, si, si, si!

Continuación de la pregunta: Si tomamos el caso del vestido verde, en fin del verde de ese vestido, tenemos de un lado su potencialidad, del otro lado su efectuación. En el caso de la escritura de una pieza musical, se tendrá que de una parte, y quisiera saber cómo lo ves, porque me interesa, la obra musical pensada por el compositor, es el estadio 1, en su cabeza, secundariamente la escritura de la partitura de música, es decir la obra escrita pero no interpretada, y tercero la obra interpretada por la orquesta, es decir efectuada y audible. La sensación es que son tres dominios, entonces una multiplicidad de dominios.

Deleuze: Tu observación es completamente justa. En un tal proceso de ingresión, para hablar como él, en una ingresión, es necesario hablar de muchos niveles. Si decimos que una potencialidad se actualiza, necesariamente la actualización no es un proceso homogéneo. Una cosa que se actualiza se

actualiza a niveles sucesivos, o a veces para cortocircuitar tal nivel. Tomemos el ejemplo de una pieza musical: ¿por qué comienza? ¿qué es lo nuevo, aún antes de que la pieza exista? ¿qué es? Lo que hay, pero aquí voy por mi cuenta, yo diría: ustedes saben, en la base de toda música está el ritornelo, la base es un pequeño ritornelo, ustedes me dirán ¿dónde está el pequeño ritornelo? Puede estar en el aire, no es humano, puede ser cósmico, puede ser un pequeño ritornelo en una lejana galaxia. Un pequeño ritornelo, todo comienza por allí. Supongamos que ese pequeño ritornelo sea captado. No lo recuerdo, es curioso: cada vez que quiero un nombre propio preciso, se me va... es la edad, es terrible. *Los cantos de la tierra*, Mahler. Son captados por Mahler. Lo retengo porque él es un verdadero captador de ritornelos, pero en fin no es el único. Solo tiene su prehensión del objeto eterno -ven ustedes que ya no es prehensión de prehensión, es prehensión del objeto eterno. La prehensión de un objeto eterno, cuando Mahler prehende el pequeño ritornelo, no es lo mismo que cuando es usted o yo, porque, sin hablar de su propia genialidad, él aprehende ya a través de una armadura técnica que, en todo caso, algunos de ustedes tienen, pero que yo no tengo. Esas prehensiones son diferentes. Un aire popular, en el café húngaro de la esquina, del lado de Bartok, es evidente que en el pequeño aire húngaro, la prehensión de Bartok es diferente. Pero un pequeño ritornelo, puede ser primero no sonoro, y el músico lo capta como un ritornelo sonoro. Por ejemplo, un movimiento, dos niños que caminan de cierta manera, no tienen necesidad de cantar para que eso sea un pequeño ritornelo.

Eso es. El objeto eterno, si ustedes intentan definir su ????, es el pequeño ritornelo. Prehensión, es un primer nivel de actualización, prehensión ya no de la prehensión sino del objeto eterno. Ven ustedes, cada vez es una bifurcación: mi prehensión del pequeño ritornelo, remite a otras prehensiones, ese es el aspecto ocasión actual. Y de otra parte, es prehensión del objeto eterno, del pequeño ritornelo que se tararea en el aire. Pero si ustedes me dicen: ¿de dónde viene? Yo no se los diría. A nadie se le ha ocurrido preguntarme eso. Hay filosofías que tienen razones para preguntarse eso, pero no aquí, no tenemos ninguna razón para preguntar ¿de dónde viene el pequeño ritornelo? En ese momento responderemos con injurias, un bastonazo, un bastonazo también es un pequeño ritornelo, entonces habríamos respondido como él lo haría.

12/05/1987

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Entonces al trabajo. ¿Todo bien? Estamos en un tema en el que podríamos distinguir algo así como cuatro grandes criterios de la substancia en Leibniz. Criterios de la substancia significa los medios de asignar lo que es substancia, y esos criterios serían: el criterio lógico, el criterio epistemológico, el criterio físico o fisicalista, y el criterio psicológico. Entonces, me parece que nos asaltan todo tipo de dificultades. Deben ustedes tenerlas presentes, tenerlas en mente, al mismo tiempo que avanzamos un poco. Las dificultades no son solamente que los criterios frecuentemente remiten los unos a los otros, y se insertan los unos en los otros. Sino que también, segunda dificultad, interviene constantemente un llamado al cuerpo. Ahora bien, esto es sorprendente para nosotros. ¿Por qué? Porque el cuerpo, no hemos experimentado todavía la necesidad de hablar de él. ¿Recuerdan? Hemos experimentado la necesidad de hablar de los acontecimientos y de las mónadas, las mónadas contienen los acontecimientos a título de predicados, pero ¿Qué son las mónadas? Son las almas o los espíritus, ¿por qué las almas tendrían cuerpos?

Igualmente, no hemos abordado esto: ¿De dónde viene tener un cuerpo? Y ¿qué quiere decir, tener un cuerpo? Hemos mostrado que las mónadas tenían un punto de vista, eso sí. Y hemos permanecido por un tiempo largo sobre la idea del punto de vista de la mónada, y que una mónada era inseparable de un punto de vista. Y, tal vez sentimos que tener un cuerpo y tener un punto de vista, sentimos que no son cosas indiferentes la una a la otra. Pero no vemos ¿en qué consiste? -y sin duda tener un cuerpo quiere decir algo distinto a tener un punto de vista, aún si las dos cosas están ligadas. Y bien, todos esos criterios ponen en juego, no solo nociones que se podrían llamar corporales, sino nociones nuevas para nosotros, y digo que es necesario esclarecerlas, digo que es necesario esclarecerlas porque no es un dominio vacío de comentarios, hay muchos comentadores de Leibniz, y muy grandes comentadores. Entonces cuando se lee se siente la necesidad; es verdad para todos los filósofos, pero quizá es particularmente verdadero para Leibniz, que no se puede captar lo que quieren decir los comentadores si no se intenta retomarlos por su cuenta, esclarecer totalmente nociones que pueden parecer raras. En el punto en el que estamos, la rareza leibniziana se redobla. Si bien aquí todavía estamos obligados a tomar riesgos para llegar a decir: quizá es esto, pero si, en lo que les propongo, ustedes ven otra cosa, si ven que un comentador interesante no les da, forzosamente, la razón, no me da forzosamente la razón; podemos decir que aquel que nos permita reconocernos, tiene la razón para cada uno de nosotros. Y si ustedes tienen otra idea para reconocerse, esa será la buena. Como decimos que hay cosas que no se pueden decir, también hay muchas cosas que se pueden decir. Les decía, el criterio lógico de la substancia, aquel que conocíamos y al que hemos dicho adiós, un poco la última vez, pero al que le hemos dicho adiós de tal manera que nos volvía a lanzar en el problema del cuerpo. Lo que

quisiera introducir es ese nuevo problema del cuerpo. Una de las frases más bellas de Leibniz es: "creía llegar a puerto, y fuí lanzado a pleno mar". ¿Cuál es su belleza? Que es el enunciado mismo del camino filosófico: creemos llegar y después nos encontramos lanzados en pleno mar.

Tengo la impresión de que "tener un cuerpo" y la exigencia de tener un cuerpo, operan precisamente ese "ser lanzado en pleno mar". Bien, lo que hemos visto la última vez para el criterio lógico de la substancia es -resumiendo-, me parece, relativamente claro.

Hoy más que nunca interrumpame si hay algo oscuro. Les decía que en Descartes es relativamente simple: el criterio de la substancia es la simplicidad, y consiste en decir que la substancia está definida por un atributo esencial del que se distingue por una distinción de razón: cuerpo y extenso, espíritu y pensamiento. Y la primera vez les decía, ese es un buen caso de noción, hasta ese punto es necesario ser sensible a la tonalidad de los conceptos. Les decía: Leibniz nunca definirá la substancia por la simplicidad. Emplea la expresión "substancia simple", pero tardíamente, y solo emplea esta expresión cuando trata de distinguir las substancias simples o mónadas de otras cosas que llamará las substancias compuestas. En ese momento no dice: la substancia es la simplicidad, sino que dice: hay substancias simples y hay substancias compuestas. Pero nunca define la substancia por la simplicidad. Al contrario define toda substancia por la unidad. Y vemos, en efecto, que entre simplicidad y unidad hay una diferencia fundamental. Porque la unidad era la unidad activa de algo que se mueve o cambia, la unidad es la unidad interior de un movimiento, o es la unidad activa de un cambio. Sentimos que esas dos definiciones no son lo mismo pues..., en fin. Unidad interior de un movimiento, ¿qué quiere decir? ¿movimiento? Movimiento implica un móvil, lo móvil es un cuerpo. ¿Que viene a hacer aquí un cuerpo, cuando justamente hasta ahora solo hemos hablado de almas o espíritus llamados mónadas? ¿Un alma o un espíritu atraviesan los cambios? si. De ahí la definición: unidad activa de un cambio, unidad activa de un cambio interior a la mónada, esto no ofrece ninguna dificultad. Pero la definición: unidad de un movimiento que es necesariamente exterior a la mónada, puesto que concierne a un cuerpo, esto si plantea una dificultad. La última vez la escondimos, porque todavía no estábamos en esto, pero es necesario reencontrar esa dificultad. ¿Qué puede ser? Todo lo que podemos decir es que el cambio cualitativo, interior a la mónada, es más profundo que el movimiento, mientras que si llegamos a comprender lo que es el movimiento, percibiremos que tiene como razón el cambio cualitativo interior a la mónada. ¿De dónde viene ese cuerpo y ese móvil? Entonces digo: retengamos la definición "unidad activa del cambio interior". Es la espontaneidad. Y si el cambio interior es el predicado de la mónada, es lo que pasa en la mónada, hay que decir que hay a la vez espontaneidad. Entonces la unidad activa del cambio significa una doble espontaneidad: la espontaneidad de la substancia que cambia y la espontaneidad del cambio, es decir la espontaneidad del predicado. Hemos visto en que consistía la espontaneidad del predicado, era su propiedad de salir en el instante "b" del instante "a"; la necesidad para el instante "a" de ser fuente del instante "b". Y entonces se desarrolla la oposición entre Leibniz y Descartes, ¿bajo qué forma? Ustedes lo ven: la mónada saca todo de su propio fondo por una espontaneidad. Saca todo de su propio fondo por espontaneidad. Expresión que encuentran constantemente. Y quiero recordar la polémica con Boyle que nos ha parecido muy importante a este respecto: el alma del perro saca de su

propio fondo el dolor que experimenta cuando su cuerpo (su cuerpo que nos flanquea) recibe un bastonazo. Y la muy bella respuesta de Leibniz es: pero, atención, no lo consideren una abstracción, no se trata de que el alma del perro saque de su fondo un dolor que llegaría bruscamente, sino que el alma del perro saca de su fondo un dolor que integra mil pequeñas percepciones interiores al alma -que definían su inquietud. Y digo, sopesando las palabras, que creo verdaderamente que Leibniz es el inventor de la psicología animal. La psicología animal comienza a partir del momento en que, no solo ustedes creen en el alma de las bestias, sino cuando ustedes definen la situación de esta alma como la situación de estar al acecho. Cuando ustedes caminan por la campiña tienen que hacer el siguiente juego, pero también en la ciudad, imaginen que ustedes sean una bestia. ¿Qué quiere decir "ser una bestia"? Quiere decir que, sea lo que sea que ustedes hagan, hay que estar al acecho de lo que pueda sobrevenir.

Yo diría que es lo que Leibniz, en los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, llama la inquietud, la perpetua inquietud: ¿qué animal ha comido en paz? Puede tener una paz, pero la paz del animal es la integración de una inquietud constante ¿quién vendrá a robarme mi pedazo de no sé qué? Observen la inquietud de la hiena, la inquietud del buitro. Observen como reposa un animal. Y todo eso ¿Hasta qué punto le da la razón a Leibniz? Leibniz es el primero en verlo, en decir: ¡evidentemente las bestias tienen un alma! ¿Por qué dice esto contra Descartes? No se trata de que no se pueda considerar a las bestias como a las máquinas -para quienes conocen un poco a Descartes, tenemos la celebre teoría de los animales-máquinas-, así que siempre se puede, y esos son los modelos de construcción. ¿Pero que le falta a la máquina?

Le falta la inquietud bestial, a saber, se puede reconstruir todo lo que se quiera del animal con modelos artificiales, haremos comer a un robot, etc... también se le podrán dar signos de inquietud, si, en ese momento, de cierta manera, la bestia es algo distinto a un robot. Ustedes pueden jugar a esto en el campo, es más cómodo que en la ciudad: entran a una pradera y gritan muy fuerte: soy un conejo (u otra cosa, si no les gustan los conejos), e intentan imaginarse un poco lo que es la vida de esa bestia. Pero no les dan un tiro de fúsil, es lo que le da a Leibniz toda la razón, que no les dan un tiro de fúsil por eso. El dolor del tiro, que llega súbitamente, literalmente, es como integrar mil pequeñas solicitaciones del ambiente, a saber: la pequeña percepción confusa de que ha comenzado la cacería. Han escuchado los tiros, más aún han escuchado el llamado de los cazadores "¡Hey Toto, has visto alguno?", hay una voz especial de los cazadores y de la cacería. Han visto, a su manera, a la gente pasar, las bestias son acechadores. Lo que Leibniz nos propone es la idea de que, y eso es lo que responde a Boyle, cuando digo que el alma produce espontáneamente su propio dolor, quiero decir -dice él- simplemente que no recibe la impresión de dolor como si viniera bruscamente sin que nada la prepare; la impresión de dolor integra todo un manojito de mil pequeñas percepciones que ya estaban ahí, y que habrían podido permanecer no-integradas, en ese momento, el conejo habría terminado de comer su zanahoria, es decir: placer. Pero ven ustedes que está especie de cambio en la mónada, ya sea en un hombre o en un animal, se hace sobre ese fondo.

Entonces hay un medio de dar al concepto de manierismo una cierta consistencia en filosofía. Y les decía que, verdaderamente, Leibniz es el primer gran filósofo, creo, en lanzar este tema del fondo del alma. Por eso, quizá, los románticos se

reclamaban de Leibniz, pero antes apenas si se nos hablaba del fondo del alma, o cuando se nos hablaba era como una imagen. Mientras que ahora es el estatuto del alma: "saca todo de su propio fondo", eso es la mónada. Entonces les decía: la pareja manierista es: fondo-espontaneidad, opuesta a la pareja clásica de Descartes: forma-esencialidad. Pero avancemos un poco. Ese primer criterio es la inherencia, ustedes lo han reconocido, hemos caminado con dificultad, todo el tiempo, sobre esto. La inherencia, a saber los predicados están en el sujeto, o, si ustedes prefieren, cada mónada expresa el mundo. Cada mónada expresa el conjunto del mundo, o el mundo está en la mónada, ustedes recuerdan, es la inclusión. Tenemos una confirmación última, yo les decía: pero pongan atención, generalmente se ha confundido la predicación y la atribución en Leibniz. Y es justamente lo contrario, puesto que el juicio de atribución es la relación atributo-substancia, en la medida en que el atributo determina la esencia de la substancia. La inherencia es absolutamente diferente, es la inclusión del predicado en la substancia, en la medida en que la substancia saca los predicados y la sucesión de los predicados de su propio fondo. El predicado no es atributo, es acontecimiento.

Entonces, supongo que todo esto está claro. Ese es el criterio lógico de la substancia que, en Leibniz, se opone al criterio clásico de la substancia tal como ustedes lo encuentran en Descartes: substancia-atributo esencial. Aprovecho para avanzar un poco. Entonces, todavía a este nivel, defino la substancia por la inclusión: es lo que incluye el conjunto de los predicados como acontecimientos, o el conjunto de los predicados como cambio. Entonces es la fuente activa del cambio, es la unidad activa del cambio. El predicado se opone, en el manierismo, al atributo fijo y solido de la substancia, al contrario es una fuente viva de cambio.

Esta es la pregunta que planteo, la planteo primero en latín, para convencerlos mejor: ¿por qué todo no se detiene aquí, es decir, porque toda cosa no sería un percipit de la substancia, de la mónada? ¿Qué quiere decir un percipit? Quiere decir un ser percibido. Percipere es percibir, percipit es ser percibido. La mónada expresa el universo y lo incluye, cada mónada incluye el universo. Sus predicados son los cambios, o de un predicado a otro hay cambio. Las percepciones, nos dirá Leibniz, son las acciones de la substancia. Lo preciso porque nos interesa más adelante. ¿Creeríamos que es más fácil decir que las percepciones eran lo que la substancia recibía? Ven ustedes que no puedo decirlo a menos que no comprenda nada. No podemos decir que la substancia reciba, ella no recibe nada, lo tiene todo en sí misma. Leibniz sería el último filósofo en querer decir que la substancia recibe las percepciones, es unidad activa. Y el texto, ente otros, de Leibniz es: "la acción propia del alma es la percepción, y la unidad de lo que percibe (o sea la substancia) viene de la ligazón de las percepciones según las cuales las que siguen derivan de las que preceden". Hemos visto según cuales leyes las que siguen derivan de las que preceden: es necesario que las que preceden sean fuente de las que siguen. Vemos que el dolor del perro no era, más bien que el placer que el perro tenía al comer no era fuente del dolor que iba a experimentar al recibir el bastonazo. Al contrario las pequeñas percepciones que han precedido al bastonazo son fuentes del dolor que experimentará. Entonces, ¿por qué no decir: no hay cosas ni cuerpos? Está la mónada y sus percepciones. El mundo es lo que percibe la mónada, es decir que es lo que está en la mónada. Entonces el mundo es únicamente el "ser percibido" de la mónada, es lo percibido por la mónada. Y el cuerpo, mi cuerpo, sería una

región de lo que es percibido por la mónada, por mi mónada. Y podría decir: "ser", es o bien ser una mónada, o bien ser percibido por una mónada. Ser es ser percibido. Es lo que llamaríamos un sistema idealista. Hemos avanzado, puesto que, ustedes recuerdan: el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan o incluyen. Hay que mantenerse ahí, volver allí. Recuerden nuestro esquema: el mundo es quizá el horizonte virtual de todas las mónadas, no existe fuera de tal, tal, tal, y tal mónadas, del número = x de las mónadas que incluye. Es lo que se llama desde siempre idealismo.

Entonces no hay cosas, hay percepciones. No hay bastonazos, hay dolores. Es lo que Boyle dice a Leibniz: ¿pero que necesidad tiene de hacer intervenir el bastonazo? Ni habría bastón, ni habría bastonazo, no habría cuerpo del perro, ¿qué sería cambio?...

(cambio de cinta)

Dios puede todo, entonces ¿por qué Dios habrá hecho cuerpos, lo que es muy fatigante, cuando podría solo hacer espíritus, almas? Nada habría cambiado, el perro experimentaría un placer, experimentaría todas las pequeñas inquietudes de las que hemos hablado, y después el dolor integraría esas pequeñas inquietudes. Todo eso pasa en el alma, entonces no hay necesidad de que haya un bastón real. Habría una percepción de bastón, y el bastón no existiría fuera de la percepción de bastón. Habría una percepción de alimento y la percepción de alimento no existiría fuera de la percepción de alimento. "Esse" sería para un cuerpo o un objeto, esse, ser, sería percipit, es decir ser percibido.

¿Comprenden? Creía llegar a puerto. Las mónadas dan cuenta de la totalidad, dan cuenta de todo lo que ustedes quieran. Basta decir: solo hay mónadas. Y, sin embargo, Leibniz nunca pensó en decir eso, jamás. Entonces se plantea un problema: podía decirlo, es verdad, podía decirlo. Más aún es otro el que lo ha dicho, esto se complica, es Berkeley. Yo hago un Berkeley fácil, pero él es celebre por haber lanzado la formula "esse est percipit", y por haber fundado un nuevo tipo de idealismo según el cual solo había almas o espíritus. Y al comienzo de su filosofía, él presenta su empresa diciendo: solo hay irlandeses -Berkeley es un irlandés; encuentro esto muy importante porque, de entrada es un lazo con Beckett, que conoce admirablemente a Berkeley, la pequeña maravilla que Beckett ha hecho en cine es puesta bajo el signo "esse est percipit", es la respuesta de Beckett a Berkeley, pero Berkeley pasa su tiempo diciendo: ustedes otros irlandeses, al menos en sus primeras obras. No lo dice por malicia, quiere decir: hay algo en lo que digo que solo puede comprender un irlandés. Entonces, eso me interesa mucho porque plantea la relación de los filósofos y de la filosofía con las nacionalidades. El se vive como haciendo una filosofía para irlandeses, para el uso de los irlandeses. Bueno, esse est percipit. Es lo que él presenta de una u otra manera como una doble transformación, la doble transformación de las cosas en ideas y de las ideas en cosas. O, si ustedes prefieren, en impresiones sensibles, y las impresiones sensibles en cosas. No hay otras cosas fuera de las impresiones sensibles. ¿Qué es la mesa? Es su percipit, su ser percibido. Poco importa lo que Berkeley quiere decir, eso se muestra como muy complicado, etc... poco importa, no es nuestro asunto. Pero nuestro asunto es que los primeros libros de Berkeley giran alrededor de 1714, y que Leibniz,

teniendo una gran curiosidad espiritual, los lee. Lo interesante es la reacción a su lectura, lectura muy rápida, creo. Están las notas. Tenemos las notas de lectura de Leibniz sobre Berkeley que en ese momento es un joven filósofo.

