

## Deleuze y la filosofía de la naturaleza Deleuze and the philosophy of nature

Diego Abadi\*

Fecha de Recepción: 15/01/2016

Fecha de Aceptación: 25/02/2016

**Resumen:** *En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía deleuziana puede concebirse como una filosofía de la naturaleza. Pero en la medida en que, en tanto disciplina filosófica, esta corriente parece haber sido condenada al olvido, sobreviviendo solamente como una curiosidad anacrónica, nuestra hipótesis de trabajo implicará proveer una definición aproximativa de lo que se podría considerar, actualmente, como filosofía de la naturaleza. Intentaremos entonces encontrar una serie de criterios o condiciones que permitan definir esta corriente filosófica general, para a continuación poner a prueba estos criterios en la obra de Deleuze. Nuestro recorrido se desarrollará en tres etapas: en un primer momento, haremos una lectura de Schelling con el objetivo de extraer, de su filosofía de la naturaleza, ciertos rasgos genéricos que nos permitan definir esta corriente; posteriormente, pondremos a prueba esos criterios haciendo una lectura, muy esquemática, de Diferencia y repetición; por último, intentaremos mostrar la relevancia de la filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea, poniéndola a dialogar con otras tendencias con las que actualmente se encuentra emparentada.*

**Palabras clave:**

*Filosofía de la naturaleza, Deleuze, Schelling, Realismo especulativo.*

**Abstract:**

*In the present paper we will try to show that the deleuzian philosophy can be conceived as a philosophy of nature. But, insofar as this philosophic discipline seems to be condemned to oblivion, surviving only as an anachronistic curiosity, our hypothesis will require us to provide an approximate definition of what may be considered, nowadays, as a philosophy of nature. We will then try to find a series of*

---

\* Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Diego Abadi se encuentra actualmente cursando estudios de doctorado en la misma universidad y en cotutela con la Université Paris 8. Beneficiado de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la tesis en preparación se enfoca en la obra de Gilles Deleuze, y más precisamente en su ontología diferencial. Correo electrónico: [diego.abadi@gmail.com](mailto:diego.abadi@gmail.com)

*criteria that may define this philosophical discipline, in order to test if they can be also found in the deleuzian thought. Our exposition will be developed in the following manner: first, we will do a reading of Schelling, in order to extract from his philosophy of nature certain generic features that may help us define this current; then we will test these criteria in Deleuze's philosophy by doing a very schematic reading of Difference and repetition; finally, we will try to show the relevance of the philosophy of nature in the contemporary philosophical scene, by establishing a dialogue between it and other philosophical variants grouped under the general current of the speculative realism.*

**Keywords:** *Philosophy of nature, Deleuze, Schelling, Speculative realism*

## 1. Introducción

En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía deleuziana puede concebirse como una filosofía de la naturaleza. No habrá sin embargo que confundir nuestra hipótesis, la afirmación de que *hay* una filosofía de la naturaleza en Deleuze, con la hipótesis emparentada, pero más ambiciosa, de que la filosofía deleuziana *sea* una filosofía de la naturaleza. Sin que marcar la diferencia que existe entre estas dos inflexiones implique negar la posibilidad de la segunda de ellas, preferiremos sin embargo mantenernos dentro de las exigencias, más modestas, de la primera hipótesis. No solamente para evitar las dificultades y las objeciones de una lectura inevitablemente polémica, sino sobre todo porque no consideramos que sea interesante efectuar una operación de reducción que permita dar la última palabra sobre la obra deleuziana (y deleuzeo-guattariana), definiendo qué sería finalmente la filosofía deleuziana al identificarla bajo una sola categoría que pudiera englobar todas sus variantes. Más aun, creemos que una de las riquezas características del pensamiento deleuziano es justamente su capacidad de diferenciarse en múltiples direcciones y soportar lecturas heterogéneas, por lo cual el criterio de validación de una interpretación del texto deleuziano deberá ser el de la buena construcción más que el de la cercanía o la duplicación del texto comentado.

No pretendemos sin embargo que afirmar la existencia de una filosofía de la naturaleza en Deleuze constituya una posición ni original ni novedosa, ya que si bien no se trata de una línea interpretativa mayoritaria dentro de los comentarios de la obra de Deleuze –y de Deleuze y Guattari–, ha sido sostenida por varios autores: Alain Badiou, en su lectura de *El pliegue. Leibniz y el barroco*, sostiene que “Deleuze quiere y crea una filosofía ‘de’ la naturaleza, o mejor aún, una filosofía como naturaleza”,<sup>1</sup> aunque allí dicha filosofía de la naturaleza no sea explorada en sí misma sino que sea reconducida al vitalismo, que es la matriz de lectura a través de la cual Badiou interpreta generalmente a Deleuze; Iain Hamilton Grant, en *Philosophies of Nature After Schelling*,<sup>2</sup> destaca a Deleuze y a Guattari como a los más acabados exponentes de la filosofía de la naturaleza contemporánea, pero el hecho de enfocar su trabajo exclusivamente en Schelling lo conduce a dejara Deleuze y a Guattari solamente en el rol de rivales predilectos, haciéndose mención a sus nociones para la construcción de ciertos contrapuntos pero sin brindar una exposición –ni aún esquemática– de su perspectiva propia; Alberto Gualandi, en su texto “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”,<sup>3</sup> cuenta a Deleuze, junto con Gilbert Simondon y Michel Serres, como a los autores responsables del retorno a la escena filosófica, durante los años sesenta, de la filosofía de la naturaleza, aunque sin dar de ellos una interpretación de conjunto y pasando rápidamente a dedicarse puntualmente a la visión anticipatoria que Deleuze habría tenido de ciertas nociones aparecidas en la biología contemporánea; Pierre Montebello, en cambio, dedica un capítulo entero de su *Deleuze. La passion de la pensée* a la cuestión de la filosofía de la naturaleza deleuziana, analizando el capítulo

---

<sup>1</sup> Badiou, Alain. “Gilles Deleuze, the fold: Leibniz and the Baroque”. *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Comps: Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski. Nueva York: Routledge, 1994. 63.

<sup>2</sup> Grant, Ian Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. Londres: Continuum, 2006.

<sup>3</sup> Gualandi, Alberto. “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Comp: Patrice Maniglier, Paris : Presses Universitaires de France, 2011. 59-72.

“La geología de la moral” de *Mil mesetas* e intentando extraer las consecuencias que dichos planteos tendrían sobre los modos tradicionales de concebir la naturaleza.<sup>4</sup>

Así pues, si bien en variadas ocasiones se ha sostenido la hipótesis que defenderemos en este trabajo, raramente se la ha intentado desarrollar en profundidad. En muchos casos se la ha dado simplemente por sentada, sin justificar acabadamente por qué la filosofía deleuziana podía contarse como una filosofía de la naturaleza. Lo que sucede, evidentemente, es que para justificar una aserción de ese estilo resulta necesario definir previamente qué se concebirá como filosofía de la naturaleza. Ese será entonces nuestro proceder: intentaremos encontrar una serie de criterios o condiciones que permitan definir a la filosofía de la naturaleza como corriente filosófica general, para a continuación poner a prueba estos criterios en la obra de Deleuze. Ahora bien, no partiremos de una definición prescriptiva de la filosofía de la naturaleza, tal como lo hace, por ejemplo, Bertrand Saint-Sernin en su artículo “Légitimité et existence de la philosophie de la nature?”, donde plantea, desde el inicio, a la filosofía de la naturaleza como una visión racional del mundo que, apostando al realismo, permita diferenciar, de entre sus construcciones, aquellas que representan fielmente los procesos naturales de aquellas que sólo resultan lógicamente coherentes.<sup>5</sup> En lugar ello, intentaremos arribar a una serie de principios descriptivos, que no podrán considerarse entonces como un molde previo o autónomo, sino que serán extraídos y contruidos en el proceso de lectura mismo de los autores estudiados. Nuestro recorrido se desarrollará entonces en tres etapas: en un primer momento, haremos una lectura de Schelling con el objetivo de extraer, de su filosofía de la naturaleza, ciertos rasgos genéricos que nos permitan definir esta corriente; posteriormente, pondremos a prueba esos criterios haciendo una lectura, muy esquemática, de *Diferencia y repetición*; por último, intentaremos mostrar la relevancia de la filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea, poniéndola a dialogar con otras tendencias con las que actualmente se encuentra emparentada.

---

<sup>4</sup>Montebello, Pierre. Deleuze. *La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008.

<sup>5</sup> Saint-Sernin, Bertrand. “Légitimité et existence de la philosophie de la nature? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, P.U.F., Volumen 43, Número3 (2004) : 331-342.

## 2. La filosofía de la naturaleza de Schelling

La intención de arribar a principios descriptivos no exime, sin embargo, de ciertas decisiones filosóficas que no deben ser desatendidas. Así, la elección del material a analizar da cuenta de una interpretación previa que no nos permite refugiarnos en la pretendida inocencia de una mera descripción. Si decidimos tomar a Schelling como punto de partida, y como autor-de alguna manera-paradigmático de la filosofía de la naturaleza, es necesario justificar esa elección. La respuesta a dos preguntas puede delinear esa justificación: ¿por qué ir a buscar en Schelling el modelo de la filosofía de la naturaleza contemporánea? ¿Por qué hacer de Schelling un precursor de Deleuze?