La primera reacción de Leibniz no es buena, dice: ¡es un irlandés extravagante!. Es verdaderamente extravagante, este joven dice cosas para hacerse interesante, dice "esse est percipit", eso no es serio. Y después, de una manera más interesante, en sus notas, señala que esto, de hecho, le conviene, y que habría podido decirlo. No digo que lo haya dicho, pero habría podido. Pero, justamente, no lo dijo y no lo dirá. Mi primera pregunta es: ¿Por qué no lo dice cuando el primer criterio de la substancia le permitía decirlo?

Termina aquí, entonces, el análisis del primer criterio de la substancia, es necesario que todo este muy ordenado, para que ustedes reconozcan completamente todo eso, que es muy complicado. Terminó: se es lanzado en pleno mar. ¿Por qué, al salir de este primer criterio, Leibniz no se reconoce -a pesar de su avanzada edad- por qué no se reconoce berkeleyano? Es decir, diciendo que solo hay las mónadas y sus percepciones, y los cuerpos y las cosas son simples percipits. Solo hay las almas y los espíritus, o sus percepciones.

Quisiera que recuerden algunas cosas: cada mónada, ustedes o yo, nosotros expresamos el mundo entero. Señalemos que Berkeley nunca dice eso, y ustedes deben presentir por qué Berkeley nunca ha dicho eso. Expresamos el mundo entero al infinito, cada uno de nosotros lo expresa, y el mundo no existe fuera de todos nosotros que lo expresamos. Pero recuerden: cada uno de nosotros tiene una pequeña región privilegiada, lo que Leibniz llama su apartamento, su zona, su barrio. ¿Qué es eso? Es la parte del mundo que expresamos claramente, o, dice Leibniz de una manera más misteriosa, distintamente, o, dice Leibniz de una manera más general, que expresamos particularmente. En este punto es muy interesante estudiar el vocabulario: particularmente, claramente, distintamente, una pequeña parte del mundo, es decir una porción finita, nuestro apartamento, nuestro barrio. Y hace un momento les decía: bien si, ustedes tienen su pequeña zona, por ejemplo la fecha en que viven, el medio en que evolucionan: esa es la porción clara de lo que ustedes expresan. Y tanto como expresan la infinitud del mundo, ustedes solo expresan claramente una porción limitada. Esa porción limitada es su finitud, o, si prefieren, es su limitación. ¿Por qué su limitación? Porque eso es lo que los distingue de Dios. Si Dios es una mónada es que, de una parte él expresa todos los mundos, aún imposibles entre sí, y de otra parte en el mundo que elige, él expresa clara y distintamente la totalidad infinita de ese mundo. Dios tiene todos los apartamentos a la vez. Entonces lo que define la limitación de una mónada como ustedes o yo, de una mónada finita, la finitud de una mónada, es el hecho de que no expresa claramente más que una pequeña porción del mundo.

Intentemos traducir. ¿Qué es lo que yo expreso claramente en el mundo? Quizá ustedes recuerden, yo he insistido mucho sobre esto: el predicado en Leibniz, lo que está contenido en la substancia, el predicado es tanto menos un atributo cuanto que, de hecho, es un acontecimiento o una relación. Un acontecimiento es una relación particularmente compleja, lo hemos visto al analizar a Whitehead, en sus relaciones con Leibniz. Pero un predicado es siempre una relación, por eso no es un atributo, siempre es una cualidad. Lo que es

completamente ruinoso es creer que el juicio de inclusión, en Leibniz, es un juicio de atribución, puesto que así ya no se comprende lo que es un predicado para Leibniz, una vez dicho que un predicado es una relación y no puede ser otra cosa que una relación.

¿Qué es lo que yo expreso claramente? hay una formula que lo resume todo, entonces la emplearemos, pero al mismo tiempo que debería simplificarnos todo, nos lo va a complicar. Entonces seremos lanzados a pleno mar. Sería fácil y exacto, seguramente, decir: bien, si, la zona que yo expreso claramente, es la que toca mi cuerpo. Lo que expreso claramente es, en el mundo, lo que tiene relación con mi cuerpo. Encontramos la idea de relación. El predicado claro incluso en la mónada, o el conjunto de predicados claros que definen mi apartamento, mi zona, mi barrio, es el conjunto de acontecimientos que pasan por mi cuerpo. Es lo que estoy abocado a expresar particularmente. Tenemos la impresión de que decirlo no era complicado. Pero justamente, ¿por qué no lo ha dicho, por qué no ha comenzado diciéndolo? Porque, lo dice en las cartas a Arnauld, dice: "lo que la mónada expresa claramente es lo que tiene relación con su cuerpo". ¡He aquí que la mónada tiene un cuerpo! Por ejemplo, la mónada César, expresa claramente todo tipo de cosas, pero miren bien, todo lo que expresa ha recorrido su cuerpo. La mónada Adán, todo lo que expresa, todo lo que expresa particularmente (ser el primer hombre, estar en un jardín, tener una mujer nacida de su costado), todo eso es lo que tiene relación con su cuerpo. Y ustedes no encontrarán nada, en sus expresiones claras, que no tenga relación con su cuerpo. Lo que no quiere decir que lo que ustedes expresan claramente sean fenómenos de su cuerpo. Esto se complica.

Es ahí que comenzamos a nadar. Pues me parece irrefutable que lo que expreso claramente es lo que tiene relación con mi cuerpo. Pero lo que llega en mi cuerpo, mi cuerpo mismo, no lo expreso claramente, no del todo. No puedo decir que expreso claramente los movimientos de mi sangre, y más aún, si algo me es oscuro es mi cuerpo. Entonces una cosa tan oscura es al mismo tiempo... eso con lo que está en relación lo que percibo claramente. ¿Sienten que él va a hacer algo raro del estatuto del cuerpo? Sobre todo tenemos un embrión de respuesta, es que el hecho de tener un cuerpo, debe estar en relación con las pequeñas percepciones. Ahora bien, las pequeñas percepciones son oscuras y confusas. Lo que expreso claramente, lo claro, es cuando yo integro las pequeñas percepciones. Entonces saco algo claro de todo ese fondo oscuro. Sacar algo claro de un fondo oscuro es una operación extraña. En Descartes nunca se da. Es propiamente leibniciana: lo claro es lo que se saca de un fondo oscuro. Más aún, no hay claridad que no se saque de un fondo oscuro. Decíamos: es una concepción barroca de la luz, opuesta a la concepción clásica. Todo esto es muy coherente. Invocar el cuerpo nos ocasionará todo tipo de problemas, pero lo que yo quiero decir es: ¿ven en qué orden se lo puede invocar?

Entonces mi pregunta es ¿Puedo decir, si o no, puedo decir, yo mónada, yo espíritu, qué yo expreso particularmente, o claramente, una región del mundo porque tengo un cuerpo y porque esta es la región que concierne a mi cuerpo o que está en relación con mi cuerpo? ¿Es porque tengo un cuerpo que expreso claramente una parte del mundo que tiene relación con ese cuerpo? Respuesta radical: ¡no, imposible! ¿por qué imposible? Porque Leibniz no sería Leibniz, no estaríamos hablando de Leibniz, estaríamos hablando de otra cosa. Estaríamos hablando de una filosofía que nos habría explicado, desde hace mucho tiempo, lo

que es un cuerpo. Y vemos que el camino es el inverso. ¿Qué hay que decir? Bien, no tengo elección, pero prefiero la segunda proposición a la primera, es más inteligente. Hay que decir: tengo un cuerpo porque mi alma expresa claramente una pequeña región del mundo. Es la única cosa que puedo decir.

Que tengo un apartamento, es decir que mi alma expresa claramente una pequeña región del mundo, es razón suficiente para tener un cuerpo. Si bien podría decir, en ese momento: si, lo que yo expreso claramente es lo que tiene relación con mi cuerpo, por una razón muy simple: mi cuerpo se deduce de la región clara que yo expreso. En otros términos, lo que debo hacer es una génesis del cuerpo. Esa génesis del cuerpo me prohíbe comenzar por él. Podrán decirme: ¿tengo un cuerpo todo el tiempo? Si, tengo un cuerpo todo el tiempo, quizá recuerden que antes de nacer tengo un cuerpo, después de mi muerte tengo un cuerpo. La cuestión no es si tengo un cuerpo todo el tiempo, la cuestión es ¿quién deriva de quién? Y me es fijado el orden. ¿Por qué yo expreso una pequeña región clara, mientras que yo expreso el mundo entero, pero oscuramente? ¿Por qué expreso claramente una pequeña región? Hemos visto que no podíamos responder "porque tengo un cuerpo". Al contrario, porque expreso una pequeña región claramente, es por eso, entonces, que tengo un cuerpo. Génesis del cuerpo. De ahí la necesidad de la pregunta: ¿por qué expresas una pequeña región clara, puesto que no es porque tienes un cuerpo, es al contrario, es por?... no, imierda!, es al contrario... en fin, ¡ustedes han comprendido!

¡Hemos visto la respuesta! Hemos visto que cada mónada estaba construida en la vecindad de un pequeño número de singularidades, cada mónada está construida alrededor de un cierto número de singularidades prolongables en otras singularidades, hasta la vecindad de otras singularidades.

Pero cada mónada está construida alrededor de un cierto número de singularidades principales. Expreso el mundo porque las singularidades alrededor de las cuales estoy constituido, se prolongan en todas las direcciones hacia las otras, y en la vecindad de otras singularidades. Pero yo estoy construido alrededor de un pequeño número de singularidades privilegiadas. Las de Adán son: ser el primer hombre, estar en un jardín, tener una mujer nacida de su costado, busquen las otras... el alma de cada uno es un condensado, un conjunto limitado de singularidades. ¿Por qué expresa el mundo ilimitado? Porque esas singularidades se prolongan hasta la vecindad de todas las otras singularidades, pero cada uno de nosotros está construido alrededor de un pequeño número de singularidades. ¿Por qué cada uno de nosotros está construido alrededor de un pequeño número de singularidades? entonces avanzo un poco: la respuesta no está dada tal cual por Leibniz, pero me parece sugerida por los textos, sugerida de una manera tan fuerte como si la hubiese dicho, entonces la ha dicho, pero la ha dicho en textos que no nos han llegado. Pero no existen menos, los encontraremos algún día. Y pues, es forzosa, las otras respuestas me parecen imposibles, al menos no está lejos... yo no debería haber dicho esto...

Vean la génesis, primera proposición: entendiéndolo bien, cada mónada expresa el mundo entero, pero cada mónada individual, ¿qué es ser un individuo? Es concentrar, concentración; Leibniz emplea esta palabra, concentración de un conjunto limitado de singularidades. Yo no expreso menos el mundo entero, porque, una vez más, esas singularidades son prolongables hasta la vecindad de

todas las otras singularidades. Entonces, primera proposición: estoy construido en la vecindad de un cierto número de singularidades, o de un conjunto determinado de singularidades.

Segunda razón: entonces, esa es la razón por la cual yo expreso una porción determinada del mundo, el que une esas singularidades constituyentes del mundo que Dios ha elegido; pero hago mi barrio, o mi apartamento, de la porción del mundo delimitada por mis singularidades constituyentes.

Tercera proposición: tengo un cuerpo porque expreso una región privilegiada, si bien yo podría decir: mi región privilegiada es lo que tiene relación con mi cuerpo...

(cambio de cinta.)

Pregunta inaudible.

Deleuze: Partimos de la mónada. Por el momento, la mónada, para nosotros, es un espíritu que expresa el mundo entero bajo las especies de la razón. Son ustedes o yo, a las bestias las hemos encontrado, pero no sabemos que son, las encontramos así, porque las hacemos intervenir. No sabemos que son. Y las cosas, el tan amado ejemplo de Leibniz para su placer: el arco iris, todo eso, las bestias y los fenómenos del tipo la luz, el arco iris, sienten ustedes que deben hacer parte (y su pregunta es muy acertada) de la génesis. Deben llegar en un momento, ¿en qué momento? No sabemos, todavía no sabemos en que momento.

Segundo criterio de la substancia, la substancia siempre es tomada como mónada, presentada como espíritu de un ser razonable. Acabamos de ver, justamente, que en virtud del primer criterio, la mónada como espíritu de un ser razonable debe tener un cuerpo. Y ¿Por qué debe tener un cuerpo? Debe tener un cuerpo porque expresa un apartamento privilegiado, porque tiene un apartamento privilegiado en su expresión total.

Segundo criterio, criterio epistemológico. ¿Por qué lo llamo criterio epistemológico? Lo hemos visto, por eso he insistido sobre la lógica de Leibniz que consiste en reclamar una definición en función de los requisitos de la cosa. Y ¿qué son los requisitos de la cosa? Son algo muy nuevo, son las condiciones constitutivas de la cosa. Hay que distinguir las condiciones constitutivas de la cosa de las partes constituyentes. Los requisitos no son las partes constituyentes, son las condiciones que la cosa debe obedecer para ser lo que es. Ahora bien, hemos visto que, sobre este punto también, Leibniz chocaba con Descartes, puesto que el segundo criterio de la substancia en Descartes era -ustedes lo recuerdan- la distinción real: que dos cosas sean concebidas sin que la una sea pensada haciendo intervenir los elementos de la otra. Para Descartes, dos cosas realmente distintas, es decir pensadas como realmente distintas, lo hemos visto, son la misma cosa. Se trataba siempre de pensar en la distinción real, y bien que dos cosas pensadas como realmente distintas eran separables. Descartes podría añadir, que son separables y separadas. Pero eso es otra cosa. Si, en Descartes, lo que es separable tiene que estar separado, sino Dios sería un embustero. El

nos haría pensar las cosas como separables y no las separaría, entonces nos mentiría. Leibniz responde una segunda vez: ¡no! Dice: lo que Descartes no ha visto es que dos cosas pueden ser realmente distintas, es decir pensadas como realmente distintas, y sin embargo tener los mismos requisitos, es decir tener las mismas condiciones constituyentes. Ahora bien, dos cosas que tienen los mismos requisitos pueden ser realmente distintas y sin embargo no ser separables. Y la gran idea de Leibniz es que nada es separable en el mundo. Ejemplo: las mónadas, ellas son realmente distintas, la una puede ser pensada sin la otra, pero por esto no son separables, más aún, son inseparables. ¿Por qué? Porque tienen los mismos requisitos. ¿Cuáles requisitos? El mundo común que expresan: cada una desde su punto de vista expresa un solo y mismo mundo, son realmente distintas puesto que los puntos de vista son realmente distintos. Pueden pensar la mónada César sin pensar nada de la mónada de Alejandro, lo que no impide que no son separables, tienen los mismos requisitos, expresan un solo y mismo mundo. Y es necesario que ese requisito singular, todas las singularidades de un mismo mundo, se exprese en términos generales, es decir, desde el punto de vista de una lógica de los requisitos, ¿qué quiere decir? Lo hemos visto la última vez, es aquí que hace su gran reactivación de Aristóteles para mofarse de Descartes. Descartes creía haber terminado con Aristóteles y con las abstracciones aristotélicas que consistían en decirnos: la substancia esta compuesta (ven ustedes lo lejano que estaban de Leibniz las partes componentes) de una materia, de una forma y de un conjunto de materia y de forma. El añade: la materia es potencia de recibir los contrarios, ese es el cambio, de ahí que la substancia es unidad de cambio -esto era próximo a Leibniz-, uno de los contrarios es: posesión de la forma. Entonces la forma es el acto que hace pasar la potencia al acto, es la forma que actualiza la potencia, y la materia sin la forma es privación. De ahí que la condición bajo la cual usted toma el trío materia-forma-compuesto de las dos, es la distinción, es la oposición posesión-privación. Es todo un conjunto de requisitos de la substancia. Y he aquí lo que en su proyecto, que es a la vez conservar los logros del cartesianismo para volverlos contra Descartes, y reactivar a Aristóteles, entonces aquí Leibniz retoma el problema y lo presenta como el de los requisitos de la substancia. Es lo más difícil de lo que les diré hoy, entonces vamos lentamente.

Para que haya substancia es necesario primero que haya unidad activa. Lo hemos visto, está ligado al primer criterio. Se lo puede extraer del primer criterio, puesto que la unidad podía también ser, tanto unidad de un movimiento, como unidad de un cambio interior a la mónada. Para que haya substancia es necesario, de todas maneras, que haya unidad, unidad activa o espontaneidad. Lo que se llamará forma substancial o acto perfecto, es decir Entelequia (es un término aristotélico que no tengo tiempo de definir, sino me perdería en eso). El acto perfecto o entelequia, la forma substancial acabada o la entelequia perfecta, la forma substancial, la entelequia es esta unidad activa, es decir lo que por el momento se llama mónada. Es la espontaneidad. La llamaremos potencia activa primitiva. Ven, como potencia, entonces, ya no se opone a acto, sino que la potencia pasa al acto y no tiene necesidad de algo distinto a ella misma para pasar al acto. Potencia activa primitiva, ¿por qué? Porque no hace pasar al acto una potencia o una materia, ella es en sí misma potencia de actuar. Será, y Leibniz lo experimenta con el renacimiento, es decir con los aristotélicos que han cambiado singularmente la relación potencia-acto, a saber: la potencia es ella misma potencia de actuar. Ya no hay un acto que actualiza una potencia, hay potencia que pasa al acto, si nada lo impide. Por eso es llamada potencia. Si

nada lo impide pasa al acto. Espontaneidad de la potencia activa. De ahí la esplendida expresión de Nicolás de Cusa, filósofo del renacimiento al que Leibniz debe mucho, cuando habla del "possest". Para los que saben latín, "possest" es una palabra compuesta de "posse", poder, y "est", es. Lo que quiere decir exactamente la potencia que no es potencia de Ser sino la potencia que Es, la potencia que es acto, la potencia en acto. El possest. En Leibniz, una vez más, ustedes encuentran constantemente ese término: potencia primitiva activa. Ven que no es una forma, forma substancial, no es una forma que actúa sobre una materia, es una forma -dirá Leibniz- en la que todas las acciones son internas. Si nada lo impide pasa al acto.

Leibniz nos dice, muy frecuentemente, que la mónada, por definición, solo tiene acciones internas. Ella es activa y todas sus acciones son internas, ¿por qué? En virtud del principio de inclusión, en virtud del principio de inherencia. Entonces hay potencia activa porque el acto no se ejerce sobre una materia exterior, pero la potencia está en acto puesto que todas sus acciones son interiores. Yo diría: la forma substancial está identificada en Leibniz con la substancia como sujeto, es decir con la mónada, es decir con la potencia activa de la que todas las pasiones son internas. Ustedes lo han visto, ¿qué son las acciones internas de la mónada? Son las percepciones, las percepciones son las acciones de la mónada.

Simplemente tenemos aquí el segundo requisito: es verdad que nuestra diferencia con Dios es que nosotros somos limitados. Y lo hemos visto, aquí también esto se explica solo, hemos visto que en Leibniz, al igual que había una reorganización absoluta de las relaciones potencia-acto, había una renuncia a la oposición privación-posesión. ¿En provecho de qué? De la limitación. Nuestra única privación es que nosotros somos limitados. Somos limitados porque somos criaturas: las mónadas son limitadas. Pero no porque se sea limitado no se tienen acciones infinitas, él dirá, eso es otra cosa. Pero en todo caso, porque somos limitados solo tenemos una región de expresión clara muy particular. La marca de la limitación en la mónada es precisamente que solo tenemos un apartamento. La limitación no impide la acción. En otra carta: "respondo que aunque es impedida (la substancia), -es decir cuando su fuerza activa, su potencia activa está impedida-, ella ejerce simultáneamente acciones infinitas pues, como ya lo he dicho, ningún impedimento suprime completamente la acción..." enseguida vienen las consideraciones sobre el cuerpo. Todo el tiempo es maravilloso, bueno, el segundo requisito es "la mónada esta limitada". El primer requisito era: potencia primitiva activa.

A la limitación, Leibniz le dará el nombre de potencia primitiva, igualmente primitiva, pasiva. Simplemente tenemos aquí el problema: ¿cómo define la limitación? Es muy importante porque -siempre desde el punto de vista de la génesis en el que estamos- con todo rigor invoco las cartas al padre Des Bosses, son cartas del fin de su vida, entonces se puede considerar que expresan el estado final de su pensamiento. Nos dice continuamente, la limitación es exigencia. ¿La limitación es exigencia de qué? Es la exigencia de lo extenso y de la antitipía, la antitipía es la resistencia o la inercia. Por razones que veremos mas tarde, Leibniz piensa que lo extenso es incapaz de dar cuenta en si mismo de la inercia y de la resistencia. Nosotros sabemos que no es la misma cosa, les recuerdo muy brevemente: lo extenso es una serie, en una serie infinita de la que las partes se organizan según relaciones todo-partes, y que no tiende hacia ningún límite, mientras la resistencia o la antitipía es el límite hacia el cual tiende

algo, en lo extenso, que entra en una serie convergente, pero poco importa. Leibniz nos dice: la limitación es una exigencia, o es la exigencia de extenso y de antitipía, o la exigencia de extensión y de resistencia. El la llamará "masa", pero como dice un comentador, el latín tiene dos palabras para decir "masa". El la llama "masa", en latín "moles", y precisa: masa sin forma. De hecho esta masa sin forma -¿ven ustedes por qué sin forma?- no es de lo extenso, lo es de la resistencia, es una exigencia. En otros términos es un requisito en estado puro. Si dicen: es ahí donde interviene lo extenso, se engañan, lo extenso seguramente no interviene ahí. Hay ahí una exigencia de lo extenso. La limitación es una exigencia de extensión y de resistencia. Subentendiendo resistencia al movimiento, o resistencia al cambio, diremos: la mónada como substancia, como substancia espiritual, tiene dos requisitos: la forma substancial o entelequia o potencia activa primitiva, y la limitación, o exigencia de extensión y de resistencia.

Si quieren sacar más, no tienen derecho, a mi modo de ver, por el momento eso está bloqueado. No podemos decir más, pueden ustedes analizar esta exigencia.

Digo muy rápido: esta historia no es nada, ¿por qué sienten ustedes, un poco, su profunda coherencia? Recuerden que cada mónada tiene un punto de vista. El punto de vista permite definir, ya, algo de lo que no hemos hablado, lo que Leibniz llama el espacio; a saber, (tenemos que hablar en latín, sino todo se enreda), en latín el spatium, el spatium no tiene, estrictamente ninguna realidad física y no concierne a los cuerpos. El spatium es un orden lógico, es el orden de los puntos de vista coexistentes; esto no implica ninguna extensión física ni geométrica. El spatium es el orden de los puntos de vista co-existentes, o si prefieren es el orden de los lugares co-existentes, siendo los lugares los puntos de vista. ¿Qué es la exigencia de extensión y de resistencia? Es la difusión de los lugares. Es una consecuencia del spatium. No siempre es cuestión de extensión. Es una exigencia de extensión, una exigencia de antitipía. En el límite puedo decir que la limitación, esta exigencia de extensión, finalmente ¿qué es? La limitación de cada mónada es el hecho de que haya muchas mónadas, el hecho de que haya una infinidad de mónadas. Yo diría: mi limitación es la sombra de las otras mónadas sobre la mía. Todo comienza por la sombra. Señalemos que mi situación no es brillante, la sombra de las otras mónadas sobre la mía, ¿no sería una manera de reunir algo?, repito la pregunta: ¿qué es mi limitación? Repito la pregunta para dar, cada vez, otra respuesta. Mi limitación es el hecho de que yo expreso claramente solo una pequeña porción del universo, y que el resto mora en mi fondo oscuro. Mi limitación es el fondo oscuro de mi alma.

Bien, ¿Qué es el fondo oscuro de mi alma? Puedo recomenzar: es el hecho de que solo puedo expresar una pequeña porción. ¿Por qué solo puedo expresar una pequeña porción? Lo hemos visto, pero mi última respuesta es: porque hay otras mónadas. En otros términos ¿qué es lo que hace el fondo oscuro de mi alma? La sombra que lanzan sobre mi las otras mónadas. Es su sombra la que hace mi fondo oscuro...

(fin de la cinta)

Chapoteamos en ese fondo oscuro. Me es necesario todo esto, me es necesaria toda esta sombra sobre mi. ¿Comprenden?

Entonces digo: la exigencia de extensión y de antitipía, no son extensión y antitipía, no lo son todavía. Rigurosamente, es la sombra que todas las otras mónadas llevan sobre cada una, por lo mismo constituye el fondo oscuro de cada mónada. Ven que no salimos de aquí: es necesario un cuerpo, pero en la génesis no estamos en la exigencia de un cuerpo, sino en la exigencia de algo que puedo llamar extenso y resistencia. Y solo puedo analizar esta exigencia. Y diría, con mis dos primeros requisitos, diría: la potencia primitiva activa y la potencia primitiva pasiva son los dos requisitos de la substancia llamada mónada. Substancia que puedo llamar: substancia simple, ahora que todos los peligros están conjurados puesto que se que "simple" no define la substancia; lo que define la substancia son los dos requisitos. Puedo añadir: la limitación no es separable de la potencia activa. Las mónadas simples son todas separables las unas de las otras, no eso no es ... bueno... digo tonterías... las mónadas simples son ???? distintas las unas de las otras, pero tienen los mismos requisitos y esos requisitos son en sí mismos inseparables. Y las mónadas mismas no son separables, puesto que cada una implica la sombra de todas las otras. Bien.

¿Qué nos falta? Lo más difícil, a saber, tenemos una exigencia, ¿Cómo se realizará la exigencia? ¿Cómo van a ser cumplidos los requisitos? Añado, he olvidado lo esencial: la potencia pasiva primitiva, o limitación, es -desconfíen de los textos-, "moles", la masa en el sentido de "moles", masa que todavía no implica ni extensión ni inercia, ¿qué son extensión e inercia? Son lo que Leibniz llama: materia primera o desnuda. Materia primera o materia desnuda. Si ustedes me dicen: muéstrénosla, yo no puedo mostrárselas, son una exigencia. En todo caso no implica, todavía, nada extenso, es pura limitación. Es exigencia de extensión.

Tercer punto, siempre en ese segundo criterio: ¿Cómo se realizará la exigencia? Sienten enseguida lo complicado que será mostrarlo: la única cosa que puede realizar la exigencia de la extensión y la antitipía -normalmente deben esperarme a la vuelta, o más bien esperar a Leibniz a la vuelta, será allí que nos responda lo que son lo extenso y la antitipía, y que nos lo muestre ¿cómo lo extenso y la antitipía realizan la exigencia de lo extenso? No sería nada, no sería filosofía. No era posible. Yo no puedo fundar una exigencia de lo extenso y después responder que lo extenso realiza la exigencia de lo extenso. Sería el peor verbalismo. ¿Sienten lo que será la respuesta? Hay que dejarse guiar por las necesidades, sino estamos perdidos, y ahí no hay elección, porque Leibniz no tiene elección: solo puede tener una respuesta: es el cuerpo. Entonces es cuando tenemos un cuerpo, y en tanto que tenemos un cuerpo, que la limitación concebida como exigencia de extensión y de antitipía, es realizada. Solo el cuerpo puede realizar la exigencia.

Pero, entonces, el cuerpo ¿no es de lo extenso, no lo es? ¿0, entonces, él lo fabrica, lo secreta? ¿puede el cuerpo secretar lo extenso? Y ¿secreta la antitipía? ¡Quizá hace todo eso! Se vuelve posible decirlo, no se si sea posible mostrarlo. Estamos bloqueados. La única respuesta es, si no hay que detenerse, eso está bien, si Leibniz se hubiese detenido habría sido aquí. Diríamos, no ha podido ir más lejos, ha sido engullido por alta mar... si, como Nietzsche, se detuvo... tuvo

un pequeño accidente que lo hizo detenerse. Sino, nosotros tenemos una penosa tarea: ¡hay que continuar, hay que continuar, hay que continuar!

Alcanzamos nuestra respuesta, no tenemos elección: solo el cuerpo puede cumplir la exigencia.

Pregunta: Sobre el problema del mal en Leibniz. Inaudible.

Deleuze: Es absolutamente justo. Pero hay que distinguir lo que es leibniziano y lo que es general. Lo que pertenece a Leibniz y lo que se encuentra, un poco, por todas partes. Lo que encontramos, un poco, por todas partes, en el siglo XVII, en la filosofía, es la idea que tiene por única fuente la limitación, siendo la limitación la condición de toda criatura. Dios es responsable del bien, pero no es responsable del mal. Solo hay criatura limitada, la limitación es la fuente del mal; esto no es leibniziano. Es lo general, lo encontramos en Descartes, en Espinoza, y viene de una operación más profunda (no es simplemente una banalidad teológica), es la concepción según la cual -es su anti-aristotelismo-, no hay privaciones, solo limitaciones. Lo cual es una tesis extremadamente original, que ocupa todo el siglo XVII: la tentativa de reducir la privación a una simple limitación. Es un primer punto, y es general. Un segundo punto, que te da la razón, propio a Leibniz: Leibniz tiene una manera original de concebir la relación propia entre la limitación y la positividad, la potencia positiva. Esta manera original, y Espinoza tiene otra, Descartes otra, Malenbranche otra, cada uno en la originalidad de su filosofía tiene una manera de concebir la relación entre la realidad, que es necesariamente positiva, la realidad positiva y la limitación, la limitación de esta realidad. La manera original de Leibniz, lo hemos visto, si se la quiere comparar con las otras, sería otro asunto, entonces me sostengo en esto, la originalidad de Leibniz, me parece que es esta: es que la limitación, para él, es concebida como potencia primitiva pasiva, es decir exigencia de lo extenso y la resistencia; esto es lo propio de Leibniz. Texto de la Teodicea, que para nosotros será muy importante, pero cuando estemos en física. Teodicea, primera parte, parágrafo 30 (me gustaría que algunos de ustedes lo lean para la próxima vez): "la materia es llevada originalmente al retardo o a la privación de la velocidad..." Me permito desarrollar ahora este texto, porque es muy bello, y y podría ponerlo como respuesta a su pregunta.

Leibniz toma un ejemplo físico, cuando se trata del problema de la metafísica y de la limitación metafísica de las criaturas. Dice: para que comprendan el problema de la limitación metafísica de las criaturas, es necesario que les explique algo que concierne a la física, eso les ayudara. Y entonces dice: "supongamos que la corriente de una misma ribera lleva consigo muchos barcos que solo difieren entre ellos por la carga. Los unos cargados de madera, los otros de piedras, los unos más, los otros menos. Teniendo esto, llegaremos a que los barcos más cargados irán más lentamente que los otros, porque se supone que el viento, que los remos, u otro medio parecido no les ayudan". Entonces, ellos siguen la corriente, están más o menos cargados, los más cargados van más lentamente que los otros. No tienen la misma materia primera, la misma masa. Primera posibilidad: ¿el peso explica que los barcos vayan más o menos rápido? Respuesta: "no es propiamente el peso la causa de ese retardo (de hecho ciertos barcos van más lentamente), pues los barcos descienden en lugar de ascender,

pero es la misma causa la que aumenta también la pesadez en los cuerpos que tienen mayor densidad (ante todo es necesario no hacer intervenir solo el peso), es decir que son menos esponjosos y están más cargados de materia que les es propia. Entonces es (aquí tenemos el primer texto esencial) que la materia es llevada originalmente al retardo o a la privación de velocidad, no para disminuirla por si misma", ustedes pueden inventar la siguiente: no para disminuirla por si misma, cuando ha recibido esta velocidad. El nos dice: la materia no retarda, es llevada al retardo o a la privación de velocidad, "pues eso sería actuar". Lo reconocen, es la pura potencia pasiva, es la potencia pasiva limitativa, entonces "... la materia es llevada al retardo o a la privación de velocidad, no para disminuirla por si misma pues eso sería..." cuando ha recibido esta velocidad, y la recibe de la corriente; ven: todos los barcos reciben su velocidad de la corriente, los unos van más lento que los otros. ¿Era por el peso? Leibniz dice: ¡No no era por el peso! Pues descienden en lugar de ascender. El peso intervendría si se tratara de ascender, con remos, todo eso ... "disminuir por si misma cuando ya ha recibido esta velocidad, eso sería actuar, sino para moderar por su receptividad (que texto tan bello para quienes tienden a encontrar las premisas de Kant en Leibniz) el efecto de impresión (la impresión, es verdaderamente, el movimiento comunicado, el movimiento comunicado por la corriente: la corriente hace impresión) cuando lo debe recibir".

Intento resumir: los barcos diversamente cargados reciben el movimiento de una misma corriente que se supone igual para todos, es decir reciben la velocidad, o si prefieren, reciben el movimiento de una cierta velocidad. Los unos van más lentamente. ¿Por qué? ¿Van más lentos porque pesan más? No, una vez más, ellos descienden, la corriente y el peso jugarían si remontaran la corriente. entonces, ¿Por qué unos van más lentamente? porque entre más materia, mayor su receptividad de la cantidad de movimiento impreso por la corriente, a menos receptividad menos tiempo, a mas su receptividad tomá tiempo y su receptividad será lenta.

En otras palabras ¿qué es la materia? La materia es, exactamente, la receptividad. Entonces digo que Kant no está lejos: la materia primera, la potencia pasiva primitiva, es la forma de receptividad. La potencia primitiva activa es la forma de espontaneidad.

Enseguida se hace luminoso. Escuchen este bello texto: "la corriente es la causa del movimiento del barco, pero no de su retardo (hay una bella distinción de los dos requisitos). Al igual Dios (pongan a Dios en el lugar de la corriente) es la causa de la perfección en la naturaleza y en las acciones de la criatura". Movimiento del barco= potencia primitiva activa de la mónada. Si, Dios es causa de eso... "pero la limitación de la receptividad es la causa de los fallos que hay en su acción". El disocia en el nivel físico: la corriente como causa del movimiento y la receptividad como causa de la variación del movimiento, es decir más o menos rápido...

"Igualmente Dios es la causa de la perfección en la naturaleza y de las acciones de la criatura, pero lo que es causa de las fallas que hay en la acción (o sea, que tal mónada sea buena o mala, el equivalente de ir rápido o lento, de eso Dios no es la causa) es la limitación de la receptividad de la criatura". Y es variada. Esta es una excelente pregunta porque me permite precisar las cosas, es variada. La materia primera, la limitación, tenemos igualmente, más o menos sombra. Cada

uno la suya, así como cada uno tiene su receptividad según su masa. Cada uno tiene su masa, su "moles", a nivel del alma. Literalmente, ¿Qué es la receptividad? Es la cantidad de sombra en su alma.

Retomemos el problema de los condenados, ¿Qué es un condenado? Es aquel en el que la sombra ha invadido toda el alma. Es entonces aquel, como él lo dice en una fórmula tan bella, que yo no he vuelto a encontrar. De todas maneras como alma tengo una receptividad limitada. Ven ustedes que una receptividad limitada es mi zona de claridad, es decir en tanto que está cercada por toda la sombra. Yo diría más bien: es toda la sombra la que cerca mi zona de claridad porque mi zona de claridad, remite a la acción. Hay almas que tienen una receptividad extraordinariamente limitada, todo es sombra. Y el condenado, ustedes recuerdan lo que pasa, o al menos lo sienten, nos encontramos frente a problemas que son verdaderos abismos, porque, por el momento hablo de almas razonables, y digo: no hay alma que no tenga su zona de claridad, quizá, quizá... pero es que es verdad de los animales si tienen un alma, y hemos visto que para Leibniz es evidente que tienen un alma. Y es el punto en el que ya no quiere nada con Descartes, dice: Descartes, verdaderamente no, alguien que les cuenta de los animales-máquinas, es alguien poco serio, aún si explica que es un modelo explicativo, porque, según él, no comprende nada de lo que pasa con los hombres. No ve que haya un fondo del alma. ¿Qué es el condenado? ¿las bestias también tienen una zona clara? A mi modo de ver se puede responder: sí, forzosamente, y quizá no sea del mismo tipo que en nosotros, pero tienen forzosamente una zona clara. Tienen un cuerpo y expresan claramente lo que pasa por su cuerpo, lo que tiene relación con su cuerpo. Cuando un perro recibe un bastonazo, para retomar el ejemplo de Leibniz, expresa claramente, tiene una zona de expresión clara que está en relación con su cuerpo.

Pero el condenado tiene totalmente oscurecida su alma, al punto que la única pequeña luz que brilla es: ¡Dios, te odio! Afortunadamente tiene esta pequeña luz :¡Dios, te odio! Si no tuviera esa pequeña luz, entonces estaría literalmente acabado. Solo tiene eso para vivir y para sobrevivir, pero sobrevivirá en la eternidad del tiempo porque tiene esta pequeña luz. Podría ampliarla, cuando quisiera dejar de ser condenado. Como dice Leibniz: no hay condenado que no se condene a cada instante. La condena no es una historia del pasado, y eso lo experimentará cuando abandone el "¡Dios, te odio!". Pero es lo que tiene en el mundo, entonces no lo abandonará. El retardo o la limitación de su receptividad es infinita. Tenemos la impresión de que no se mueve, no puede moverse. Ven ustedes que volvemos a caer plenamente sobre ese problema de la limitación metafísica, y en que Dios no es responsable de la limitación metafísica, él es responsable únicamente, no de la fuerza pasiva limitativa, sino de la fuerza activa.

Esto es lo que quería decir sobre este primer aspecto

(fin de la cinta)

Ahora tenemos un inicio de respuesta. Preguntaremos: ¿Por qué existen los cuerpos? Preguntaremos: ¿Por qué el hecho de expresar claramente una pequeña región, hace que yo deba tener un cuerpo? Ese era nuestro problema.

Yo debo tener un cuerpo puesto que la pequeña región es lo que concierne a mi cuerpo. Lo digo en futuro, una vez que yo lo tenga. Y nuestra respuesta ahora es que la mónada tenía una potencia pasiva primitiva, que esa potencia pasiva primitiva, o limitación, era exigencia de extensión y de resistencia, ¿quién puede...? Sobre este asunto, pasamos a otra cosa: ¿quién puede satisfacer o cumplir esta exigencia? El cuerpo y solamente el cuerpo. Tener un cuerpo A este nivel la mónada suspira, verdaderamente suspira: Dios, dame un cuerpo, tengo necesidad de un cuerpo.

Sea.

Larga discusión alrededor de los barcos en la corriente.

Deleuze: Leibniz distingue dos casos para sus leyes del movimiento. De todas maneras su problema es: ¿Cómo definir la fuerza o potencia? Esto está muy bien porque me hace avanzar para los criterios físicos de la substancia. ¿Cómo definir la fuerza o potencia? Dice: Descartes ha definido la fuerza o potencia por la cantidad de movimiento, es decir por... Aquí él necesita distinguir dos casos. El primer caso es lo que después se ha llamado el caso del trabajo. El caso del trabajo es el caso de una fuerza que se consume en su efecto. Ejemplo: tu izas un cuerpo a una altura cualquiera, entonces proporcionas un trabajo, después abandonas todo. Este es el argumento de Leibniz, primer caso: levanto un cuerpo A de una libra a cuatro metros, después levanto un cuerpo B de cuatro libras a un metro. Me es necesaria la misma fuerza para elevar en los dos casos. Pero -y hay que verificar en el Discurso de Metafísica donde hay un pequeño dibujo-, pero siguiendo el famoso teorema de Galileo, la caída en el primer caso tiene una velocidad doble a la que tiene el segundo caso, aunque la altura es el cuádruple. ¿Qué saca de allí? Saca la conclusión triunfante contra Descartes, de que la fuerza y la cantidad de movimiento no pueden confundirse. Ese es el primer caso. En ese primer caso el tiempo no interviene. En efecto, la fuerza se consume, como se dice, en el instante; no hay consideración del tiempo. No hay físicamente consideración del tiempo, y, en efecto si buscas lo que se conserva en los dos casos, llegas a la fórmula leibniziana: mv^2 , y no mv como creía Descartes, porque Descartes ha confundido la fuerza y la cantidad de movimiento.

Segundo caso, no se trata de una fuerza que se consume en el trabajo. Se trata de un movimiento uniforme de un cuerpo rodante, en virtud de una velocidad adquirida, por hipótesis sin resistencia. Inútil decir que el caso es de hecho diferente puesto que necesita introducir el tiempo. ¿En que sentido necesita introducir el tiempo? Es lo que se llama ya no trabajo, sino acción motora. El ejemplo dado por Leibniz es: dos leguas en dos horas, un cuerpo móvil. Todo es diferente. Quizá me he expresado mal puesto que el cuerpo es supuesto como un cuerpo rodando en virtud de una velocidad adquirida. Porque, en efecto, en el primer momento de la velocidad, como él dice, es la fórmula de Descartes la que vale, si bien Descartes no ha podido comprender que el momento comienza. Pero no puede comprender el movimiento uniforme. Entonces el ejemplo que da es: un cuerpo que recorre dos leguas en dos horas. Dos leguas en dos horas son el doble de dos leguas en una hora. Una legua en dos horas es el doble de una legua en una hora. En el primer caso dos leguas en dos horas es el doble de dos

leguas en una hora. Un cuerpo que efectúa dos leguas recorre un espacio que es el doble ...

(interrupción)

Se dice, a veces que él sustituye la fuerza por la cantidad de movimiento. Pero no es verdad. El verdadero problema físico que plantea Leibniz no es tanto que Descartes ignore la fuerza, es que Descartes ha creído posible medir la fuerza por la cantidad de movimiento, mv . Esto está muy ligado, finalmente, a su concepción de la substancia. Y la idea de Leibniz es que es físicamente falso. Entonces es en virtud de la ciencia actual, es en virtud de la ciencia moderna que tiene necesidad de reactivar algo de Aristóteles. Y ¿qué es eso? Consideremos los dos casos que Descartes no ha podido distinguir. El caso del trabajo que es, si ustedes quieren, Leibniz lo repite frecuentemente, un movimiento ascensional, un movimiento vertical, ese es el caso del trabajo o de la fuerza que se consume en su efecto. Y segundo caso, el caso del movimiento horizontal, es decir de un movimiento supuesto uniforme de un cuerpo rodando en virtud de una velocidad adquirida. En el primer caso la fuerza se consume, en efecto, en el instante. En el segundo caso, es necesario introducir el tiempo. En el primer caso la fórmula es mv^2 , y no mv . En el segundo caso la fórmula es mv^2T , acción motora. ¿En qué está ligada a la idea de substancia? Ven ustedes que, contrariamente a Descartes, lo extenso mismo no puede ser substancia. Si digo mv , eso funciona, puedo tratar lo extenso como substancia. En mv^2 , es necesario que algo se añada a la substancia, y en el texto del Discurso de Metafísica, Leibniz dirá muy bien: es necesario algo que sea como una forma aristotélica, es decir que sea una fuerza activa. Y diremos: el trabajo es la fuerza activa en el instante y la acción motriz es la fuerza activa en la unidad de tiempo. En los dos casos es fuerza. Por naturaleza es siempre positiva, y Leibniz le da mucha importancia. ¿Por qué? Porque un al cuadrado es siempre positivo. Para Leibniz eso es esencial, es esencial porque él ve una especie de acuerdo prodigioso, como una especie de prueba adicional de la existencia de Dios, a saber que la fuerza que se conserva en el mundo físico sea mv^2 , puesto que v^2 es por naturaleza siempre positivo. Esta fuerza mv^2 , distinta de la cantidad de movimiento, y de lo que lo extenso no puede dar cuenta, es una fuerza activa. Ella es la que engendra el movimiento en lo extenso. Descartes, según Leibniz, es incapaz de dar cuenta de la génesis del movimiento en lo extenso. De ahí la gran fórmula de Leibniz que ustedes encontrarán en De la Naturaleza, un opúsculo final de Leibniz: el mecanicismo pretende explicar todo por el movimiento, pero es absolutamente incapaz de dar cuenta del movimiento mismo. Esta será su perpetua objeción contra Descartes y contra la idea de una substancia extensa. Y a esta fuerza mv^2 la llamará: fuerza derivativa. La fuerza derivativa será la fuerza activa que engendra el movimiento y a la cual responde una fuerza pasiva. La fuerza pasiva derivativa es la limitación de la receptividad, la limitación de la receptividad según la ley de la acción motriz, y en ese sentido es que podrá decir que los cuerpos físicos simbolizan con las mónadas o substancias metafísicas, con las substancias espirituales, puesto que, al igual que la substancia espiritual, nos presentaba. Fuerza activa primitiva, fuerza pasiva primitiva o limitación, los cuerpos van a presentarnos: fuerza derivativa activa y fuerza pasiva de limitación definida por la delimitación de la receptividad del cuerpo; de la receptividad del cuerpo a los movimientos que recibe.