En lo que respecta al primer interrogante, la decisión de enfocarnos en Schelling responde, más que al hecho de buscar en su obra un modelo originario de la filosofía de la naturaleza, al hecho de considerarla en el origen de las filosofías de la naturaleza contemporáneas. Esto se debe a que, según nuestra perspectiva, es tras la obra kantiana, y en buena parte como reacción a esta, que las filosofías de la naturaleza contemporáneas se han desarrollado. Schelling goza así de cierta prioridad temporal, por haber sido el primer autor post-kantiano en desplegar una filosofía de la naturaleza, pero a su vez de cierta ejemplaridad, por haber definido algunos focos temáticos que, en contraposición con la filosofía crítica kantiana, delinearían las inquietudes y los problemas de la nueva corriente.

En lo que respecta al interrogante sobre la influencia de Schelling en Deleuze, creemos que no es necesario exagerar el impacto directo que la obra del primero tuvo en la del segundo para reconocer sin embargo una filiación relevante. Deleuze menciona a Schelling en contadas ocasiones, aunque de un modo generalmente aprobatorio: en el texto sobre “La concepción de la diferencia en Bergson”, por ejemplo, donde al hablar del reemplazo de las condiciones de la experiencia posible por las condiciones de la experiencia real, Schelling y su “empirismo superior” resultan de

alguna manera precursores de Bergson;<sup>6</sup> o en *Diferencia y repetición*, donde Deleuze defiende a Schelling de la injusta crítica hegeliana, elogiando su modo sutil de extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico.<sup>7</sup> Lo anterior no encuentra sin embargo un desarrollo profundo, ni en lecturas más extensas ni en textos dedicados a analizar la obra schellinguiana, tendencia que, salvo algunas excepciones, se repite entre los comentaristas de la obra de Deleuze.<sup>8</sup> Pero, como decíamos anteriormente, la falta de ese reconocimiento explícito no debe desalentar la búsqueda de resonancias que podrían resultar profundas: aun tratándose de una mención al pasar, la alusión al empirismo superior resulta prometedora ya que traza una línea directa entre Schelling y Deleuze alrededor de un problema que será central en la obra deleuziana.

...

Comentar la obra de Schelling resulta particularmente difícil: a la enorme cantidad de textos que la conforman hay que sumar las variaciones de enfoque de cada etapa de su producción (“filosofía trascendental”, “filosofía de la naturaleza”, “filosofía de la identidad”, “filosofía del arte”, “filosofía de la libertad”, “filosofía de la mitología”, “filosofía de la revelación”), las complejidades propias de los temas tratados y el estilo, muchas veces inacabado, de los textos. Pero como en este trabajo lo que nos interesa es concentrarnos únicamente en la filosofía de la naturaleza schellinguiana, intentaremos llegar lo más rápidamente posible a ella, para lo cual nos contentaremos con dar una caracterización mínima del pensamiento schellinguiano que nos permita comprender, al menos esquemáticamente, cómo la etapa o la perspectiva de la filosofía de la naturaleza se inserta en él. Diremos, pues, que la filosofía schellinguiana puede caracterizarse como una filosofía de lo Absoluto o de lo Incondicionado. Así, la pregunta que permitirá introducirnos en la filosofía de la naturaleza será: ¿en qué sentido la filosofía de la naturaleza es una filosofía del

---

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. : Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002. 49.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 2011. 246-247.

<sup>8</sup> Cf. Toscano, Alberto. “Philosophy and the experience of construction”. *The New Schelling*. Comps: Judith Normal y Alistair Welchman. Londres: Continuum, 2004. 106-127.

Absoluto?

Pero como el hecho de que las etapas del pensamiento schellinguiano no son ni autónomas ni se encuentren siempre netamente separadas nos obliga, si queremos tener una comprensión adecuada de la filosofía de la naturaleza, a enfocarnos en el pasaje entre la filosofía trascendental y esta última. Así, todavía dentro de la perspectiva trascendental, Schelling se hacía eco de los desarrollos fichteanos, criticando a la filosofía kantiana por no haber provisto un principio común, incondicionado, a la razón teórica y a la razón práctica. Es pues consecuencia de esa falta de un principio incondicionado lo que lleva a Kant a presentar todo tipo de divisiones extrínsecas, como la que se halla entre la razón práctica y la razón teórica, y entre sus concomitantes mundos, el nouménico y el fenoménico. El desafío de una filosofía del absoluto será entonces buscar un principio incondicionado que permita superar aquellos dualismos metafísicos, pero sin por ello caer en una posición pre-crítica que volviera a considerar lo Absoluto como una sustancia objetiva. El modo de superar ese doble condicionamiento será considerando a lo Absoluto no mediante un monismo sustancial donde se supriman las dualidades, sino como un principio que, tal como lo aclara Arturo Leyte, permita poner en continuidad lo separado: “lo absoluto no es un tercer elemento que como principio exterior viniera a unir lo separado, la razón teórica y la razón práctica, la naturaleza y el espíritu, sino la continuidad de ambas”.<sup>9</sup>