Bueno, todo esto me llevo al desorden, pero al mismo tiempo era indispensable. He aquí donde estamos: tengo casi hechos los criterios físicos de la substancia. Yo estoy exactamente en esto: la mónada tiene e implica una exigencia de extensión y antitipía, de resistencia: sentimos que la única cosa que puede realizar esta exigencia, y la palabra realizar me importa mucho, es "tener un cuerpo". Si es así, la mónada tiene un cuerpo. Pero volvemos a la pregunta: ¿qué es "tener un cuerpo"? Ese será el tercer requisito de la substancia.

19/05/1987
(3/4 du cours)
Traducteur : Ernesto Hernández B
ehb_cali@yahoo.com

¿Todo el mundo escucha bien? Bueno, quisiera primero decir algo práctico, y quiero que me perdonen por hacerlo. Mi salud, se lo digo a ustedes, esta muy regular y es necesario que tome un reposo. Entonces dejare muy pronto el curso. Dejarlo es perfecto. Siento que ha llegado el momento, ya no pasa más: hacer cursos es muy especial, es muy curioso. Hay un momento en el que se siente que ha llegado el momento. No que sea la actividad más divina del mundo, para nada, pero es una actividad muy especial. Entonces me detendré muy pronto, pero voy a terminar al menos lo que yo quería, es decir voy, hoy, pero ustedes verán de que forma, y después haré todavía dos cursos, dos cursos sobre lo que yo tenía, es decir: la armonía y la comparación de la armonía musical en la época de Leibniz, y de lo que Leibniz llamaba la armonía. Les explicaré lo que quiero que hagamos hoy, y, en las próximas dos semanas será sobre la armonía: tengo necesidad del concurso de dos auditores, aquí, competentes en música. Pero también tengo necesidad de otras personas.

A grosso modo, precipito un poco el final de los cursos pero eso no es muy grave porque hemos hecho un poco lo que yo quería, lo esencial de lo que yo había deseado decir sobre Leibniz. Vendré todavía en junio, pero solo para ver a los estudiantes sea del primer ciclo, sea del segundo, sea de tesis, que tienen necesidad de verme y que habitualmente no tengo nunca tiempo de ver. Desde el punto de vista de nuestro trabajo en común, consideren que solo hay dos cursos más.

Hoy quisiera que fuese una sesión muy tranquila porque me parece que es un dominio, en el pensamiento de Leibniz, a la vez enteramente complejo, misterioso, y por completo adelantado a su tiempo, yo no se. Lo resumo bajo la forma, ¿qué quiere decir para Leibniz, tener un cuerpo? ¿qué es tener un cuerpo? Para mi, en la lectura que hago de Leibniz a este respecto, abundan las preguntas, y si no alcanzo, se los diré. Habíamos partido, ustedes recuerdan, de esto: lanzo puntos muy separados: habíamos partido de que la substancia individual, la mónada, que es puro espíritu (¿recuerdan ustedes?, lo hemos visto bajo esta forma: ella es puro espíritu, es alma o espíritu), hemos visto que la substancia individual tenía dos requisitos: era unidad activa espontáneamente productora de sus propios predicados, señalemos que eso ya no es fácil: ¿qué puede querer decir un predicado como: "me paseo", cuando el sujeto es la mónada como pura alma? ¿ella camina, el alma, qué quiere decir eso? Diremos: ¿es que de otra parte ya hay cuerpos? ¡no! Si ustedes siguen mi dificultad, ¡no!,

no sabemos eso, para nada. ¿Por qué no se sabe? No lo sabemos si no hay lugar para ser Berkeley, como vimos la última vez, a saber: hay percepciones, si, hay percepciones en la mónada, e interiores a la mónada, entonces en rigor yo podría decir: me percibo paseándome. Lo que esta en la mónada deberá ser la caminata. Lo que esta en la mónada, eso que está en la mónada es el percipit, es la percepción de la caminata. Quisiera que ustedes hagan un esfuerzo de más, porque sentimos que eso no va. Si no hay cuerpo, habría percepciones, de acuerdo, pero ¿habría percepciones de la caminata? Eso parece raro. Tomo un texto de Bayle, ustedes saben, en sus "objeciones a Leibniz", en sus "objeciones a Leibniz", Bayle dice de modo general, pero no en general, dice exactamente: ustedes recuerdan la historia del perro, del bastonazo que recibe cuando come, etc. y dice: pero la mónada del perro percibe entonces, percibe confusamente el bastonazo que se prepara -percepción del bastonazo- y después, capta el dolor mientras el bastonazo se prepara en la materia, y que el bastón, como cuerpo, se abate sobre el cuerpo del perro. Pero, como dice Bayle: nada obliga, en el límite, a que haya cuerpos, y a mi manera de ver la mónada del perro podría muy bien encadenar percepción y percepción del golpe, Dios así lo habría constituido, pero no tendría cuerpo. Es lo que nos dirá Berkeley. ¿Qué es lo que nos hace decir: hay un cuerpo? Esos ejemplos me incomodan. Es verdad que desde el punto de vista lógico absoluto puedo decir: la mónada del perro pasa de la percepción del bastón, no pasa del bastón, a la percepción del golpe del bastón, pasa de una percepción a otra. Las percepciones son datos, en efecto, inherentes a la mónada. Pienso que puedo decir, pero es muy raro, si no hubiese cuerpos, sería muy raro que las percepciones sean percepciones de pseudo-cuerpos. Me parece que, si no hubiese cuerpos, la mónada estaría plena de percepciones, pero serían percepciones de una naturaleza distinta a las percepciones de bastonazos fantasmáticos. Bien.

Pero cuando Leibniz le responde a Bayle: pero, si eso sería posible, en el límite, eso sería posible, sería posible que no haya bastón y que no haya cuerpos distintos, lo cual no le impediría a la mónada perro tener una percepción del bastón, y tener una percepción del golpe bajo la forma del dolor.

Decimos: si, de acuerdo, pero todo eso es una manera de hablar. ¿Por qué es necesario que haya cuerpos? ¡Tener un cuerpo! En el punto en que estamos, en efecto, hemos definido la mónada, ¿por qué es necesario que haya cuerpos? Me digo algo: quizá es que la exigencia de tener un cuerpo pertenece, lo más fundamentalmente del mundo, al acontecimiento. Diremos que el acontecimiento tiene una doble exigencia, y si ustedes me aceptan que hemos pasado un largo tiempo de este año interrogandonos sobre: ¿qué es un acontecimiento? Y viéndolo como un doble secreto de la filosofía de Leibniz y de la filosofía de Whitehead, yo diría: si, no hay acontecimiento que no se dirija al espíritu. Puede ser que los acontecimientos, los acontecimientos no son las esencias eternas, pero ¿quizá los acontecimientos nos acechan y nos alcanzan?

Intervención: una pequeña anotación al nivel del acontecimiento. Alguien que me parece calificado para hablar era Ferdinand Braudel. Después de todo al final él dice: el acontecimiento es una especie de explosión de una mina, como un fuego de artificio, y después todo vuelve a caer en la noche y la oscuridad. Es una frase de Braudel. Quiero decir que si el acontecimiento es forzosamente capital, de donde la necesidad de un cuerpo, esta el problema de lo continuo y lo discontinuo que se presenta, él, Braudel presentaba los acontecimientos, -y tenía, él, Braudel, él sabía de que hablaba, y que el acontecimiento era algo

discontinuo, que explotaba y que retornaba a la oscuridad, a una especie de noche. Entonces el problema de lo continuo y lo discontinuo. Durante ese tiempo ¿que hace el cuerpo? ¿Es lo que esta vacante, es lo que esta callejeando? No es necesariamente la sustancia, no esta siempre colgando, como se dice hoy en día, sobre el acontecimiento en una especie de tensión de todos los instantes, puesto que el acontecimiento se nos aparece como una especie de explosión que nos sorprende, y después, se saque lo que se saque, pero después es de nuevo la oscuridad, la noche.

Gilles Deleuze: Quiero decir, con mucha estimación, y que sea verdaderamente un consejo: no mezclen. Tu nos dices: Braudel dice esto, y seguramente, lo que dice Braudel está bien, pero no estoy seguro de que eso implique la discontinuidad del acontecimiento que dices. Pero se podría hablar así. Pero nosotros, nosotros hemos permanecido por varias semanas sobre el acontecimiento no en Braudel, sino sobre el acontecimiento en Whitehead, y Whitehead nos decía: pongan atención, ustedes recuerdan, un acontecimiento no es algo que se hace estallar, es eso también, pero diez minutos pasados en este cuarto son un acontecimiento, aún si no pasa absolutamente nada. Es un acontecimiento. El paso de la Naturaleza, como él lo dice, en un lugar, es un acontecimiento. La vida de la pirámide durante diez minutos es un acontecimiento. No experimento la necesidad de volver a Whitehead, porque lo hemos hecho, todo el espesor de explicación y de definición que Whitehead nos proponía del acontecimiento, desde las series convergentes que implicaban, las prehensiones, las prehensiones de prehensiones, etc... si nos metemos en Braudel, pienso que hay otros valores del acontecimiento. A mi modo de ver ellos tendrían puntos de encuentro muy importantes. No es necesario tomar a un historiador que nos hable del acontecimiento en la historia pues nos ocupamos del acontecimiento por todas partes, el acontecimiento aquí, alguien enciende un cigarrillo es un acontecimiento. Si hay fuego es un acontecimiento, pero hay acontecimientos que son del todo corrientes. ¿En qué medida eso encaja con Braudel?

Tengo el sentimiento de que el acontecimiento es doble, que es una bifurcación, que todo acontecimiento es bifurcante, ¿por qué? Primero porque todo acontecimiento se precede, tanto como sobreviene, por eso les decía: no juzguen demasiado rápido sobre su continuidad o su discontinuidad, se sabe que un acontecimiento arriesga precederse y seguirse el mismo. Pero, en tanto que se precede y se sigue, es... Leibniz: la percepción del bastón precede al golpe, pero la percepción del bastón, el hombre malvado que se aproxima por detrás del perro, ya era un acontecimiento. Cualquier acontecimiento se precede, cualquier acontecimiento se sigue, el mismo. De cierta manera se podría decir: itodo acontecimiento me espera! Y ya es eso. Lo que me interesa es una moral del acontecimiento, porque creo que no hay una moral distinta de la de la naturaleza de la gente respecto de lo que les sucede. La moral nunca es: ¿qué es lo que hay que hacer?, es: ¿cómo soportas lo que te sucede, sea bueno o malo? Uno de los más grandes moralistas del acontecimiento es el poeta Joe Bousquet. Bousquet tenía una horrorosa herida que lo había convertido en parálítico, y entre otras, todo lo que ha intentado decir y explicar es, de cierta manera, este acontecimiento, yo estaba hecho para encarnarlo. A partir de allí su problema era, de cierta manera, ser digno del acontecimiento. Ustedes sienten que hay gente que es indigna del acontecimiento tanto si es bueno como si es malo. Ser digno de un acontecimiento por pequeño que sea, por eso es una moral muy concreta, lo que no quiere decir ser pesado, serio, seguramente no, no es eso,

pero hay gente que se hace insoportable, ¿por qué? Porque, de alguna manera, mediocrizan todo, lo bueno que les sucede y lo malo que les sucede. ¿Sienten ustedes que hay una cierta manera de vivir el acontecimiento siendo digno de lo que nos pasa sea bueno o malo? Yo diría que ese es el aspecto por el cual cualquier acontecimiento se dirige a mi alma. ¿Qué es lo que convierte a los gimientes en imposibles de frecuentar? No son dignos de lo que les pasa. Ustedes me dirán: lo que les pasa... digo ya demasiado diciendo que los gimientes no son dignos de lo que les sucede, pues hay gimientes que tienen genio. Yo quisiera que eso fuese así todo el tiempo, no puedo avanzar una frase sin tener enseguida que retirarla: hay gimientes que son dignos de lo que les pasa, son quienes se llaman los profetas: el profeta y su gemido fundamental. Hay quienes llevan el gemido a tal nivel de poesía, de elegía, elegía quiere decir la queja... hay quienes se quejan con una tal nobleza, piensen en Job, la queja de Job es digna del acontecimiento. Bueno, entonces no puedo decirlo. Es necesario que cada vez retire mis palabras, pero ustedes corrigen por sí mismos. Digo justamente: cualquier acontecimiento se dirige al alma y al espíritu. Comprendo un poco mejor, hay acontecimientos que se dirigen particularmente al alma. En rigor yo diría: de acuerdo, comprendo que se nos pueda decir que pasearse es un acontecimiento del espíritu, y que se pueda contar el "me paseo" entre los predicados de la mónada. Avanzamos hasta allí, al menos. Si yo intento hacerlo terminológicamente, diría: eso me explica, al menos, una pareja de palabras que Leibniz emplea constantemente: virtual, actual. Lo virtual y lo actual, hemos visto, hemos visto que las empleaba en sentidos tan diferentes.

Primer sentido: cada mónada, o al menos cada sustancia individual es llamada "actual". Expresa la totalidad del mundo, pero ese mundo -recuerden- no existe fuera de las mónadas que lo expresan. En otras palabras, ese mundo que solo existe en las mónadas que lo expresan es en sí mismo "virtual". El mundo es la serie infinita de los estados de acontecimientos, puedo decir: el acontecimiento como virtualidad remite a las sustancias individuales que lo expresan. Es la relación virtual-actual. ¿Qué implica esta relación? Cuando hemos intentado definirla hemos llegado a la idea de una especie de tensión: a la vez todas las mónadas son para el mundo, pero el mundo está en cada mónada, eso nos daba una especie de tensión. Y Leibniz utiliza muy frecuentemente los términos virtual, actual. Digo justamente, sea en el sentido que sea, nos dirá, por ejemplo, que todas las ideas innatas, todas las ideas verdaderas, son ideas virtuales, que son virtuales, y él empleará virtual en otros casos, pero a mi manera de ver con relación a lo actual, y para designar la relación de un tipo de acontecimiento con el alma. Ahora bien, nada, nada puede quitarnos la idea de que eso no es suficiente, y que por profundo que sea el acontecimiento, en la medida en que se expresa en el alma, le faltará algo siempre si no se realiza también en el cuerpo, y que es necesario que vaya hasta allá. Es necesario que se inscriba en la carne, es necesario que se realice en un cuerpo, es necesario que se marque en una materia.

?Esta vez sería otra cosa? Si yo buscara una pareja, es necesario no solo que el acontecimiento se actualice en un alma, sino que es necesario que se realice en una materia, en un cuerpo. Yo diría: aquí ya no es exactamente virtual-actual, es posible-real. Es posible-real, el acontecimiento permanecería eternamente como un puro posible si no se realizara en un cuerpo, permanecería un puro virtual si no se actualizara, si no se expresara en un alma. Permanecería un puro posible si no pasara en un cuerpo. ¿Por qué digo esto, sino es porque en Leibniz funcionan las dos parejas: posible-real, virtual-actual? Ahora bien esto es muy

peligroso, me parece, porque muchos comentadores no hacen la diferencia entre estos dos ejes. Hay una diferencia fundamental.

En las cartas a Desbosses, aparece de hecho al final de la vida de Leibniz, aparecen una serie de expresiones muy curiosas. Las cartas están escritas en latín. Aparece en casi las tres páginas, con gran frecuencia, aparece el término "realisere", o el participio "realisans", y él pregunta: ¿qué es capaz de realizar los fenómenos, o cuál es el realisans?

Cito: "Las mónadas influyen sobre ese realisans pero no cambiaran en nada sus leyes", poco importa lo que es ese realisans, lo que importa es que no se confunde con las mónadas. Otro texto: "veo mal como se podría explicar la cosa a partir de las mónadas y de los fenómenos, hay que añadir algo que los realiza", algo que realiza los fenómenos, hay que añadir algo que los realiza, qué es lo que me interesa, ¿comprenden? ¿Qué es lo real? Lo real no es la materia, puesto que sería ella la realizante, evidentemente no es la materia, no es el cuerpo, ya no es el cuerpo. Más bien, la materia, el cuerpo, son lo que será realizado por el realizante. El realizante, lo veremos, tiene una relación directa, no con el cuerpo en general, sino con el cuerpo viviente, con lo viviente. No solo es necesario, y eso, eso me parece una idea muy profunda en una filosofía del acontecimiento como la de Leibniz, y eso implica toda su moral, no concluye solamente que el acontecimiento se actualiza en la mónada, es necesario que se realice en el cuerpo vivido, y en ese sentido, es necesario que haya un realizante, así como hay un actualizante. Lo actualizante es la mónada misma, haría falta un realizante que realice el acontecimiento en la materia, o que realice el acontecimiento en el cuerpo, exactamente como hay un actualizante xxxx. Si bien yo vuelvo, como alguien me lo señaló la última vez, a un punto de partida. Cuando decía: ven ustedes, el barroco, no debería ser tan difícil definirlo. Y yo decía: el barroco es la casa de dos pisos, y es necesario que haya dos pisos, y uno de los pisos remite a los repliegues de la materia, y el piso de arriba remite a los pliegues en el alma. Hay pliegues en el alma tanto como hay repliegues de la materia. Es, sin duda, una especie de extraño circuito de un piso a otro, el que constituirá el mundo barroco.

Sentimos que, ahora, se tiene una razón, al menos al nivel de Leibniz, tenemos una razón leibniziana concerniente a esos dos pisos. La razón leibniziana es el acontecimiento. El acontecimiento es el que implica los dos pisos. Debe actualizarse en la mónada, si, pero también debe inscribirse en el cuerpo vivido. Cuando el acontecimiento se actualiza en la mónada, hace los pliegues en el alma, pero hay que vivirlo: es su alma la que se pliega. Y cuando el acontecimiento se inscribe en su cuerpo, hace pliegues en la materia, en la materia viviente.

¿Qué pasa? Quisiera que ustedes sientan...

Avanzamos un poco en la razón: ¿por qué la mónada tiene absoluta necesidad de un cuerpo? ¿Por qué Leibniz no es berkeleyano? ¿Por qué no se puede contentar con el famoso: *Esse est percipi*, es decir: lo que es, finalmente, será percibido por la mónada, y punto, es todo? Creo que la razón más profunda está contenida precisamente en el acontecimiento, que el acontecimiento no puede inscribirse en el alma, sin al mismo tiempo reclamar un cuerpo en el cual se traza. Y aquí llego a un texto en el cual ya no pensaba. Pensaba en todo eso, y después me he dicho que eso me recuerda algo. Muchas veces procedemos así. Como si ya

hubiese leído eso. Recuerdo un libro muy curioso de Husserl, y el libro de Husserl se llama "Meditaciones cartesianas". Es un libro que ha tenido como punto de partida la venida de Husserl a Francia, antes de la guerra, y él dictó una serie de conferencias en alemán, pero en Francia, que han sido traducidas bajo el título "Meditaciones cartesianas". El título hace un homenaje a Francia. Curiosamente Husserl invoca al principio a Descartes, pero entre más avanza invoca no a Leibniz, sino las mónadas. Es un tema tan raro bajo la pluma de Husserl, que uno se dice: pero, ¿qué es lo que pasa? Sobre todo en la quinta meditación, en la última entonces. Les cuento esto muy inexactamente, vayan ustedes mismos a verlo, el texto por una vez no es muy difícil. Por una vez es un Husserl no demasiado difícil. Husserl nos dice: llamamos mónada -sin referirse a Leibniz- al ego, ponemos "el yo", con sus pertenencias. La noción de pertenencia, vemos lo que quiere decir. Por ejemplo: "yo percibo la mesa", es una pertenencia del ego, eso funciona. Tengo el hábito de percibir la mesa, es una pertenencia del ego. Vemos lo que quiere decir, es interesante. Hablo para quienes conocen un mínimo, pero la mayor parte de ustedes conocen un mínimo de fenomenología, las intencionalidades, las conciencias de algo son las pertenencias del ego. Y, en un texto muy curioso, Husserl va muy lejos cuando dice: son trascendencias inmanentes. Las intencionalidades son las trascendencias, trascendencias de la conciencia hacia las cosas, pero son trascendencias inmanentes puesto que esas intencionalidades son inmanentes a la mónada.

La mónada es el ego captado con todas sus pertenencias. Ahora bien todas las intencionalidades son las pertenencias, ¡even ustedes! Y he aquí que se plantea una extraña pregunta, Husserl dice: ¿cómo se va a pasar de trascendencia inmanente a la trascendencia objetiva?

Es decir: ¿es que hay un medio, para la mónada, de alguna manera, de salir de sí misma? Ustedes recuerdan el ¿salir de la mónada? Estamos de lleno en algo completamente importante para Leibniz: sin puerta ni ventana. No hay manera de que salga de sí misma.

A primera vista no hay manera, ¿Cómo se saldría de sí mismo si no se tiene ni puerta ni ventana? Y aquí Husserl cuenta una historia, dice: es curioso porque, el ego en su pertenencia, es decir la mónada, capta entre sus pertenencias una pertenencia muy particular. Es algo que ella identifica como lo otro, es decir que identifica como un cuerpo vacío, el cuerpo vacío del otro, esa es una muy curiosa intencionalidad, es una intencionalidad especial, ¿por qué? Porque es una intencionalidad vacía, es la cara que no veo. Simplemente es una intencionalidad vacía, pero basta que yo haga un esfuerzo, si eso me interesa, ella se llenara. Entonces funciona. Mientras que, en mis pertenencias, encuentro a uno de ustedes, es una intencionalidad vacía...

(fin de la cinta)

Es como si todo su mundo corriera, corriera en el sentido del otro. Ya no es el centro de su mundo.

¿Qué es lo que me interesa aquí? En los dos casos el cuerpo viviente es verdaderamente como la especie de línea que hace pasar de un dominio a otro.

¿Se puede decir que el padre de todo esto es Leibniz? ¡Hombre no! Pero no estoy seguro de que no sea el quien tiene la razón, porque ustedes tienen todos los elementos del problema a la mano. Lo que creo es que, al contrario, Leibniz nos diría algo del tipo: si, en las pertenencias de la mónada hay algo, al menos, que es curioso, y es que jamás, jamás se podrá salir. Aquí necesitaría los textos, necesitaría mucho tiempo; solo doy una indicación: creo que encontraríamos textos que llegan a decirlo, yo no lo hago decirlo, pero girando alrededor de la siguiente idea: solo habría mónadas si no hubiese animales, si no hubiese vivientes. Es el vitalismo el que sale del espiritualismo.

Y frecuentemente lo dice de manera explícita. Dice explícitamente: los que creen que solo hay mónadas y lo que es inherente a las mónadas, y lo que está incluido en las mónadas, solo pueden creer en las almas humanas. Finalmente son las bestias las que, de cierta manera, nos fuerzan a convenir en que hay cuerpos. El no diría, como Husserl, que es la existencia del prójimo, por una razón muy simple, es, lo veremos, es que en las mónadas cerradas, no hay encuentro con el prójimo. El encuentro con el prójimo hay que explicarlo. Solo puede hacerse por fuera de las mónadas, no puede dársele. De todos modos no estoy muy seguro de que, en las Meditaciones cartesianas, Husserl pueda darse, él no dice el encuentro con el prójimo, sino el encuentro con el cuerpo vivido del prójimo. Me parece que eso excede el poder de las percepciones contenidas en las mónadas. No puede dársele, o al menos necesita una génesis. Vean el texto, es muy bello. Como él habla de una génesis, él dice muy bien: en esta quinta meditación se trata de hacer una génesis. Yo creo que él no tiene todavía un dado para hacer una génesis del cuerpo vivido.

Vean ustedes porque insisto sobre esto. Quisiera hacerles sentir algo, y es que toda moral del acontecimiento tiene dos coordenadas: ser digno de lo que te sucede, de una parte, y de otra parte, saber inscribirlo en tu carne.

A veces es necesario que todo ejerza su acción ¿Qué son las civilizaciones? Cada civilización nos propone maneras de inscribir en la carne, cada civilización nos propone maneras de ser dignos o no.

Es complicado. Tomemos un caso que me fascina: el bufón, el bufón es un personaje fundamental. Se han hecho muchos estudios sobre el bufón... muy interesante el bufón. A primera vista, tomen el bufón ruso, o el bufón inglés. Pueden ir de Shakespeare a Dostoievski, y olvidarlo, el bufón a primera vista es aquel que, cuando le sucede algo, es indigno de eso, hace expreso el ser indigno de eso, y evita inscribirlo en su carne, huye por todos lados. Y después, de una manera más compleja, aprendemos siempre que era el bufón el único en inscribir en su carne o en ser digno de lo que le pasaba. Hay todo tipo de historias allí. Haríamos una línea que comenzaría por ser recta, horizontal. Después la haremos bifurcar en dos, como una pequeña rama. Escribiremos "acontecimiento" sobre la línea recta, sobre la bifurcación superior escribiremos "virtual", ¿está claro?, sobre la bifurcación de abajo ¿qué escribiremos? Escribiremos "posible", después allí pondríamos una gran bola y escrito allí: "actual", esa sería la mónada. La mónada incluye el mundo virtual, lo actualiza, ella es actual. Del otro lado entonces, escribiremos "posible", y no pondríamos una bola, veremos lo que es necesario poner... se pondrían las cosas, y esta vez eso sería : "real". Hay un error que no deberíamos cometer: daría la impresión de decir que la materia es la que es real. No, no es la materia la que es real, sino

que la materia adquiere la realidad que puede, o que le corresponde, cuando un realizante, del que sabemos de entrada que concierne al cuerpo vivido, encarna en la materia; la materia toma realidad cuando encarna el acontecimiento. No puedo decirlo mejor. Tengo el sentimiento de que con Leibniz, es por eso que hay dos pisos, los dos pisos son el circuito del acontecimiento, y sin embargo ustedes sienten de entrada que no habría nunca la menor relación directa entre el alma y el cuerpo. Los dos pisos permanecen siempre separados. Simplemente digo: el realizante quizá será lo que hace pasar del uno al otro, lo que hace pasar de uno al otro aspecto del acontecimiento. El realizante, una vez más, es una noción que solo pertenece al final de Leibniz, en sus últimos años. Antes se contentaba con invocar una correspondencia entre los dos pisos, el piso de arriba y el piso de abajo. De hecho al final llega a algo más profundo: no basta que el acontecimiento se actualice en las mónadas, es necesario que se realice en el cuerpo. En la filosofía precedente eso no estaba aún, hay correspondencia entre los dos, y lo que realiza en el cuerpo es un realizante que explica la relación de la mónada y del cuerpo vivido.

Bien, de hecho, al final de Leibniz tendríamos tres aspectos:

El alma y los pliegues en el alma. Los pliegues en el alma son los acontecimientos que se expresan en el alma. El alma y los pliegues en el alma. La materia y los repliegues de la materia. Eso es lo que se realiza el acontecimiento.

Y entre los dos, asegurando la realización, el realizante que no puede ser ni la mónada ni el cuerpo vivido, pero que solo puede ser una cosa: lo que relaciona el cuerpo vivido con la mónada. Eso será la relación de los pliegues en el alma con los repliegues de la materia, y responde al nombre en latín: el vinculum substantiale. El vinculum, ¿qué es? Es la cadena, es el nudo, es la cadena. ¿Qué es esa cadena? ¿El necesita una cadena para que los dos tipos de pliegues se correspondan? ¿Por qué esta cadena en el último momento? Es que ella es la que decidirá las texturas de la materia, pero también las cualidades del alma. Nos vemos lanzados en toda una filosofía que nos confirma que, no solo había pliegues en el alma, repliegues en la materia, sino que había que hacer intervenir un vinculum que, si fuese posible, cosería los unos con los otros. No cose los unos con los otros, de hecho, sino que cose singularmente un cuerpo vivido, un cuerpo viviente, que es el cuerpo de la mónada. Todo esto es lo que tenemos que ver un poco más de cerca. No se trata de que ustedes lo comprendan, porque si yo me dirigiera a su comprensión, creo que esto sería muy oscuro, es para que ustedes sientan algo. Creo que aquí Leibniz nos hace sentir algo y es necesario que yo intente hacérselos sentir: es una concepción del acontecimiento. Un acontecimiento que, sea lo que sea que ustedes quieran, es algo que nos hace mantenernos de pie, o bien nos hace acostarnos. Algo que recurre a una dignidad, y que no tiene nada que ver con "somos dignos a causa de los otros, de aquel que nos mira". Y también algo que hace una herida, pero me equivoco al decir herida, es grotesco, o que se rasca. Hay cosquilleos de acontecimientos, quizá son los mejores. Hay todo eso: ¡que concierne a tu cuerpo bajo esta forma ! O !que concierne a tu alma bajo esta forma!

Y es muy difícil: todo tiene siempre su contrasentido abominable, esta puede ser una frase odiosa. Es que es justamente sobre la palabra "digno" que habría que extenderse. Supongo que alguien ha sufrido una pérdida importante, no una

perdida de dinero, sino una perdida humana importante, le doy un golpecito en la espalda y le digo: "sed digno del acontecimiento", él me soltaría una bofetada, espero.

¿Qué es esta dignidad? Yo no puedo decir nada más, a ustedes, si ustedes plantean el problema así: hay que rascarse el cuerpo. Rascarse quiere decir que hay que ser un piojoso del acontecimiento. Rascarse, ¿cómo? También hay maneras inmundas de rascarse: "Yo, el más desafortunado. Y todas las mañanas me doy mi rascadita, yo el más desafortunado". En efecto, rascarse es de hecho otra cosa, no soy el más desafortunado. Pero no hay receta.

¿No hay reacciones?

¿Sienten a donde quiero ir? tener un cuerpo vivido, tener un cuerpo viviente, bueno, ser una mónada, tener un cuerpo viviente: he aquí que ser una mónada es solo la mitad de nosotros mismos: es necesario que tengamos un cuerpo viviente.

Comtesse: me acuerdo de un texto de Leibniz en el que hablaba de lo que tu planteabas, el vinculum, toma el ejemplo de la audición, a partir de una fuente sonora, de la audición de un eco.

Gilles Deleuze: Es curioso, porque a mi modo de ver hay dos textos. El vinculum es muy tardío en Leibniz, lo encontramos solo, no se si exista en otras partes, en la correspondencia con Des Brosse. Esto es un punto. Pero antes hay, en las cartas a Arnaud, hay un texto extraordinario en el que imagina las condiciones de una orquesta de la que no se verían las diferentes partes y donde, no emplea la palabra vinculum puesto que no la conocía, y emplea ya la palabra "eco". Tu memoria es perfectamente fiel, en la correspondencia a Des Brosse cuando dice que el vinculum es un eco, son textos de una gran dificultad, y hasta donde sé, Belaval ha sabido comentarlos de tal manera que nosotros no experimentamos ninguna dificultad, y tu lo has retenido muy bien, lo que dices es muy fiel a Leibniz. Lo que dices es evidente: supongan (simplifico enormemente) cuatro fuentes sonoras, asimílenlas a las mónadas, son cuatro. Pongamos cuatro notas. Las notas son percepciones, ustedes pueden asimilarlas a mónadas, ¿Qué es un eco? Lo asombroso del eco es que es segundo, supone fuentes sonoras. Simplemente ¿cuál es el milagro del eco? Como lo dice Comtesse, supone, por ejemplo, una pared. ¿Cuál es el efecto de la pared? Constituye la unidad por eco de las cuatro fuentes, ellas no tenían unidad. Ustedes me dirán: podrían tener unidad si fuesen cuatro notas extraídas de tal música, eran cuatro notas. El milagro del eco, nos dirá Leibniz, es introducir una unidad segunda, pero esta unidad segunda será esencial pues es así como va a explicar el Vinculum, esta especie de corte del cuerpo viviente. El corte del cuerpo viviente eso era un eco. Y vean ustedes porque tiene necesidad de eso: ¿Qué es lo que hace la unidad del cuerpo vivido, del cuerpo viviente? de golpe, me obliga a ir más rápido, pero entre más rápido mejor.

¿Qué hace la unidad del cuerpo viviente? las mónadas son los espíritus, están sin puertas ni ventanas, son una por una. No hay mónada de las mónadas. Es necesario que haya algo equivalente a la pared para que de una pluralidad, de una multiplicidad de mónadas, derive una unidad, una unidad segunda: la unidad del cuerpo vivido será la del vinculum, es decir de la pared.

Ustedes me dirán: ¿de dónde viene esa pared, qué es esa pared? Lo veremos. Es una unidad segunda, es una unidad de corte, y es lo que será constitutivo del cuerpo vivido. El cuerpo vivido, sino, no habría unidad, no habría cuerpo vivido ni viviente. La intervención de Comtesse es tanto mejor pues permite, a los que quieran, hacer la unidad con esta especie de agrupamiento de problemas: Leibniz, Husserl y aún Sartre. Husserl lo reclama explícitamente, sería un poco arbitrario si no hiciese esa evocación explícita en la quinta meditación, ¿estamos? Es necesaria una génesis. A lo que finalmente yo tendía, yo no tendía a otra cosa que a esto: esos dos aspectos del acontecimiento: están las experiencias prácticas: lección de las cosas, interrogación escrita: ¿Hay virtual real?

Segunda pregunta: ¿hay actual posible?

Es muy fastidioso. Miren, si ustedes leen a los comentaradores de Leibniz, posible, virtual, actual, real, ellos emplean todo esto sin importar como. En fin, no todos. Es muy molesto si se emplean sin importar como, ustedes tienen dos líneas, es como si se confundieran los dos pisos.

Lo posible se realiza. En Leibniz, cuando lo posible se realiza, miren el contexto en Leibniz -evidentemente ustedes encontrarán ejemplos que no van en ese sentido, pero no importa- pero cuando lo posible se realiza siempre es en el mundo de la materia, del cuerpo. Cuando lo virtual se actualiza es siempre en el alma.

Ahora tenemos los dos pisos y diremos que es necesario un lazo, un nudo entre los dos, un vinculum, ¿para quién? A su elección. Para que el piso de abajo exista. Para que el piso de abajo existiendo tenga una relación cualquiera con el piso de arriba. Hay muchas respuestas.

Al inicio del año yo les decía: el barroco, vamos a hacer como si tuviéramos una definición, y después veremos, veremos a lo que nos obliga. Y les decía que el barroco no es hacer pliegues, porque los pliegues están siempre hechos, los pliegues van al infinito. Y teniendo en cuenta esto, lo que está bien pues sino nada vale, no podemos hacer cualquier cosa cuando estamos de acuerdo en esto. Pero no estoy seguro de que funcione hasta el final. Y después, verdaderamente, he llegado un día a los catálogos del Greco: es espantoso, espantoso, espantoso. No solo por su belleza, ¿qué es esa belleza del Greco? Seguramente todos los cuadros no tienen esa fórmula, son siete u ocho. Cristo en el jardín de los olivos. Hay uno que está en Londres y que es completamente raro, pues, y lo cito pues es la prueba de nuestra hipótesis: todo está plegado, solo hay pliegues, no hay más que eso. Los pliegues están distribuidos sobre tres registros: pliegues del tejido, y no en el sentido en que cualquier tejido hace pliegues. Si ustedes miran una reproducción de ese cuadro, es en la túnica de Cristo donde los pliegues están completamente trabajados, repliegues que remiten los unos a los otros. Es un fantástico estudio de pliegues. Pliegues de las rocas, el peñasco se pliega en la pintura tanto como la tela, el plegamiento del peñasco! Y él añade un tratamiento de las nubes que es un verdadero pliegue, plegamiento de las nubes. Hay voluntariamente una manera de tratar las nubes, como trataba las rocas bajo cierta forma, y hay en el cuadro una circulación de tres tipos de pliegues que remiten al infinito.

Ahora que llegamos al final, les diré: si, si, ¿qué es lo que hemos hecho? Esta historia de los pliegues en el alma. Una vez más, los pliegues en el alma, vienen de que el acontecimiento está incluso en la mónada. Y después están los repliegues de la materia. Y entre los dos ¿qué hay? está esta costura, este Vinculum substancial que surge allí, poco tiempo antes de su muerte. De pronto me pregunto si me detendré tan rápido como pensaba... poco importa quien conferirá a la materia las texturas, porque un día será necesario ocuparse de las texturas de la materia. Leibniz emplea la palabra "textura", al final de su vida. El debía tener tantas, tantas ideas. Están esas texturas de la materia, que normalmente deberían hacer parte de una física de la materia, y de una estética de la materia. Una estética de las texturas, él no tiene una noción más difícil, a mi modo de ver, es por entero la más bella -no es por atacar la noción de "estructura", pero me digo: estructura, hace un cierto número de años, se hablo de eso por mucho tiempo, no es que este mal. Muy bien. Pero si nos damos un poco un recreo para ir hacia otras nociones que han permanecido... "textura" es una noción extremadamente difícil de analizar. Hablo para ustedes, yo diría que a su edad, o en sus proyectos de trabajo, si les llega a algunos de ustedes, vean la riqueza del material también, a propósito de las texturas, tenemos el "material industrial", muy bien por el momento, siendo competitivo, pero uno de los materiales que es el menos estudiado y quizá el más importante, es la pintura. Los grandes pintores de texturas, sin importar quienes sean, encontraremos que son especies de barrocos modernos. Habría que ver si, en los grandes pintores barrocos, hay eso que se puede reconocer como las texturas radicales.

Veo tres grandes pintores modernos de texturas, veamos: Fautrier, Dubuffet que ha reconocido su deuda respecto de Fautrier a propósito de las estructuras, y Paul Klee. No por azar no son extraños unos a otros. Finalmente ¿qué es lo que relaciona los pliegues en el alma con los repliegues en la materia y los repliegues en la materia con los pliegues en el alma? Al mismo tiempo eso me molesta porque habíamos apostado que eso se sostenía sin costura. He aquí que él ha tenido necesidad, quizá, de una costura, la costura pasa por el cuerpo viviente, sin lo que el cuerpo inorgánico no sería un cuerpo real, sería simplemente un cuerpo imaginario, y en el que la mónada, cerrada sobre si misma, etc... no podría remitir a nada distinto.

Descanso.

Pregunta: Sobre Cristo. ¿Cristo es una mónada que dice: yo soy encarnado, yo, yo soy encarnado? ¿esto realiza de alguna manera la encarnación de una mónada? ¿El cristianismo o Cristo mismo serían un acontecimiento específico?

Gilles Deleuze: No es grave, respondo muy rápido porque entre más "fundamental" es la pregunta más rápido hay que responder. -Risas- Es necesario sobre todo no decir, pero eso no tiene importancia porque no estaba en tu espíritu, pero estaba en tu formulación, es necesario sobre todo no identificar mónada y acontecimiento. El acontecimiento es lo que pasa y llega, la mónada es lo que contiene lo que pasa y que llega; el acontecimiento es franquear el Rubicón, la mónada es César. Sobre todo distinguir mónada-acontecimiento. Segundo punto: nunca la mónada es encarnada. No hay ninguna

encarnación de la mónada, por una razón muy simple, es que la mónada se basta plena y entera sin puerta ni ventana. Cuando se dice, para ir más rápido, que la mónada tiene un cuerpo, esto quiere decir que en el dominio de los cuerpos, algo se relaciona a tal mónada, entonces si Cristo es encarnado, él está encarnado como todas las mónadas están encarnadas, es igualmente la mónada de la encarnación. ¿Cristo plantea problemas particulares? Si, pero, en Leibniz, no al nivel de la encarnación. Plantea un problema muy particular a nivel de la trans-sustanciación, ahora bien la trans-sustanciación no es la encarnación, es la trans-encarnación donde el cuerpo, la sangre de Cristo deviene el pan y el vino. ¿Lo ves? Plantea un problema particular en el sentido del paso de un cuerpo a otro, paso del cuerpo de Cristo al cuerpo pintado. Dicho esto, Leibniz personalmente es protestante y no cree en la trans-sustanciación, pero consiente en darle una ayuda al padre Desbosse que se desvela mucho en este aspecto, y él le dice -y es un momento muy divertido en la correspondencia con el padre Desbosse- si yo fuese usted -yo no tengo ese problema, no es mi asunto-, pero si yo fuese usted yo diría algo así como, y él da de la trans-sustanciación una de las interpretaciones más extrañas y que debe alegrarnos a todos, y que debió servirle a algunos católicos porque el padre Desbosse esta contento. En todo caso en cuanto a Cristo y a la encarnación, hasta donde conozco él no tiene ninguna posición especial, salvo que es seguramente el arquetipo o el modelo de la encarnación.

Volvamos a nuestra génesis. Sobre todo no la inviertan, si bien uno está tentado a invertirla. Ustedes recuerdan de esta génesis que consiste, a partir de la mónada, la mónada contiene todo, expresa el mundo entero. Expresa el universo entero. Simplemente, atención: ella tiene una pequeña región privilegiada que expresa particularmente o claramente, lo hemos visto. Es la primera proposición. Segunda proposición: entonces tengo un cuerpo, esto es lo que tenemos que comprender. Entonces tengo un cuerpo. En efecto no puede ser de otro modo. Sería más cómodo, quizá, decir: tengo un cuerpo, entonces expreso una región privilegiada. La única cosa de la que estoy seguro es de la región privilegiada, mi pequeño departamento que yo expreso claramente, una vez dicho que expreso el mundo entero, pero lo expreso oscura y confusamente.

Sienten todo lo que no tendremos el tiempo de hacer. Sienten que hay, en Leibniz, todo tipo de mónadas, hay estatutos de mónadas muy diferentes. Por ejemplo una mariposa no remite a una mónada como ustedes o yo. Hay toda una jerarquía de las mónadas. Hay una gran jerarquía de las mónadas. Habría que preguntarse: ¿hay mónadas que no expresan nada claramente, qué no tienen región particular? Aquí los textos son muy difíciles, habría que hacer estudios muy precisos. Leibniz varia según las ocasiones. Según las ocasiones, sugiere que ciertas mónadas permanecen completamente en la noche. Hay otras que durante cierto tiempo expresan una pequeña región clara. A mi modo de ver, los animales tienen una mónada que expresa una pequeña región clara, forzosamente. Por ejemplo una vaca expresa claramente su prado. Simplemente por el hecho de que expresa su prado, ella expresa poco a poco el mundo alrededor, el universo entero. Aún una vaca tiene una zona de expresión clara, y si se la transporta a otro prado, ella cambia de expresión clara. Entonces aún los animales, pero en otros textos, Leibniz parece decirnos que solo las almas razonables tienen una zona de expresión clara. Su zona de expresión clara es lo que concierne a su cuerpo. No tenemos tiempo, pero los textos son múltiples, principalmente en las cartas a Arnaud.