En un primer momento de su desarrollo, la filosofía de la naturaleza conformará, junto con la filosofía trascendental, una de las dos caras de la filosofía del Absoluto o de lo Incondicionado. Así lo expresa Schelling en los primeros párrafos de la *Introducción al Proyecto de un sistema de la naturaleza* (1799): si la filosofía trascendental es una tendencia cuyo fin será “subordinar siempre lo real a lo ideal”, “la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real: ambas ciencias son por lo tanto una y sólo se distinguen por las contrapuestas direcciones de sus tareas”.<sup>10</sup> En tal esquema, lo Absoluto cumplirá ese rol de continuidad entre partes que,

---

<sup>9</sup>Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996. 18.

<sup>10</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 120.

si bien podrían aparecer como extrínsecas, no serán más que tendencias opuestas dentro de un mismo saber. Schelling define la tarea de la filosofía de la naturaleza de la siguiente manera: en oposición a la filosofía trascendental, que considera a la naturaleza sólo como “el organismo visible de nuestro entendimiento” o el “órgano de la autoconciencia”, “la filosofía de la naturaleza se diferencia de esta principalmente porque plantea a la naturaleza como autónoma (no en la medida en que es un producto, sino en la medida en que es al mismo tiempo productiva y producto)”.<sup>11</sup>

Estos dos rasgos esenciales, la autonomía y la productividad, se hallan condensados en la caracterización que Schelling hace de la filosofía de la naturaleza como física especulativa, noción mixta que podríamos resumir de la siguiente manera. Si la filosofía de la naturaleza es una *física* especulativa, es porque estudia a la naturaleza en su autonomía, esto es, estudia los procesos naturales desde una perspectiva más cercana a la de la ciencia natural que a la de la filosofía trascendental, en la medida en que la última postula un sujeto como condición de conocimiento de los procesos naturales, mientras que la primera tiene como condición específica y como objetivo último, por el contrario, hacer desaparecer toda presencia subjetiva en los procesos estudiados. Es por ello que la primera máxima de la filosofía de la naturaleza será entonces: explicar todo a partir de las fuerzas de la naturaleza. Pero si la filosofía de la naturaleza es una física *especulativa*, y no se emparenta con la física empírica, es porque esta última limita su perspectiva a los productos de la naturaleza, en tanto entidades ya constituidas, dejando de lado el carácter propiamente productivo de la naturaleza. Según Schelling, esta diferencia de enfoques resulta clara en su comparación con una física mecánica u atomista, ya que si en ambos casos el objeto de estudio será el movimiento, sólo la física especulativa llegará a investigar la causa absoluta del movimiento: mientras que desde el punto de vista mecánico, un movimiento producido sólo puede tener como causa otro movimiento producido, la física dinámica o especulativa sostiene el “*presupuesto* de que el movimiento no sólo surge del movimiento sino también del reposo”, de manera que “todo movimiento

---

<sup>11</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 120-121.



mecánico sólo sea un movimiento secundario y derivado de ese movimiento primitivo y originario”.<sup>12</sup>

En un sentido, entonces, tanto la orientación trascendental, que consideraba a la naturaleza como un efecto de nuestro entendimiento, como la perspectiva científica, que considera los productos de la naturaleza como ya constituidos olvidando su costado productivo, conciben a la naturaleza meramente como objeto. La función de la física especulativa será justamente la de restituir lo productivo en la naturaleza, conectando los productos naturales que conforman una *natura naturata* con un producir incondicionado que caracteriza a la *natura naturans*. Ello implica exceder la perspectiva empírica de la física mecánica hacia una perspectiva especulativa: “Desde el momento en que el objeto nunca es incondicionado, debe *disponerse* algo absolutamente no objetivo dentro de la naturaleza, que es precisamente esa originaria productividad de la naturaleza”.<sup>13</sup> Vemos pues cómo, así como en el párrafo anterior Schelling hablaba de un “presupuesto”, aquí habla de un “disponer” que marcan la distancia positiva que separa a la física especulativa de la física empírica. La científicidad de la primera vendrá dada por su capacidad de mostrar la necesidad de sus presupuestos, de los cuales, a modo de fundamentos últimos de la naturaleza, tendrá que ser posible derivar las manifestaciones de la naturaleza. Así pues, Schelling considera necesario suponer a la naturaleza como productividad infinita, como devenir y no como ser sustancial: “este carácter absolutamente productivo (que ya no posee un substrato, sino que es por el contrario la causa de todo substrato) es aquello que bloquea absolutamente todo análisis; precisamente por esa razón, es el punto al que nuestro análisis (experiencia) nunca consigue llegar. Tiene que ser simplemente puesto en la Naturaleza, siendo el primer postulado de toda filosofía de la naturaleza”.<sup>14</sup>

Pero el poner este principio incondicionado como un supuesto necesario no

---

<sup>12</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 122. Subrayado mío.