Cito la página 215 en los fragmentos elegidos de Madame Prenant: "he dicho que el alma expresa naturalmente todo el universo en cierto sentido, y según la relación que los otros cuerpos tienen con el suyo -eso es lo que define mi región clara: todo lo que afecta mi cuerpo; y de cierta manera es necesario que eso pase por mi cuerpo". Pero como ustedes ven, no puedo decir que en primer lugar yo expreso claramente lo que pasa por mi cuerpo, y en segundo lugar la mónada. ¿Por qué? Porque lo que es primero es la mónada sin puertas ni ventanas, ¿por qué tiene una región de expresión clara? Porque tiene un cierto número de singularidades alrededor de las cuales esta constituida. En consecuencia digo

... fin de la primera parte...

Segunda parte:

¿Qué es lo que me permite afirmar el cuerpo como objeto de la percepción? Y sobre estos dos puntos, sobre estos dos problemas, debo decir que las respuestas de Leibniz son asombrosas. Quisiera darselas para que ustedes reflexionen. Primera respuesta: ¿qué explica que el cuerpo, que solo capto confusamente, pueda ser llamado al mismo tiempo la condición bajo la cual se restituye en mí, o pasa todo lo que se restituye en mí, todo lo que expreso claramente, la pequeña porción que expreso claramente? intento contarle a ustedes porque... ustedes encontrarán en Leibniz todo tipo de textos que dicen, a grosso modo, esto: hay pequeñas percepciones inconscientes, y con esas pequeñas percepciones inconscientes hacemos una percepción consciente. Más aún ese es el sentido de los órganos. Los ejemplos que él da son: ustedes no escuchan el ruido de las gotas de agua si ellas están muy lejos, ni escuchan el ruido de la ola lejana, y después poco a poco la ola está mas cerca, hasta que deviene una percepción consciente: el ruido del mar. O bien, dice: ustedes no escuchan lo que dice cada persona en una muchedumbre, pero escuchan la algarabía. Hay muchos textos de Leibniz en ese sentido. Y a los comentaristas se les ha antojado que es en el sentido parte-todo. Se les ha antojado decir que es muy simple: uno no percibe las partes, pero percibe el todo, o bien eso nos recuerda algo sobre la psico-física. Un psicólogo, que en el momento del bachillerato nos ha sido muy penoso, se llamaba Fechner, él buscaba establecer una relación entre el acrecentamiento de la excitación y el surgimiento de la sensación. Siempre es enojoso, porque el bachillerato siempre es algo enojoso, pues Fechner es un filósofo del siglo XIX, y es genial. Y tiene como propiedad genial el ser leibniano, ese es uno de los puntos fundamentales de la psico-física. Más aún, lejos de ser un sabio positivo, como nos lo hacen creer en la psico-física, lo que no es un cumplido, yo diría que es una especie de loco grandioso, es un gran romántico alemán, un post-romántico. Entonces es muy curioso que haya creado esta disciplina, pero poco importa.

Si ustedes miran los textos, tengo la impresión de que se percibirá algo muy, muy curioso. Intenten comprender por poco que sea, no es duro de comprender, del cálculo infinitesimal en su base. Ustedes tienen dos cantidades "x" y "y" que son las variables. Pueden someterlas a cualesquiera aumentos y disminuciones .

Se las llama por ejemplo: Dx , Dy , todo lo que quieran. Y después pueden someterlas a adiciones y sustracciones.

25/05/1987

El alma y el cuerpo

Traducteur :Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Entonces escuchenme bien, si me comprenden. Como les he dicho la última vez, tenemos dos sesiones de las que pido perdón a ustedes por presentarlas tan rápido, y luego yo no puedo -por mil razones- continuar. Entonces hoy y la próxima semana. Luego nuestro trabajo de este año termina. Los otros martes vendré únicamente para resolver los casos del primer ciclo, segundo ciclo, tercer ciclo, los trabajos que algunos de ustedes deben entregarme. Entonces haré las reuniones. A los otros eso no les interesa. He recibido una comunicación en la que algunos de ustedes tienen necesidad de un certificado. Vendré por esto. Si por azar no puedo venir, tengan la gentileza de telefonarme, no abusando del teléfono. Mi teléfono está en el anuario. Bien.

Quedan hoy y la próxima vez, y es muy simple. Es un poco como si, en este curso sobre Leibniz, avanzando un poco y sobre todo retrocediendo, se desarrollara un trabajo que habría de durar dos años. Si bien lo que hago ahora es mucho más que lo que podría ser materia para otro año. Habría deseado proponer a ustedes una serie de recorridos concernientes a los dos pisos, puesto que era nuestro punto de partida. Esta filosofía de los dos pisos. Una visita a los dos pisos o, si ustedes prefieren, un conjunto de ensueños. Me gustaría mucho que ustedes intervinieran. Sí hay un punto de ensueño sobre esta organización de la filosofía de Leibniz, y principalmente sobre el papel que tiene lo viviente o lo orgánico. Y esto debería conducirnos a las relaciones respectivas de los dos pisos: el de las almas y el de los cuerpos, a grosso modo, pero hemos visto entre tanto que no son el de las almas y el de los cuerpos. Por eso digo "ensueños" porque cada vez que digo una frase habría que corregirla, o que ustedes mismos la corrijan. No es mi falla, es el estilo de Leibniz. El necesita llegar a esos dos pisos: ¿tienen una ley común? ¿cuales son sus relaciones? Y nosotros ya presentamos esa relación: es lo que Leibniz llamará la Armonía. Armonía de las almas entre sí, armonía de los cuerpos entre sí, armonía de las almas con los cuerpos. Y sobre lo que queríamos concluir, desde el inicio, era sobre ese concepto, devenido fundamental para la filosofía, y que tiene que ver con lo que, un poco por la misma época, pasa en música.

Tomo por ejemplo un pequeño libro de Rameau, donde leo: "la expresión de lo físico está en la medida y el movimiento". Si leo fútilmente, por asociación de ideas, me digo que esto remite, quizá, a la música precedente. La expresión de la física está en la medida y el movimiento, nosotros sabemos que en Leibniz no es el movimiento lo que cuenta, sino que es una razón del movimiento que él llamará la fuerza. Continúo: "la expresión de la física está en la medida y el movimiento. La expresión de lo patético, al contrario ..." ¿es que con Leibniz llega lo patético? Suspendo. Poco importa, se sueña. Si, llega el pathos. ¿Por qué? Porque nos dice que más allá del movimiento hay otra cosa. Y ¿qué es ese más allá del movimiento? Es la alteración, la variación, el pathos. "La expresión

de la física... la de lo patético, al contrario está en la armonía y las inflexiones". Quizá ustedes recuerdan, fueron nuestras primeras palabras este año, cuando se trata de definir la filosofía de Leibniz, hay que decir: partimos de las inflexiones. "La de lo patético, al contrario, está en la armonía y las inflexiones, es eso lo que es necesario pesar muy bien antes de decidir sobre lo que debe inclinar la balanza". Rameau nos dice: reflexionen bien, ustedes músicos, en lo que debe inclinar la balanza, o bien la medida y el movimiento que constituyen la física, la física musical, o bien lo patético que reside en la armonía y las inflexiones.

Si consentimos en la idea de que, casi en la misma época, la música conoce una mutación muy importante, que tiene que ver ya con Monteverdi, que tendrá que ver fundamentalmente con Bach, ¿no podemos pensarlo, también, para cuando Leibniz presenta lo que nos da como uno de sus conceptos fundamentales: la armonía pre-establecida? -y que él opone la armonía pre-establecida a Descartes y a los cartesianos, y que al mismo tiempo él reprocha a Descartes y a los cartesianos el permanecer en el movimiento, y por eso mismo no haber comprendido la naturaleza del movimiento- ¿No se puede decir: si, aquí tenemos algo? ¿Es sorprendente que nunca se haya hecho la confrontación entre Leibniz y la música?

Entonces, intentemos repartir esos pisos, esta historia, los dos pisos barrocos. Ustedes recuerdan, habíamos dicho que lo fundamental es una línea de inflexiones. ¿Por qué es lo fundamental? No recomienzo, supongo que ustedes lo tienen presente.

Es una línea que no es una línea recta, pero que presenta singularidades. Singularidades intrínsecas, ustedes recuerdan. Pongamos la representación intrínseca de una línea que presenta singularidades intrínsecas: es una línea de inflexiones. Lo hemos visto con Paul Klee. Hemos dicho: esa es la línea barroca. Concretamente ¿qué quiere decir? concretamente quiere decir: lo que cuenta, y casi la unidad del mundo, es el acontecimiento. El acontecimiento es la inflexión. La inflexión es la figura abstracta del acontecimiento, el acontecimiento es el caso concreto de la inflexión. Y el mundo ¿qué es? Es un conjunto, es una sucesión infinita de inflexiones o de acontecimientos que serán llamados estados del mundo. A lo que, quizá, ustedes me dirán que es como una curiosa manera de definir y de comenzar a presentar un piso del que ustedes esperan ya -en virtud de nuestro pasado- a que sea el piso de las almas, e invocar los acontecimientos y las inflexiones. Todo está mezclado. Sócrates está cogido en su prisión. ¿Ven ustedes? Eso hace referencia a un celebre texto de Platón. Porque Sócrates está atrapado en su prisión esperando la muerte, y Platón pregunta: ¿es que tiene rodillas que pueden plegarse? De acuerdo él tiene rodillas que pueden plegarse. Eso no impide que no sea porque tiene rodillas que pueden plegarse que esté atrapado en su prisión. Está atrapado en su prisión porque encuentra que eso está bien. Encuentra que está bien no buscar evadirse. Espera su condenación.

¿Qué quiere decir eso? Comprendan: todo acto debe estar relacionado con dos cosas a la vez: las causas eficientes, dirá Platón, pero también, dirá Leibniz, y lo dirá con más fuerza, y las causas finales. Sócrates está atrapado en su prisión porque él encuentra que eso está bien: causa final. Voy a decir algo muy simple: todo acontecimiento es acontecimiento del espíritu, y no quiero decir nada distinto. O, si ustedes prefieren, va de sí que todo acontecimiento concierne a los

cuerpos, y yo no podría, sin duda, citar un solo acontecimiento que no concierna a los cuerpos; pero digo que justamente ese aspecto, por el momento, lo dejamos de lado. El comprende que no se puede decir todo a la vez, entonces el aspecto por el cual el acontecimiento concierne a los cuerpos no nos ocupa por el momento, pues hay otro aspecto del acontecimiento. Si ustedes me dicen: pero, ¿no es una dualidad? no, no es una dualidad, lo uno está estrictamente en lo otro, pero ¿de qué manera? ¿Qué relación existe entre los dos aspectos? El acontecimiento está en los cuerpos, pero no solamente en los cuerpos.

Bien, eso aclara un poco todo, responde a la objeción que me hacía: ¿cómo decirles que voy a hablar del espíritu y después comenzar por un acontecimiento como "estar atrapado en su prisión"? Y hemos visto como Leibniz avanzaba en este descubrimiento del espíritu. Es que la línea de inflexiones, o la línea de acontecimientos está envuelta en una unidad espiritual que se llamará mónada. Se va de la inflexión al envolvimiento. No vuelvo sobre eso. Si bien que, si es verdad que toda inflexión es una singularidad, es una singularidad intrínseca, él tiene necesidad de decir que una mónada es una condensación de singularidades, o que, si ustedes quieren, una mónada expresa el mundo.

¿En qué sentido expresa el mundo? Los acontecimientos son sus predicados. Y hemos visto hasta que punto podía ser ruinoso para una comprensión de la filosofía de Leibniz, pensar que los predicados eran los atributos, los atributos de juicio, mientras que los predicados eran los acontecimientos como expresados por las proposiciones. El tipo de la proposición en Leibniz no es: "el cielo es azul", es "César franquea el Rubicón". ¿Comprenden por qué insisto tanto en esto? Si no lo tenemos, si no lo comprendemos muy vivamente, no comprendemos nada de lo que quiere decir Leibniz. Y si hemos relacionado tan fuertemente a Leibniz y a Whitehead es por esta razón, son los filósofos del acontecimiento, en los que finalmente todo es acontecimiento, y por eso mismo todo es predicado de los sujetos, de las unidades individuales que expresan el mundo.

Entonces es un primer estadio el que me permite decir a la vez, si ustedes lo recuerdan, me permite decir a la vez que cada substancia individual, cada mónada, cada alma o espíritu, tomémoslas como idénticas, expresa la totalidad del mundo. Y, necesariamente, decir, a la vez, que las mónadas son para ese mundo que ellas expresan, si el mundo hubiese sido otro, las mónadas hubiesen sido otras, puesto que ellas hubiesen expresado otro mundo. Entonces hay que decir, a la vez, que las mónadas son para el mundo que expresan, pero que ese mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan. Bien, ¿qué es el mundo?

Es lo expresado común de todas las mónadas que Dios ha hecho pasar a la existencia. Habría podido hacer pasar otras mónadas a la existencia, muy bien, pero en ese momento habría sido otro mundo. Habría elegido otro mundo, y ya hemos visto esa extraña noción de "elección del mundo" en Leibniz.

Demos todavía un paso más en el examen de este piso, ven ustedes que estamos en un piso muy curioso, pero al menos hemos terminado este punto que era nuestro punto de partida, y que era: el mundo es expresado por cada mónada, si, y como el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan, hay que decir que cada mónada tiene una infinidad de pliegues, el mundo está plegado en cada mónada. Y ya al nivel del espíritu aparece este tema del plegado. E inmediatamente el problema vuelve a ponerse sobre el tapete: ¿por

qué no una sola mónada? ¿Por qué tantas mónadas? ¿Por qué hay una infinidad de mónadas que expresan el mismo mundo?

La respuesta que Leibniz nos daba era: porque hay un solo mundo, un solo Dios, ¿por qué, según Leibniz, Espinoza no tiene razón? La respuesta de Leibniz es que hay una razón individual, hay un principio de individuación de las mónadas a saber, que todas expresan el mismo mundo al infinito, pero solo expresan claramente una pequeña porción del mundo. Cada uno de nosotros expresa claramente solo una pequeña porción del mundo; pues bien, desde el comienzo, ese piso de las almas, independientemente del cuerpo -eso es lo que me importa en Leibniz, que la oscuridad no viene del cuerpo-; una vez más, es el alma la sombreada, el alma es la oscura. Solo tiene una pequeña región de claridad. Su pequeña porción de claridad es su pequeña porción privilegiada que expresa particularmente. Ella expresa particularmente una noción privilegiada: usted, yo, alguien que vivió hace miles de años. Nosotros no expresamos la misma región del mundo, lo que él dice muy bien: cada uno tiene su apartamento, apartamento del cual hemos visto, no vuelvo sobre eso, hasta que punto puede ser reducido o extenso. Hasta que punto, por ejemplo, en el condenado, iba a reducirse a nada, a casi nada, y al contrario en el hombre adelantado se extiende. Todas estas son las nociones que nos hacen visitar este piso de las almas. Sobre todo detenganse, es como si fuera una vista de un apartamento sobre esos dos pisos. Entonces, si ustedes me dicen: ¿para qué sirve? Se gestiona.

Pregunta: Una cosa que me confunde: ¿es que, por el hecho de que todas las mónadas tienen un contacto las unas con las otras, se puede deducir que no existe el mundo?

Deleuze: No, pues sería contradictorio. Si yo dijera: las mónadas no tienen estrictamente nada que ver las unas con las otras porque ellas están en contacto, eso no funcionaría porque ese contacto formaría algo común, un mundo común. Igualmente no se puede decir que solo hay mónadas; Leibniz dice en un texto: no se puede decir que sean lejanas o distantes, ellas no tienen ni puerta ni ventana, están enteramente cerradas sobre sí, están cerradas.

Pregunta: Pero usted ha hablado alguna vez de relaciones. Es raro decir que las mónadas son para el mundo que expresan, pero ese mundo no existe fuera de esas mónadas.

Deleuze: Eso es, es lo esencial. La pregunta es muy buena, porque sería desacertado que ustedes abandonen uno de los dos aspectos. Es necesario, a cualquier precio, mantener los dos aspectos. Seguramente el mundo no existe fuera de las mónadas. ¿Cómo existiría? No existe fuera de las mónadas por una simple razón, y es que todo predicado está en el sujeto. Hemos visto este largo análisis, o si ustedes prefieren todo lo que da lugar a una inflexión está plegado en la mónada, entonces no hay mundo que no este plegado en este espacio de envoltura: la mónada, ustedes o yo.

De hecho pienso otra cosa, pienso en un celebre texto de Proust en el que un mundo puede estar plegado en un personaje, en una persona. Ese es el caso,

para Leibniz el mundo está perpetuamente plegado en las unidades individuales, ¿por qué? Porque, si ustedes comprenden que el acontecimiento siempre es una inflexión, bien la inflexión solo está envuelta en... no recomienzo. Entonces puedo decir: el mundo solo existe en las mónadas que lo expresan, pero también hay que decir: las mónadas solo existen para el mundo que expresan. ¿Por qué? Porque, Leibniz vuelve continuamente sobre este ejemplo típico, Dios no ha creado a Adán pecador, él ha creado el mundo donde Adán ha pecado. No ha creado tal mónada, o tal otra mónada, porque en ese momento ellas no expresarían el mismo mundo. El ha creado un mundo, habría podido crear otro. Cuando hace pasar este mundo a la existencia, lo hace pasar en y creando la infinidad de mónadas que expresan ese mundo. Sino no podría hacer nada. Si crea un mundo común en el que estarían los individuos, los sujetos, etc. estaríamos en la situación ????, pero los otros mundo que habría podido crear... tenemos la concepción de una infinidad de mundos posibles, que no son, como él dice, composibles los unos con los otros. El elige uno de esos mundos, aquel que tiene más realidad, el que tiene la mayor cantidad de realidad, como dice, es decir el más perfecto. Pero ese mundo no tiene ninguna existencia en sí mismo independientemente de las sustancias individuales, puesto que las sustancias individuales son la realidad misma, por eso es que no tiene ninguna existencia fuera de las sustancias individuales que lo expresan. Insisto sobre esto, porque si no comprenden a este nivel, no comprenderán nada de lo que viene. Adelanto algo: ¿qué es la noción de armonía? Leibniz, cuando emplea la palabra armonía, y no hablo en términos de música, ni en términos de filosofía; digo: con ocasión de esta pregunta hagamos una hipótesis, nos servirá para la próxima vez. La armonía, ustedes comprenden, hay una enormidad de textos de Leibniz sobre la armonía. Busquemos lo que hay en común. Y yo creo que si se reúnen todos los textos, si se tiene el tiempo, vemos que la armonía es una relación que concierne a la expresión. Es una relación de expresión, es la expresión como relación. Hombre, eso nos convendría quizá para la música, porque de cierta manera -lo veremos la próxima vez- es con el barroco que la música se reclama de un valor expresivo. El valor expresivo de la música, eso es ya la introducción del barroco. Quizá un poco lo que Rameau llamaba "lo patético", pero lo veremos. Digo: la armonía es una relación de expresión, pero ¿qué es una relación de expresión? Llamo relación de expresión a una relación entre un término llamado "expresante" y un término llamado "expresado". No tiene sentido a menos que defina esta relación. Si la expresión es una relación entre un expresante y un expresado, ¿en qué consiste esa relación? Propongo una hipótesis, es una hipótesis doble. De una parte lo expresado no existe fuera de su expresante, de otra parte y al mismo tiempo el expresante esta en correspondencia regulada con su expresado. ¡Que alegría! No habría creído nunca llegar a algo tan claro y abstracto a la vez. Yo creo que eso es la armonía y que no conviene a otra cosa: dos cosas están en armonía cuando están en esta situación. Remito a un texto que está en Latín, no creo que este traducido. Es: Quid sit idea, lo que es una idea, tomo 7 de las obras filosóficas, donde Leibniz analiza la relación de expresión. Creo que ese texto, no quiero decir que sea el único, pero creo que ese texto favorece esta conclusión que yo saco, esta relación entre un expresado y un expresante. El requiere de los dos a la vez: lo que expreso no existe fuera de mi, es una relación muy extraña. Por eso les decía: hay una torsión entre lo expresado y el expresante, no hay una torsión fuera de mi. Lo que yo expreso no existe fuera de mi, y al mismo tiempo, yo, yo solo existo en correspondencia regulada con lo que expreso. ¿Qué es en matemáticas? Entonces aquí soy osado... pero eso no está lejos de lo que se llama una función. Yo no se si en

matemáticas podríamos decir, se que podríamos decirlo, pero me molesta fatigarlo, no sé si se podría decir en matemáticas que una función es fundamentalmente expresiva, si no se tienen los dos caracteres, si una función no es una relación entre dos términos y que el uno no existe independientemente del otro y el otro no existe independientemente de una correspondencia regulada con el uno. Digo a la vez: el mundo que Dios ha elegido no existe fuera de las mónadas que lo expresan. Contrariamente, lo hemos visto, no hay dos mónadas que expresen el mundo de la misma manera, hemos visto que es la teoría del punto de vista. Hemos visto en que consistía la teoría del punto de vista, y es que cada uno de nosotros en su apartamento tiene su pequeña porción de expresión clara.

Pregunta: ¿De dónde viene ese límite?

Deleuze: Somos finitos. Toda criatura es finita, solo hay un ser que no tiene ese límite y es Dios. El expresa adecuada y distintamente, no solo el universo que ha elegido, sino la infinitud de otros universos. Pero nuestra finitud quiere decir que nosotros expresamos solo un mundo de todos los mundos compositibles, de una parte, y que expresamos claramente solo una pequeña región de ese mundo. ¿Es la consecuencia de qué? La consecuencia de nuestra finitud, es decir del hecho de que nosotros no tenemos solamente una fuerza expresiva, sino que tenemos - lo hemos visto en una oportunidad precedente- una materia primera. Queriendo decir por materia primera: potencia de finitud.

Pregunta: si todas las mónadas son finitas, cuando menos por medio de Dios el mundo es infinito (Deleuze: si, puesto que hay una infinitud de mónadas), eso permite suponer que hay un mundo que existe fuera de las mónadas.

Deleuze: ¿Por qué? Es necesario encontrar otra palabra. Hace mucho tiempo de hecho, a propósito de otra cosa, yo propuse otra palabra: el mundo no existe fuera de las mónadas, hay que decir que insiste, no existe. Es curioso porque yo esperaba que esto no tuviera dificultad y, bueno, siempre está la sorpresa. Digo: las mónadas son la existencia del mundo. Para mí, no, no para mí, para Leibniz va de si completamente que el mundo no existe fuera de las mónadas puesto que si se pregunta : ¿qué es la existencia del mundo? El dice: son las mónadas.

Pregunta: Pero, ¿Dios es más que la totalidad de las mónadas?

Deleuze: evidentemente... he hecho mi pequeño diseño... lo he hecho punteado porque como mundo solo tiene existencia virtual. Pero solo deviene actual, solo es actual en las mónadas de las que cada una lo expresa por entero. ¿Cuáles son las diferencias entre las mónadas? Lo expresan por entero desde un punto de vista, aquí el asunto se complica, es decir que cada una tiene su zona privilegiada. Si bien podemos decir: el mundo solo existe en las mónadas, pero cada mónada tiene una relación regulada con el mundo, según su propio punto de vista... siento que no eres leibniciano...

Pregunta: inaudible.

Deleuze: Imposible, hay una irreductibilidad absoluta de las mónadas las unas con relación a las otras, ¿ven por qué? Es porque el no quiere la idea de un solo mundo.

Pregunta: (¿Isabel Stengers?) En físico-matemáticas el problema se ha planteado a finales del siglo XVIII. Los físico-matemáticos han construido las funciones globales, por ejemplo la energía potencial, el campo, de hecho el ancestro de la teoría de los campos de hoy en día, y al principio han sido construidas a partir de fuerzas que tienen definiciones puramente locales. Pero cuando se parte de la definición de potencial (justamente después de Lagrange) la fuerza aparece como una función que es una derivada local de una función que representa la integral del sistema en el mismo momento, y durante un tiempo hay una simetría perfecta entre la idea de que las fuerzas no eran, en el fondo, más que las derivadas locales del campo integral, o que el campo integral estaba construido por la integración a partir de fuerzas locales. La relación de simetría ha sido planteada por el electro-magnetismo (Deleuze: si... si...) ... el campo ha tomado su autonomía... ¿no se reconcilia la relatividad de Einstein que es sobre el campo gravitacional y el electromagnetismo?

Deleuze: De acuerdo, y nosotros que somos leibnicianos, podemos decir, entendiendo que no es él quien resuelve los problemas de la ciencia actual, pero que él resolvería el problema que enuncias al nivel del otro piso, al nivel de la teoría de la materia, lo que veremos si continuamos esta visita.

Continuamos. Esta pieza de las almas es enorme puesto que contiene el mundo entero, las expresiones del mundo, los mundos imposibles, la libertad, en fin todo lo que hemos dicho. Cada uno de nosotros en su apartamento, es sobre eso que insisto: el cuerpo, no lo hemos hecho intervenir. Lo que hemos hecho intervenir es la materia primera, es decir toda substancia individual o mónada implica una fuerza primitiva activa y una fuerza primitiva pasiva, fuerza primitiva pasiva llamada materia primera y que hace uno con su finitud. En otros términos: ¿qué es el que yo no exprese la totalidad del mundo claramente, que solo tenga una pequeña zona de expresión clara? No es más que otra manera de decir que hay muchas mónadas, no estoy solo en el mundo. Lo oscuro en mí es la parte de los otros. Hace mucho calor... lo oscuro es la parte de los otros, es la pluralidad de las mónadas lo que hace que Dios no este en la sombra. Pero nosotros, nosotros tenemos una parte oscura, tenemos una parte negra, tenemos una parte sombría que es el fondo de nuestra alma, y no quiere decir el mal. Será la posibilidad del mal, pero no quiere decir el mal, quiere decir que toda verdad debe ser arrancada a esa sombra. Ahora bien el punto de partida de cualquier arrancamiento de la verdad es la pequeña región clara que cada uno de nosotros expresa. Y, lo hemos visto, a partir de allí, las almas o los espíritus, pero las almas y los espíritus razonables tienen en efecto su manera de acceder a la verdad, y lo hemos visto, principalmente la última vez, gracias al análisis de la percepción. Las percepciones interiores de la mónada, puesto que las mónadas expresan el mundo percibiendo los acontecimientos, hemos visto que esas percepciones consistían en sacar de la sombra una claridad, o de las pequeñas percepciones no extraordinarias -como él dice- una percepción extraordinaria. Siempre la teoría de los puntos singulares, la teoría de los puntos extraordinarios. Y hemos visto como se hacía en cada mónada esta constitución de una percepción extraordinaria. Y a partir de la constitución de la percepción extraordinaria, se accederá a otras verdades de las que habíamos hecho el análisis, les recuerdo, y eran los análisis de las series, de las series convergentes hacia los requisitos que iban más allá de las cosas, las cosas perceptibles hacia

los ...????... y series infinitas que iban más lejos aún que la idea de Dios. No vuelvo sobre eso, pero eso amplía cada vez más el apartamento.

Se alcanza este piso y enseguida preguntamos: ¿qué pasa? En el primer apartamento solo hay eso, solo eso. Tenemos todo hecho, teniendo en cuenta los enormes problemas que se plantean: problema de la libertad, problema... y de golpe ¿qué es lo que definirá el otro piso? Es: "¡tengo un cuerpo!", es necesario que añada, en el primer piso ya hay una gran variedad: todas las mónadas no valen. No solo hemos visto que las mónadas tenían zonas de expresión clara más o menos grande, sino que algunas se contentaban con una zona de percepción extraordinaria o señalada y no alcanzaban las verdades divinas, no alcanzaban las series infinitas. ¿Qué serían esas mónadas? En otros términos: ¿toda mónada es un alma razonable, un espíritu? En el piso en que estamos solo podemos encontrar almas razonables o espíritus.

Entonces digo: vamos a saltar al otro piso, lo que nos hace saltar es como una especie de escalera, ¿qué es? Es lo anunciado: tengo un cuerpo. ¡El anuncio de que tengo un cuerpo! ¿Comprenden qué abre... qué abre esto? ¿Qué es lo que exige que yo tenga un cuerpo? ¡El acontecimiento! El acontecimiento no se contenta con el primer piso. Entonces, si intento un esquema, sería necesario ponerlo entre los dos. Y finalmente, puede ser que todo esté entre los dos, pues ¿qué es lo que hemos visto como apartamento del primer piso? Es el acontecimiento como determinación espiritual. Y ¿qué es el acontecimiento como determinación espiritual? Es el acontecimiento o la inflexión en tanto se actualiza en un sujeto individual. Ustedes recuerdan: el mundo es una virtualidad, y es hay que juega la pareja leibniziana virtual-actual. El mundo es una virtualidad que se actualiza en cada mónada que lo expresa. Si ustedes prefieren: la mónada es la existencia actual del mundo, y el mundo no existe actualmente más que en las mónadas, sino es pura virtualidad. Ahora bien, ¿qué es lo de más que reclama el acontecimiento? ¡es muy bello! Me parece que es muy bello: Sócrates se establece en su prisión porque piensa que está bien, pero entonces hay que añadir otras cosas. Es necesario que tenga rodillas que se doblen. En otros términos no veo nada mejor para decirles algo muy simple: es necesario que el acontecimiento también se inscriba en los cuerpos, en otros términos, el acontecimiento no es simplemente una virtualidad que los alcanza y que los acecha y que se actualiza en su alma. El acontecimiento es una posibilidad que se realiza en sus cuerpos, y ese será el piso de abajo. "Tengo un cuerpo", ¿por qué?

Primera razón: porque solo puedo expresar una porción clara, reducida, justamente porque no puedo expresar más que una pequeña porción. Dios no tiene cuerpo, el cuerpo es exactamente mi apartamento. Y recuerden lo que decíamos enfáticamente de no hacer un intercambio que volvería incomprensible a Leibniz: no es porque tengo un cuerpo que tengo una porción de expresión reducida, es porque tengo una porción de expresión reducida por lo que, entonces, tengo un cuerpo. En efecto, lo que expreso, lo que mi mónada expresa claramente, es lo que diremos que concierne a mi cuerpo, y desde entonces concierne a la relación de otros cuerpos con el mio. En otros términos, un acontecimiento no puede realizarse en un cuerpo que sería el mio, solo puede realizarse en una interacción de cuerpos sobre el mio. Es necesario que tenga un cuerpo y no tendría un cuerpo si no hubiese otros cuerpos inter-actuando sobre el mio. El que yo tenga un cuerpo deriva de mi finitud, es decir de la potencia

pasiva o, si ustedes prefieren, del hecho de que tengo una zona de expresión clara muy, muy restringida.

Pregunta: ¿El acontecimiento realizado es el desplegamiento del tiempo, o es el tiempo?

Deleuze: El acontecimiento realizado no es el desplegamiento del tiempo, su pregunta es muy acertada pues no hemos hablado del espacio y del tiempo. El espacio y el tiempo seguirán todo el conjunto. Ya en el piso superior hay un espacio y un tiempo, simplemente ese tiempo será únicamente el orden de los posibles co-existentes. Por ejemplo: su mónada, su espíritu como espíritu, o bien co-existe o bien no co-existe con el de, por ejemplo, César. Ustedes no están en la misma época, eso basta completamente. Entonces el tiempo como orden de sucesiones posibles, y el espacio como orden de co-existencias posibles pertenecen al primer piso. Respondo lo mejor que puedo a su pregunta. Ese espacio y ese tiempo no tienen todavía nada que ver con lo extenso y con la duración. No es el mismo piso. ¿Qué relación tendrían con un tiempo infinito? No es un tiempo infinito puesto que es secundario respecto a lo que lo llena. Solo por consecuencia es infinito, no habría un tiempo y un espacio vacíos que serían llenados por la acción de Dios. Lo que llamo el espacio y el tiempo es el orden de co-existencias y de sucesiones entre mónadas, si bien decir que estarían en el espacio, tendrían lugares en el espacio, o momentos en el tiempo, sin cambiar en sí mismas, eso no tendría ningún sentido.

Pregunta: ¿Sería infinitamente virtual?

Deleuze: No, en fin, si y no. Es virtual si usted lo identifica con el tiempo del mundo. Es actual si usted lo toma como el orden de sucesión de las mónadas, de las mónadas que son actuales. El problema será matemáticamente complicado, porque ustedes sienten que en el primer piso hay una lógica del tiempo definida como el orden de las sucesiones por ejemplo, o una lógica del espacio y Leibniz tiende mucho a la distinción de las palabras. El emplea en este piso solo los términos spatium, espacio, y tempus, tiempo. Cuando ven la palabra extensio o extensum ya no remite a este, al contrario remite a algo que concierne al cuerpo. Entonces el problema serán las relaciones entre el spatium y la extensio, será una de las teorías matemáticas más audaces de Leibniz, creo yo. Bien es todo lo que puedo decir, muy rápidamente.

Veán ustedes, cada uno de nosotros tiene un cuerpo, cada uno de nosotros tiene un cuerpo y al mismo tiempo hay un cuerpo sobre el cual inter-actúan otros cuerpos. Por ejemplo: Monadología. Hay ahí un problema: ustedes tienen dos sistemas, los dos pisos están subordinados a dos modos de construcción completamente diferentes. El primer piso tiene por modo de construcción un mundo virtual que actualmente solo existe en cada mónada; en otros términos cada mónada expresa la totalidad del mundo, e incluye la totalidad del mundo. Al nivel de los cuerpos en donde ustedes están eso ya no es así del todo. Los cuerpos son exteriores los unos a los otros e inter-actúan los unos sobre los otros. Las mónadas, al contrario, son tales que el mundo es interior a cada una y ellas están sin puertas ni ventanas, es decir no inter-actúan. Cada una expresa el mundo por su cuenta. Sin puerta ni ventana. Mientras aquí hay una interacción

de los cuerpos. Yo diría: lo que expreso claramente en el mundo son los cuerpos que afectan directamente el mio, y es por ese proceso de la afección, de la interacción de los cuerpos, es por ese proceso que algo en ese piso responderá a las percepciones internas de la mónada. Lo hemos visto la última vez, cuando he intentado analizar el ejemplo de la gota de agua y de la ola, y que veíamos que entre el cuerpo líquido y mi cuerpo se constituía en el límite una especie de relación diferencial dy/dx , en el otro piso se constituía en la mónada una percepción diferenciada: escuchaba el ruido del agua. Ven ustedes que hay correspondencia entre los dos pisos, pero cada uno de ellos tiene su ley, no obedecen a la misma ley. Hay una ley que es la interacción de los cuerpos unos sobre los otros, y otra ley que es: las mónadas, en las que cada una expresa el universo entero, y que no comunican las unas con las otras.

Eso nos crea dificultades. ¿Cómo dar cuenta de la diferencia entre los dos pisos? Tanto como preguntar: ¿de qué está hecho mi cuerpo? Si preguntamos eso, es suficiente, hagan un esfuerzo: ¿de qué está hecho mi cuerpo?

¿De qué está hecho todo cuerpo? No es fácil comprender en Leibniz de que está hecho un cuerpo, y para mi, ese me parece uno de los grandes misterios de todas las filosofías del siglo XVII. Yo diría que un cuerpo está hecho -en todos ellos, pero particularmente en Leibniz y en Espinoza-, en Leibniz y en Espinoza un cuerpo está hecho de una infinidad de partes actuales infinitamente pequeñas. Todo cuerpo esta constituido por una infinidad de partes actuales infinitamente pequeñas. No podemos llegar a la última parte. Es lo que se llama el infinito actual. Hay que imaginarlo, eso está bien, pues es propiamente inimaginable. Es matematizable, pero es inimaginable. Sigame, esto se opone a dos cosas: se opone, de una parte a los átomos, con los átomos siempre hay, por lejos que sea, hay siempre una última parte irreductible. Aquí al contrario, es una infinidad de partes actuales tal que no hay última parte, que toda parte implica todavía una infinidad de partes actuales. Y de otra parte no es divisible al infinito puesto que la infinidad de partes actuales tal que ninguna parte puede llamarse la más pequeña, precisamente están dadas actualmente, existen actualmente, y no dependen del proceso de división que ustedes hacen sufrir al conjunto. Es lo que esos autores explicaron diciendo: son multiplicidades innumerables, lo que no impide que usted pueda decir que un cuerpo es el doble de otro. Un cuerpo puede perfectamente ser el doble de otro, pero implica, no menos que el otro, una infinidad de partes actuales, infinitamente pequeñas. Es que una tal concepción -Leibniz la afirmará diez veces, diciendo: solo hay infinito actual-, y muy frecuentemente se la objeta con otros textos de Leibniz donde Leibniz dice que el cálculo infinitesimal, o que aún el cálculo de las series infinitas no es más que una ficción matemática, pero me parece evidente que no hay ninguna contradicción y que eso quiere decir que aun el cálculo infinitesimal no da cuenta de ese infinito actual.

Entonces supone colecciones de partes infinitas, sin que ustedes puedan llegar a la última, y que sin embargo están actualmente dadas, contrariamente a lo que pasa en una divisibilidad al infinito. Todo cuerpo es de este tipo. Cuando digo: tengo un cuerpo, quiero decir: yo implico una infinidad de partes infinitamente pequeñas, actualmente.

Pregunta: ¿Porque ellas son actuales es que se evita la paradoja de Zenón?

Deleuze: Absolutamente. También por eso él tendrá una concepción particular del movimiento que va a depender de la fuerza.

Pregunta: Entonces, ¿el alma es finita pero no el cuerpo?

Deleuze: No, la cuestión no es saber si el alma es finita y el cuerpo no, la cuestión es que todo a la vez, salvo Dios, es finito e infinito. Dios, su cuenta esta regulada, él es infinito. Uf, eso esta regulado, eso es finito, si me atrevo a decirlo, hablando de más. Pero todo lo que es finito es infinito por un cierto aspecto, y los infinitos; me parece que el secreto del pensamiento del siglo XVII es la distinción de los ordenes de infinito. Ahora bien, si Dios es infinito y si es el primer infinito, es porque de él se dice: infinito por sí. Es infinito por sí. Pero, inmediatamente hay un segundo infinito que es lo infinito por su causa. Lo infinito por su causa son las criaturas. Las mónadas son infinitas por su causa. Son infinitas, ¿por qué? No, más bien, ellas son finitas, no son infinitas porque son criaturas, son creadas por Dios. Pero son infinitas simplemente por su causa, ¿por qué? Simplemente porque Dios las creo de tal manera que expresan la totalidad de un mundo infinito. Y su formula es que, desde entonces, tendrán una infinidad de predicados, y ese infinito por su causa tiene como formula, lo hemos visto: $1/\text{infinito}$, mientras que Dios por su causa tendrá como formula: $\text{infinito} / 1$, es decir lo infinito como individualidad, lo infinito como ser personal. Entonces en el primer piso las mónadas son finitas y son infinitas.

Cuando lleguemos a los cuerpos y a los conjuntos de partes actualmente infinitas en lo infinito, ese es el tercer sentido de infinito, a saber: un infinito que esta cogido en los límites, una porción de materia, y que cualquiera que sea la estrechez de los límites considerados, es propiamente hablando innumerable. Entonces es finito puesto que está cogido en los límites; es de lo infinito puesto que implica una infinidad de partes actuales. Es el tercer infinito. ¿hay otros? Hombre, todavía hay otros, pero nos atenemos a estos porque son los tres grandes. Una vez más, no para todos, lo que digo solo vale para Leibniz y para Espinoza.

Entonces digo: esto es, de entrada, tener un cuerpo, ¿qué quiere decir? ustedes recuerdan, añadamos: ¿por qué tengo un cuerpo? Tengo un cuerpo porque yo no tengo más que un apartamento, etc... yo no tengo más que un pequeño apartamento claro. Pero ¿por qué no tengo más que un pequeño apartamento claro? Porque soy una criatura, porque soy finito. En otros términos porque tengo una materia primera y la materia primera no es tener un cuerpo, es la exigencia de tener un cuerpo. Entonces la exigencia de tener un cuerpo, bueno, aquí está satisfecha.

Por esto Leibniz hablará así: esos conjuntos infinitos de pequeñas partes actualmente infinitas, no tienen porque asombrarse de que las llame: materia segunda. Apenas digo esto, presten atención a lo que digo: hay que corregir, eso no basta. Pero es un aspecto de la materia segunda. La materia segunda será la forma bajo la cual la materia efectua la exigencia de la materia primera, de la finitud. Vuelve en toda nuestra historia: nosotros somos finitos, entonces nosotros solo podemos expresar una parte finita, entonces tenemos un cuerpo. Hay una inmanencia absoluta de la mónada a la materia primera. Digamos que

esto se complica. Pero entonces deberá desanudarse, ¿ven ustedes el problema que tenemos bajo nuestros pies ahora? ¿Qué es mi cuerpo? ¿En qué es mi cuerpo? Es necesario que algo haga mi cuerpo. Tengo un conjunto infinito de partes materiales infinitamente pequeñas, pero ¿en qué me concierne? También la materia segunda tiene dos aspectos, y solo hemos dado un aspecto de la materia segunda. Y es que ese conjunto infinito de materia infinitamente pequeña implica al mismo tiempo una infinidad de pequeñas almas. Como si nos remontáramos al primer piso. Las pequeñas almas, pero ¿qué pequeñas almas? Titubeo entre dos cosas: si voy muy lentamente perdemos, si voy muy rápido perdemos todavía más. La materia segunda debe implicar... yo no se, yo... si: un conjunto infinito de pequeñas partes actualmente infinitas, pero solo me pertenecen bajo la hipótesis de una infinidad de pequeñas almas, pero es cartesiano, hay distinción real entre el alma y el cuerpo. Bueno, pero ustedes recuerdan, eso me parece uno de los golpes más asombrosos de Leibniz: la distinción real no implica la separabilidad. Mi cuerpo está constituido de una infinidad de pequeñas almas animando una infinidad de partes orgánicas infinitamente pequeñas, la máquina que va hasta el infinito. ¿Las dos son realmente distintas? Si, pero eso no impide que sean inseparables, de ahí la sorprendente teoría de lo viviente. Ese es el estatuto de lo viviente.