<sup>13</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 131. Subrayado mío.

<sup>14</sup>Schelling, F.W.J. *First Outline of a System of The Philosophy of Nature*. Nueva York: New York Press, 2004. 20.

constituye el final o el resultado último de la tarea de la física especulativa, sino que se trata, por el contrario, de su punto de inicio, ya que en la medida en que la naturaleza no es sólo la producción infinita sino también el conjunto de los productos finitos que serán considerados como sus efectos, la física especulativa tiene que poder dar cuenta de estos últimos a partir de la primera. Lo que con estos planteos se torna evidente es cómo la relación de igualdad entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza, que tenía a lo Absoluto como principio de continuidad, empieza a dejar lugar a una preeminencia de la filosofía de la naturaleza, cumpliendo lo Absoluto, como *natura naturans*, el rol de principio genético.

El paso del producir infinito a los productos finitos resulta esencial. Para ello hay que suponer una auto-inhibición de la naturaleza, en tanto sujeto o pura producción, que le permita volverse su propio objeto. Se tratará entonces de una duplicidad que “no se puede seguir deduciendo en términos de la física, porque como condición de toda la naturaleza en general es principio de toda explicación de la física, y este tipo de explicación sólo puede pretender reconducir todas las oposiciones que se manifiestan en la naturaleza a esa oposición originaria escondida en lo más íntimo de la naturaleza que a su vez no se manifiesta”.<sup>15</sup>

En la medida en que lo anterior podría parecer puramente especulativo, detengámonos para finalizar esta sección en el texto “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física” (1800), ya que allí se puede ver, de un modo condensado, la particular interacción entre ciencia y especulación que Schelling construye en sus argumentaciones, a la vez que puede darse una muestra del proceso genético que sólo habíamos podido presentar de un modo general. En dicho texto, Schelling se pone como objetivo llevar adelante lo que, según él, se impone como la única tarea de la filosofía de la naturaleza, a saber, la de exponer el proceso de autoconstrucción de la materia. Y si le otorga tal importancia a esta cuestión es porque considera que estudiando este proceso se puede llegar a un proceso genérico que dé la llave para elucidar tanto la construcción de la naturaleza inorgánica como de la

---

<sup>15</sup>Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996. 135.

orgánica: “Desde el momento en que la naturaleza orgánica no es otra cosa que la materia inorgánica repitiéndose en la potencia superior, con las categorías para la construcción de la materia en general hemos obtenido también las necesarias para la construcción del proceso orgánico”.<sup>16</sup> Para ello, en vez de suponer que los caracteres de la materia -impenetrabilidad, extensión, movimiento- pueden ser deducidos del análisis del concepto de materia, tal como lo hace Kant, hay que lograr una explicación genética, que muestre cómo la materia es construida a partir de las fuerzas originarias de la naturaleza, las fuerzas de atracción y de repulsión, que serán derivadas de aquella duplicidad originaria de la naturaleza.

Schelling distingue tres momentos en la construcción de la materia, que en tanto funciones generales de la materia se repetirán en cada nivel con una potencia mayor. Esos momentos son: el magnetismo, la electricidad y la fuerza química. Lo curioso, sin embargo, es que, si bien Schelling se refiere a procesos que tienen un estatuto científico positivo, toma esos elementos y esos análisis empíricos para desplegarlos en una dimensión no-empírica. Así, si el magnetismo es un fenómeno que la ciencia estudia en materias particulares ya constituidas, Schelling duplicará algunos de esos elementos, pero en un nivel previo a la constitución de la materia: no hay una materia magnética o una materia eléctrica, aclara, toda la materia es magnética y eléctrica. En ese sentido, el magnetismo simbolizará el primer momento en la construcción de la materia, o también, la primera dimensión. Así, los dos polos del imán representan las fuerzas originarias opuestas reunidas en un punto medio o de equilibrio. Las dos fuerzas fundamentales resultan entonces “dinámicamente indistinguibles o idénticas”<sup>17</sup>, definiendo la potencia uno ( $n^1$ ) y la dimensión lineal de la longitud. El segundo momento, el de la electricidad, conlleva la aparición de la segunda dimensión. Si en el magnetismo el punto de equilibrio entre las dos fuerzas las unificaba en un solo sujeto, en la electricidad se produce una división entre dos individuos distintos. Así, las fuerzas

---

<sup>16</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 176.