Afortunadamente él va muy rápido, tanto que uno tiene la impresión de perderse todo. Entonces, ¿Dónde estamos? Ya no sabemos donde estamos. Si, fórmula luminosa, llega la luz, bastará decir que ustedes, cada uno de ustedes es una mónada dominante, y como mónadas dominantes ustedes tienen un cuerpo. Mónada dominante, eso quiere decir: ustedes son un alma razonable, y como tal tienen un cuerpo, con un cerebro, no hay alma sin cerebro. Ustedes tienen un cuerpo con un cerebro. Su cuerpo, ¿de qué está hecho? De una infinidad de pequeñas partes actualmente infinitas, pero inseparables de una infinidad de mónadas dominadas que son, ya no razonables, sino animales o sensitivas. De ahí este extraordinario vitalismo que puede decir al mismo tiempo: no hay materia viviente, no, toda materia es materia, es todo. Simplemente tendremos la inseparabilidad de la materia segunda y las pequeñas almas, es decir las mónadas dominadas... simplemente ¿eso era todo? ¡Funciona tan fácil! A mi manera de ver es uno de los más grandes organicismos que se hayan hecho en filosofía. Como a Whitehead le gustaba llamar a su filosofía organicista, esta es una razón de más para compararlas.

Veamos a donde nos lleva esto, ya que quiero ganar tiempo, es cuestión de ganar tiempo. Si quisiera ganar tiempo, ¿Cuál es la situación de los animales? Lo de los animales es complicado porque, hay que decirlo, los animales no tienen alma razonable, ellos no llegan a las verdades necesarias, no llegan a las series infinitas, no hacen matemáticas, no conocen a Dios, etc... pero tienen al menos una pequeña porción clara y no hacen razonamientos, pero registran las consecuciones, como él dice, en sus mónadas, y hemos visto que la psicología del animal era para Leibniz algo fundamental. Bien.

¡"Muero"! ¿Ustedes recuerdan lo que pasa cuando muero? Hemos visto porque esta buena nueva era nuestra alegría. Lo hemos visto desde el inicio: ¡es pasmoso! Cuando muero, nuestra alma razonable es reducida a un alma sensitiva o animal, pero permanece, ella permanece. Son los famosos pliegues, despliegues, repliegues. Y será re-desplegada cuando Dios la llame al juicio final. Ustedes recuerdan esta idea tan rara (Deleuze estalla en una risa) que él tenía

de que las almas llamadas a devenir razonables no lo eran desde el inicio del mundo; en efecto, eso sería idiota. Yo, mi alma razonable, y la suya también, para alcanzarla ha sido necesario nacer en el orden del tiempo, en el orden de las sucesiones, en el primer piso, y es necesario que Dios nos llame, es decir: despliegue nuestras propias partes para que expresemos el mundo. Pero, antes se existía, pero ¿cómo que se existía? Como un alma animal sensitiva, como el alma de un gusano. Simplemente ¿qué nos distingue de un gusano? En la época no podía saberse. El dice: es como si Dios hubiese marcado, en ciertas almas sensitivas, un acto, acto por el que ellas irían a acceder a la razón, etc... en fin, ese es el Leibniz que más nos conmueve. Me detengo sobre eso. Cuando morimos, nosotros volvemos a un alma sensitiva que hace parte de la materia segunda.

Queda por hacer un pequeño esfuerzo...

(fin de la cinta)

... lo que él llama muy frecuentemente las formas sustanciales. Todas las formas sustanciales, no cesan de ir y volver. ¿Por qué? En virtud de la ley del primer piso. La ley del primer piso, si ustedes recuerdan: la interacción universal de los cuerpos. Nuestro cuerpo no cesa de cambiar de partes, y no solo no cesa de cambiar de órganos, sino que por lo mismo no deja de cambiar de pequeñas almas, es decir de formas sustanciales, puesto que las formas sustanciales o las pequeñas almas son estrictamente inseparables de los órganos. Lo que quiere decir algo muy simple: ustedes tienen un alma de su corazón, tienen su alma en ustedes, ustedes tienen un alma, pero ustedes tienen un alma de su corazón, tienen un alma de su brazo, tienen un alma de todo eso, tienen millones y millones de almas, pero ellas cambian permanentemente al mismo tiempo que las partes de su organismo, eso no deja de cambiar. Leibniz encuentra una metáfora más bella que el río de Heraclito para decir que todo cambia, dice: es como el buque de Teseo, el buque de Teseo que los griegos siempre reparan, siempre un agujero, eso quiere decir que en todo cuerpo los átomos cambian permanentemente.

Pregunta: inaudible... sobre las infinitas muertes parciales.

Deleuze: Completamente. No es difícil, calcular una muerte parcial en Leibniz, y al mismo tiempo en él no hay muerte total. Tomen un organismo, tomen su organismo, y esto es lo que ustedes hacen: todas las partes de ese organismo y todas las almas de ese organismo no van al mismo tiempo. Entonces, ustedes tienen un primer tiempo, en el momento b, pongamos que la región a' ha subsistido y la región a'' ha desaparecido, y a cada paso. Y ustedes se preguntan, con relación al momento en que ustedes han iniciado, ¿en qué momento todas las partes son renovadas? Pero en ese momento esto no impide que, con relación al momento precedente, un cierto número de partes, o más bien de partes innumerables, permanezcan. Podríamos llamar período de un organismo a la distancia de tiempo, a la diferencia de tiempo para renovar completamente las partes y almas del organismo, una vez dicho que no se da de golpe, que nunca se da de un golpe y que, más bien, nunca hay el momento en

que todo se renueva. Parto del momento a, en el momento b puedo decir, digo cualquier cosa, diez moléculas se han ido, en el momento c, veinte moléculas se han ido, pero las nuevas diez que han llegado, duran. Entonces es un período. Veo su ojo apagado y abatido... se entiende. Su periodo no coincide con una desaparición o un nacimiento total. Está siempre a caballo con una parte que permanece y una parte que se va. Pero entonces como conjugar a la vez: es mi cuerpo y no deja de irse. Y Leibniz tiene finalmente mucha dificultad. Y si intento resumir, vuelvo sobre algo que había comenzado a decir la vez pasada, si, él necesita sostener las siguientes dos cosas: lo que define un cuerpo, con sus fugas y sus llegadas, con sus nuevos suministros y sus nuevas partidas, lo que definirá un cuerpo como mío, perdonenme la expresión, es una costura. Una especie de costura o un nudo, un lazo, lo que Leibniz llamará el vinculum. Lo que corresponde a mi mónada dominante es un vinculum que reúne a las mónadas dominadas, y los órganos.

¿Cómo concebía ese vinculum? ese vinculum, dice, es sustancial, es decir depende directamente de la sustancia. Me pertenece a mi, mónada dominante. Eso está en las cartas a Des Bosse, los textos allí son muy difíciles, aunque han sido muy bien interpretados, de una parte por Bellaval en su Introducción al pensamiento de Leibniz, y de otra parte por un filósofo llamado Christine Frémont que ha publicado las cartas a Des bosse. Pero eso no impide que el texto sea verdaderamente muy difícil. Me parece que el vinculum me pertenece a mi como mónada dominante, sobre todos los órganos y mónadas dominadas que componen mi organismo, y que van y vienen, es decir llegan y se van, no dependen del vinculum. Me pertenecen en tanto entran, pero ellas salen y toman otro vinculum, o mejor aún no toman ningún vinculum, y eso es lo que acarreará la interacción universal de los cuerpos. Intentamos ver, pero todo esto es muy difícil. Intento hacer una clasificación. Se me dirá que todo eso está muy bien, pero que intente hacer una clasificación de las grandes categorías de las que acaba de hablar.

Yo diría:

Primero: acontecimientos, singularidades intrínsecas, inflexiones.

Segundo: mónadas, fuerzas primitivas activas que expresan el mundo o pliegan los acontecimientos; es la actualidad del mundo.

Tercero: las mónadas no solo tienen una fuerza activa primitiva, sino una fuerza pasiva primitiva, es su finitud, o su materia primera, en función de la cual expresan solo una porción finita del mundo. Expresan claramente solo una porción finita del mundo.

Cuarto: si solo expreso una porción finita del mundo, tengo un cuerpo, lo que quiere decir: si tengo una materia primera, ella expresa una exigencia: exigencia de tener un cuerpo.

Quinto: el cuerpo es la tercera forma del infinito, el conjunto actualmente infinito de partes infinitamente pequeñas no numerables. A este título es materia segunda y permanece inseparable de una infinidad de mónadas derivadas, de sub-mónadas o formas sustanciales, que son las almas dominadas con relación a mi alma dominante. Es claro.

Sexto: dos aspectos: la materia segunda me pertenece, pertenece a mi mónada en tanto que ella entra bajo el vinculum, la cadena, la cadena sustancial que me pertenece o me caracteriza. Aquí me apoyo principalmente sobre un texto a Desbrosse: el vinculum está fijado a la mónada dominante. De otra parte los mismos, es decir las partes orgánicas y las mónadas dominadas van y vuelven incesantemente, como la nave de Teseo, según que cambien de vinculum, pasan bajo otra mónada, o se liberan de todo vinculum.

Séptimo: de todas maneras nos encontraremos pues en la muerte, y hay ahí un problema, él no quiere -ha hecho ya una bella teoría de la condenación- no quiere regir al uno con el otro, el problema de la muerte y el problema del organismo, creo. Cuando morimos perdemos nuestra alma razonable que vuelve a ser un alma sensitiva, entonces pierde su vinculum. ¿Pierde su vinculum? si pierde su vinculum, todo está perdido: ¿cómo reconocerá el cuerpo que le pertenecía? Ustedes darán cuenta del problema, es terrible (risas de Deleuze). Afortunadamente tenemos ese extraño texto: antes de que nosotros seamos llamados a devenir razonables, y una vez muertos, cuando dejamos de ser razonables, hay esta cosa rara: el llamado celestial. Mi alma se ha vuelto animal, pero contiene el llamado celestial, a mi manera de ver es la única manera para que Dios reconozca a los suyos, sino no puede reconocer a los suyos. A menos que haga intervenir un misterio, y como lo dice en la correspondencia con Desbrosse, es el misterio de la transubstanciación: "aquí está mi cuerpo, aquí está mi sangre". Es un ejemplo en el que las mónadas, las mónadas dominadas son las mónadas del cuerpo y de la sangre de Cristo, y después las mónadas del pan y del vino que entran en una muy extraña relación. Poco importa, se hizo lo que se pudo.

Último punto: ustedes comprenden... lo que ustedes deberían comprender, si nuestro programa del inicio de año se ha cumplido al menos un poco, a saber: el alma está llena de pliegues que ella despliega parcialmente. Esta era la primera proposición barroca: los pliegues en el alma, ella los despliega parcialmente, lo hemos visto para las operaciones de búsqueda de la verdad, etc.

Segunda proposición: la materia está llena de repliegues y es el otro piso. La materia está llena de repliegues que abrigan, liberan, y hacen circular los infinitos de partes actuales y los infinitos de mónadas dominadas inseparables de las partes actuales.

Arriba, en los acontecimientos están las singularidades. Abajo, si tenemos el tiempo, veremos que en la física de Leibniz, se va a desarrollar una física de los extremos, de los mínima y los máxima, y en efecto, en ciertas condiciones, que son las del mundo físico, los puntos singulares (sería necesario poder abordar la física) devenían los mínima y los máxima, los extrema. ¿Qué hay entre los dos? Está trazada esta historia del organismo, toda esta historia del vitalismo que nos hace pasar perpetuamente de un piso a otro.

¿Qué podemos concluir?

Pregunta: Esto me hace pensar en Bergson, esto nos hace comprender el problema de la diferencia entre las multiplicidades cualitativas y cuantitativas.

Podríamos decir que la multiplicidad cualitativa está en el cruzamiento entre dos líneas infinitas. Tomo un ejemplo: lo que me interesa es llegar al espacio, en fin a lo extenso, bajo el orden simplemente de algo puramente cualitativo. ¿Se podría decir que un espacio calificado, algo que da lugar, está en el cruzamiento de dos infinitos, un infinito que es el del cuerpo en movimiento, el infinito de las pequeñas partes actuales, y la otra línea infinita que sería la luz que es un innumerable?

Deleuze: Si... prefiero la manera en que terminas que la manera en que comienzas, porque eres sensible tanto como yo, al peligro de hacer aproximaciones. Respecto al problema de las multiplicidades que es un problema fundamental, se puede decir esto, a grosso modo, Bergson llega en un momento crucial de la teoría de las multiplicidades e intentará un golpe para hacerlas salir del estadio de las matemáticas. Hay dos autores que hacen simultáneamente esta tentativa para hacer salir la multiplicidad del simple estadio de la teoría de las matemáticas y para introducirla en la filosofía, son Husserl y Bergson. Este es un punto. Lo que interesa a Bergson es un punto particular: la relación entre las multiplicidades discretas y las multiplicidades continuas. Bueno. ¿Se interesa por el problema de lo uno y de lo múltiple? Si puesto que, una vez más, él no tiene uno y múltiple, solo tiene multiplicidades, y por esto es profundamente moderno. El no tiene uno y múltiple, la cuestión de lo uno y lo múltiple ya no se plantea en filosofía, etc. Yo diría para Leibniz, para evitar confusiones, hay algo que falta en Bergson y que está en Leibniz, y algo que falta en Leibniz y que está en Bergson, por eso es tan bella la filosofía. Lo que falta en Leibniz es la supresión del problema de lo uno y lo múltiple, él continuará pensando, es un hombre del siglo XVII, continuará pensando en términos de uno y de múltiple. Más aún, su concepción de la armonía, hay tienes relaciones múltiples-múltiples, pero las relaciones múltiples-múltiples están fundamentalmente marcadas sobre relaciones múltiples-partes, en Leibniz. Al contrario, tienes en Leibniz una tentativa y una exploración de los tipos de multiplicidades en todos los sentidos que no corresponden a la situación bergsoniana. Entonces si intento los tres más simples, ya no de los múltiples tres infinitos, solo tiene dos, tiene la multiplicidad de las mónadas y la multiplicidad de los cuerpos. Entonces es maravilloso porque nos das nuestro fin: considerar lo que Leibniz llama armonía, ¿Qué es lo que llama armonía? Lo que él llama armonía son dos cosas: todas las mónadas expresan el mismo mundo, pero ese mundo solo existe en las mónadas; ellas están sin puerta ni ventana, no tienen comunicación, no tienen acción la una sobre la otra. Cada mónada solo tiene acciones internas, cada mónada actúa sobre sí misma, con relación a sus predicados, ninguna mónada actúa sobre otra. Están cerradas, simplemente expresan el mismo mundo. Se diría que entre las mónadas no hay ninguna acción directa, pero hay una armonía. Es necesario que expresen el mismo mundo, una vez dicho que ese mundo no existe fuera de ellas, eso será exactamente la armonía. No habría armonía si ellas expresarían un mundo que existiera fuera de ellas. Si se supone un mundo que existe entre todos nosotros y que está en armonía, no hay problema, lo que yo veo de cara tu lo ves de espalda, y un punto es todo. Pero no es así. El mundo no existe fuera de las mónadas, entonces para que sea el mismo mundo es necesario que las mónadas estén en armonía las unas con las otras. Como él lo dice: es una prueba de la existencia de Dios. Si no hubiese Dios estaría excluido que ustedes expresaran el mismo mundo, o entonces sería necesario que el mundo común existiera realmente. Pero si es verdad que el mundo es únicamente la virtualidad que solo adquiere actualidad en cada mónada que lo expresa, el mundo no es

otra cosa que la armonía pre-establecida de las mónadas entre ellas. Es como si Dios hubiese ordenado de los péndulos las unas sobre las otras, es lo que dice con la gran metáfora del péndulo, como si Dios hubiese ordenado los péndulos unos sobre otros, ¿comprenden el contra-sentido abominable que sería creer que eso quiere decir: todo el mundo está a la misma hora? eso quiere decir, al contrario que cuando yo, yo estoy en una hora cinco, hay alguien que está en la hora diez, y que entre las dos fuerzas de expresión se conecta algo. Esa es la armonía pre-establecida de las sustancias entre sí o de las mónadas.

¿Comprenden?, eso es esencial.

Yo no se que decirles para que sea concreto: me voy, ustedes permanecen. Si hay un agujero, es como un espejismo, y si no hay nada en ese agujero del universo, no hay armonía pre-establecida. Es necesario que haya conexión entre lo que termina en una mónada y lo que comienza en otra. Ahora bien, la conexión no es directa puesto que las mónadas no actúan las unas sobre las otras. Entonces hay armonía pre-establecida de las mónadas entre sí. Todas desarrollan el mismo mundo, aún si no comunican las unas con las otras, si bien ninguna comunica con las otras.

Pero entonces, un último esfuerzo... último esfuerzo... es Leibniz a paso de carga... último esfuerzo, eso me hace pensar en la visita del lobo a paso de carga en Godard. Ultimo esfuerzo y se está ahí.

¿Qué es mi cuerpo sino la sombra que ustedes me hacen? ¿en tanto que qué la armonía pre-establecida es de golpe la armonía pre-establecida de las almas y de los cuerpos? No solo sería una insuficiencia en tanto que, no solo obedecen a leyes diferentes, ante todo en tanto que tienen capturas diferentes. De ahí, y este es uno de los puntos fundamentales de Leibniz, la crítica que hace de ciertos discípulos de Descartes, es decir de Malebranche y otros cartesianos. Vamos rápido, rápido. Digo: al menos hay algo curioso en nuestra reflexión, es que frecuentemente se nos dice que la filosofía se ocupa de las causas y que la ciencia ha impuesto la única idea que era verdaderamente científica y que era la de las leyes. Ahora bien, eso no es verdad, esas son cosas que no hay que creer. La noción de ley se constituye en el siglo XVII, y se constituye en los sistemas más teológicos del mundo. En Auguste Comte hay algo que no funciona cuando él dice que la causa es de la metafísica, quiere decir otra cosa, pero no es nada. Comte, tomado literalmente, es catastrófico, él no necesita decir que la causa es de la metafísica y la ciencia llega con la idea de ley. Pues quienes primero han descubierto y han constituido un verdadero concepto de ley son los cartesianos, ¿por qué? Porque siendo Dios solo causa, la naturaleza está regida por las leyes. Son ellos los que construyen un concepto de ley definido esencialmente por la generalidad y, voy rápido, principalmente por la generalidad, y así distinguen el milagro y la ley. El milagro remite a las voluntades particulares de Dios, y la ley remite a las voluntades generales de Dios. Dios opera por voluntad general, esa será toda la teoría de Malebranche llamada ocasionalismo. Poco importa. Esta es la objeción de Leibniz. No quiero decir que tenga razón, porque es una gran discusión entre los dos, entre Malebranche y Leibniz, y la objeción de Leibniz me parece espléndida, dice: de acuerdo, todo lo que usted quiera, Dios opera por leyes generales, con una condición: es que los cuerpos o las almas... fin de la cinta... Leibniz ha sabido mostrarnos que había una interioridad en el cuerpo, y que la interioridad en el cuerpo era la fuerza. Y Malebranche está muy

molesto puesto que la fuerza en el sentido de fuerza motriz, o trabajo, era una cosa que Malebranche o Descartes no conocían. Entonces podían concebir una concepción del cuerpo en función de la exterioridad, pero llega Leibniz y dice, pero en virtud de la ciencia moderna, y es el tema de Leibniz, les dirá finalmente: no tengo simplemente que señalarles a ustedes a Aristóteles, no tengo que volver a apoyarme en las patas de Aristóteles mientras ustedes creen haber terminado con Aristóteles, sino a nombre de la ciencia moderna, dice, y yo se los vuelvo a decir a ustedes: no creo que la naturaleza haya perdido toda interioridad. Para que un cuerpo observe una ley, es necesario que haya en la naturaleza una interioridad que vuelva posible y necesaria esta observación. ¿Qué quiere decir esto? El agua hierve a 100 grados, de acuerdo, ustedes no tienen nada que decir, ustedes estarán contentos con un discurso extrínseco, como dice él, si ustedes no encuentran una naturaleza interior al agua, ¿por qué esos 100 grados? ¿por qué lo que llaman "ocasión" vuelve precisamente posible esta transformación? Ustedes me dirán porque, pero la ciencia ha renunciado a eso desde hace mucho tiempo. No del todo. Hay toda una serie de caminos de transformación de estados, y todo esto los arrastra hacia una física cualitativa que estaba presente en Aristóteles, que Descartes había superado completamente, y que Leibniz reconstituye como nueva física, y esto no es del todo un "retorno a Aristóteles", pero es retomar a Aristóteles bajo nuevos datos.

La armonía pre-establecida será una parte de la armonía de las mónadas entre sí, la armonía de las almas entre sí, de otra parte la armonía de las almas con los cuerpos, es decir que los cuerpos mismos implican una interioridad que los pone en armonía con la interioridad de las almas. No basta que los cuerpos estén rígidos por un régimen de interacción, es necesaria también una interioridad dinámica, una fuerza de los cuerpos que esté en una relación armónica con las almas como fuerzas primitivas; las fuerzas de los cuerpos en relación armónica y que sin embargo son las fuerzas de los cuerpos. Trabajo, acción motriz, son lo que él llamará fuerzas derivativas, distinguiéndolas de las fuerzas de las almas que son las fuerzas primitivas.

Entonces, la próxima vez, esto es lo que quiero que hagamos, este punto preciso de la armonía: ¿Cómo tenía Leibniz necesidad de un concepto como el de armonía para hacernos comprender todo esto?, y la pregunta: ¿el concepto de armonía debe algo, entonces, a la música? No olviden el tema de la armonía, eso debe guiarlos. Yo, lo que me propongo es que en todos los sentidos de la armonía tal como acabamos de verlo, en todos los sentidos en Leibniz, la armonía se presentará bajo este doble aspecto: primero, lo expresado no existe fuera del expresante, y veremos que conviene para cada estadio. Segundo, el expresante solo existe bajo una correspondencia ordenada con lo expresado. En ese momento comienza una especie de música barroca que acompaña a la filosofía barroca.

Les agradezco y hasta la próxima semana.