<sup>17</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 202.

se encuentran “enfrentadas dinámicamente y no son idénticas”.<sup>18</sup> La segunda potencia ( $n^2$ ), el cuadrado, implica entonces la aparición de un espacio de dos dimensiones. Por último, la fuerza química será la responsable de unificar las fuerzas enfrentadas en un mismo individuo, y en tanto fuerza sintética, será la operación a partir de la cual los caracteres de la materia podrán empezar a emerger. La química nos presentará entonces la tercera potencia, la del cubo ( $n^3$ ), es decir, el espacio tridimensional: “Así pues, el completo miembro de unión de la relación exigida entre la fuerza de repulsión y la de atracción, es el espacio *llenado* o la *materia*, y dicha materia no existe en sí misma, sino sólo a modo de solución de este problema en la naturaleza”.<sup>19</sup>

...

Como nuestro objetivo no era hacer una exposición profunda de la filosofía de la naturaleza de Schelling, ni juzgar sobre sus eventuales éxitos o fracasos, sino simplemente recolectar ciertos rasgos genéricos que sirvieran para definir los caracteres generales de la filosofía de la naturaleza en tanto corriente filosófica, con lo expuesto hasta este punto creemos estar en condiciones de proveer ciertas conclusiones. Tres serán entonces los rasgos genéricos que extraeremos de los temas hasta aquí relevados: 1) el rechazo del dualismo metafísico, a la base de las divisiones Espíritu/Naturaleza, Sujeto/Objeto e Idea/Materia; 2) el restablecimiento de una relación de uso, intercambio, o al menos, de no exterioridad con la ciencia natural; y 3) el desarrollo de un método genético que provea las condiciones reales de la experiencia, en lugar del de un método trascendental que provea las condiciones de posibilidad de la experiencia.

### 3) La filosofía de la naturaleza en Deleuze

Habiendo extraído aquellos tres rasgos genéricos, lo que haremos a continuación será ponerlos a prueba en el pensamiento deleuziano. Nos veremos obligados, sin embargo, a hacer un recorte bibliográfico inevitable, enfocándonos exclusivamente en *Diferencia y repetición*. Si bien las variaciones dentro de la obra de Deleuze no resultan

---

<sup>18</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 202.

<sup>19</sup>Schelling, F.W.J. *Op. cit.* 205.

para nada desdeñables, el hecho de que *Diferencia y repetición* sea el primer texto donde se presente acabadamente una filosofía propiamente deleuziana justifica dicho recorte al menos desde una perspectiva cronológica. Así pues, sean cuales fueran las variaciones o evoluciones que se pretendan hacer surgir, *Diferencia y repetición* funcionará siempre como un texto base a partir del cual pensar dichas mutaciones.

### a) Contra el dualismo

Dentro de todos los ángulos a través de los cuales puede enfocarse el problema del dualismo en Deleuze, elegiremos uno que consideramos fundamental en lo que respecta a las apuestas de una filosofía de la naturaleza, a saber, el de la oposición entre Idea y materia. En *Diferencia y repetición* se despliega una teoría de la Idea que, en primer lugar, no se amolda a la división sujeto/objeto. Deleuze dice, en repetidas ocasiones, que las Ideas-Problemas no están en el sujeto, sino que conforman una dimensión objetiva: “Lo ‘problemático’ es un estado del mundo”, “la estructura problemática forma parte de los objetos”.<sup>20</sup> Esa extensión de la Idea-Problema por fuera del campo limitado de la subjetividad y hacia una dimensión objetiva puede señalarse como uno de aquellos rasgos platónicos que, aún dentro del proyecto de inversión del platonismo, es deseable conservar.<sup>21</sup> La inversión vendría dada por el funcionamiento y el alcance de la Idea: en lugar de funcionar como principio de Identidad, como fundamento que permitirá seleccionar las diferencias que puedan considerarse como copias -por guardar semejanza con el modelo-, de las puras diferencias libres o simulacros, funcionará como principio sintético de esas diferencias puras. Desde la perspectiva platónica entonces, la Idea tiene un alcance deliberadamente acotado, que define por limitación la dimensión exterior de la materia. La Idea-problema, en cambio, no define un espacio de exclusión por relación a la materia, ni por limitación como en el caso platónico, ni por

---

<sup>20</sup>Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002. 423, 112.

<sup>21</sup>“La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: inversión del platonismo. El hecho de que esta inversión conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable.” Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 105. Traducción modificada.

oposición como en el caso hegeliano. Deleuze diferencia a la Idea del concepto, que al momento de aplicarse a la naturaleza, “se encuentra siempre en otra cosa: no en la Naturaleza sino en el espíritu que la contempla o que la observa y se la representa”, de modo tal que la Naturaleza sea “concepto alienado, espíritu alienado, opuesto a sí mismo”.<sup>22</sup> Por el contrario: “las Ideas problemáticas son, a la vez, los elementos últimos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones”.<sup>23</sup> Así pues, entre Idea y materia no hay exterioridad, ni hay tampoco oposición por limitación o por negación. Pero si consideramos que era justamente esa oposición la que definía a la materia como repetición bruta y muerta, como materia *partes extra partes* sin interioridad ni memoria, el nuevo alcance de la Idea problemática conducirá a Deleuze a crear también una nueva noción de materia, que encontrará su formulación acabada en la noción de intensidad o materia intensa.

Sin embargo, en *Diferencia y repetición* el problema de la relación entre las Ideas virtuales y la materia intensa es un asunto particularmente delicado. La letra del texto no abunda en detalles al respecto, afirmando Deleuze, escuetamente, que entre ellas hay “afinidad” y “toda una corriente de intercambio, como entre dos figuras correspondientes de la diferencia”.<sup>24</sup> Para hallar una formulación que pudiera retener esa diferencia entre dos figuras correspondientes sin caer en el dualismo habría quizá que acudir a la lógica spinoziana de la expresión, recuperando la distinción formal, que haría de los atributos sentidos cualitativamente distintos pero relacionados ambos con un único y mismo designado.<sup>25</sup> Pero, sea como fuere que se intente resolver esa difícil relación, a los fines de los que nos interesa mostrar en este trabajo, lo anterior es suficiente para afirmar que no hay ni exterioridad ni oposición entre Idea y materia, y que por tanto la Idea no define una esfera del Espíritu o de la subjetividad que se oponga a una Naturaleza material o meramente objetiva.

---

<sup>22</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 39-40

<sup>23</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 252.

<sup>24</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 365.

<sup>25</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 78.

## b) Relación con la ciencia

La relación que Deleuze mantiene con la ciencia es, al menos en *Diferencia y repetición*, cuanto menos compleja. Las ciencias naturales y formales tienen allí una presencia fuerte, que a primera vista no puede emparentarse con la relación de indiferencia o de rechazo que sostuvieron muchas de las tendencias dominantes de lo que se dio en llamar filosofía continental. Nociones de matemática, de biología y de física pueblan la segunda mitad del libro -los capítulos cuarto y quinto, “Síntesis ideal de la diferencia” y “Síntesis asimétrica de lo sensible”-, pero no con el objetivo de proveer ejemplos o casos que permitan confirmar y otorgar cierta validez empírica a categorías filosóficas previa o independientemente constituidas. Por el contrario, Deleuze hace uso de aquellas herramientas y nociones científicas en el proceso mismo de construcción de sus conceptos; hace un uso deliberadamente no-científico –y no anti-científico- de recursos científicos: el cálculo diferencial y el álgebra en la construcción de la noción de Idea dialéctica, las innovaciones darwinianas alrededor de la reproducción sexuada a fin constituir a la diferencia individuante como proceso de dramatización, la crítica de las interpretaciones de la energética termodinámica para delimitar la nueva noción de intensidad.<sup>26</sup> De hecho, podría decirse quizá sin exagerar que cada uno de los conceptos centrales de la segunda mitad de *Diferencia y repetición* (Idea-Problema-Virtual, Individuación, Intensidad) es construido con elementos extraídos de diversos campos de la ciencia.

Pero si bien aquel uso es respetuoso de la especificidad de los campos y las disciplinas de las cuales extrae sus recursos, dejando en claro que cuando se usan, por ejemplo, herramientas matemáticas o biológicas no se hacen matemáticas ni biología

---

<sup>26</sup>En un texto muy posterior a *Diferencia y repetición*, Deleuze dice al respecto: “Conocemos, es verdad, los peligros de invocar determinaciones científicas fuera de su terreno. Está el peligro de una metáfora arbitraria, o bien de una aplicación trabajosa. Pero estos peligros quizá pueden conjurarse si nos limitamos a extraer de los operadores científicos tal o cual rasgo conceptualizable que remite él mismo a dominios no científicos, y que converge con la ciencia sin caer en la aplicación ni en la metáfora”. G. Deleuze, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós, 2009. 175.

(“matemáticas y biología sólo intervienen aquí como modelos técnicos para la exploración de las dos mitades de la diferencia”,<sup>27</sup> dice Deleuze), dicha extracción de elementos no se despliega sin marcar, aunque de un modo implícito, la diferencia que existe entre la actividad filosófica y la científica. En ese sentido, *Diferencia y repetición* nos parece conservar una relación con la ciencia todavía cercana al espíritu crítico schellinguiano, en la medida en que allí parece considerarse a esta última como proveyendo una visión limitada y parcial, necesitada pues de la filosofía para completar su perspectiva.

Dos indicaciones nos permiten sostener esta interpretación, una referida a las Ideas-problema y otra a la noción de intensidad. Con respecto a la primera, Deleuze afirma: “*Los problemas siempre son dialécticos*, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico...) son las soluciones. Pero es cierto, por una parte, que la naturaleza de las soluciones remite en la dialéctica misma a *órdenes* diferentes de problemas; y, por otra, que los problemas, en virtud de su inmanencia, no menos esencial que la trascendencia, se expresan ellos mismos técnicamente en ese dominio de soluciones que generan en función de su orden dialéctico”<sup>28</sup>. Si seguimos a la letra lo que Deleuze expresa allí, tenemos que cada campo científico expresa un orden particular de problemas, en la medida en que provee un dominio técnico de soluciones. Así pues, si cada ciencia presenta un dominio particular, la dialéctica, el arte filosófico de las Ideas-problema, tiene un alcance universal. Es como consecuencia de ello que Deleuze puede hacer una de sus afirmaciones más ambiciosas, al identificar la Dialéctica con una *mathesis universalis* que atraviesa todos los órdenes científicos y disuelve todo los límites entre disciplinas.

La misma indicación parece repetirse al momento de tratar la noción de intensidad. Dice Deleuze al respecto: “En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio trascendental y no un concepto científico. De acuerdo con la repartición de los principios empíricos y trascendentales, se llama principio empírico a la instancia

---

<sup>27</sup>Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002. 331.

<sup>28</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 272-273



que rige un dominio (...). El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él)".<sup>29</sup> Así, si consideráramos que la perspectiva adoptada en *Diferencia y repetición* era cercana a la schellinguiana era justamente en la medida en que la dimensión trascendental deleuziana provee un principio que permite, si se nos permite el neologismo, *incondicionar* los dominios científicos. Tanto en extensión o longitud, ya que la Idea supera los límites regionales de cada dominio científico proveyendo un principio de universalidad, como en intensión o profundidad, ya que la noción de intensidad provee un principio productivo primario, sin el cual ningún nuevo dominio extenso podría ser creado.

Como decíamos anteriormente, lo anterior no refleja la última palabra de Deleuze con respecto al tema de la relación con la ciencia. Por el contrario, se trata de un asunto que recibe diferentes planteos según el texto desde el que se lo enfoque, encontrándose de hecho en *¿Qué es la filosofía?* una posición diametralmente distinta a la extraída de *Diferencia y repetición*.

### c) Método genético

La búsqueda de las condiciones genéticas o reales de la experiencia puede considerarse como uno de los *leitmotiv* del pensamiento deleuziano. Desde las lecturas de Nietzsche y Bergson hasta *Diferencia y repetición*, el rechazo de un método trascendental de tipo kantiano, que provea solamente las condiciones de posibilidad de la experiencia, ha ocupado un lugar privilegiado en la obra de Deleuze, mostrando la necesidad de una nueva concepción de lo trascendental que provea las condiciones genéticas o reales de la experiencia. Ahora, si bien se trata de una máxima en apariencia sencilla, si bien el foco polémico se encuentra bien determinado, no por eso resulta menos complejo definir qué entiende Deleuze por condiciones genéticas de la experiencia. En principio, puede destacarse qué pretende conseguir dicha perspectiva. Tal como lo expresa

---

<sup>29</sup>Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 360

la oposición entre condiciones reales y condiciones de posibilidad, de lo que se tratará es de hallar aquellos elementos que funcionen como condiciones de existencia de los elementos singulares de la experiencia, en lugar de proveer aquellas categorías que funcionen como condiciones de representación, y por tanto, de generalización, de elementos ya mediatamente singularizados en la intuición. Para ello, habrá que dejar de lado la perspectiva según la cual, por un lado, las condiciones permanecen exteriores a lo condicionado, mientras que, por otro, son calcadas de aquellos contenidos empíricos que pretenden fundar. Así pues, para cumplimentar esta tarea, el empirismo trascendental deleuziano intentará dar de lo trascendental una versión genética, lo que implicará construir una dimensión trascendental que sea condición concreta de existencia de lo singular, sin guardar semejanza alguna con aquello que condiciona.

Tal objetivo se encuentra así concretado en el despliegue de un nuevo pensamiento de la ontogénesis o la individuación, en el cual la influencia de Simondon no puede ser subestimada. Deleuze construye para ello la compleja noción de indi-diferen(t/c)iación, mediante la cual pretende dar una expresión unificada del proceso genético a partir únicamente de una lógica de la diferenciación. Es decir, sin suponer ningún tipo de identidad y partiendo del pensamiento de las diferencias puras. Si examinamos entonces la particular noción de indi-diferen(t/c)iación, encontraremos expresada en ella esa relación entre individuación y diferenciación. Así, el proceso de génesis gracias al cual, para decirlo en términos deliberadamente no-deleuzianos, todo ente pasa a la existencia, es el proceso de la individuación por diferenciación. Según el recuento que hace Deleuze de este proceso, son las diferencias de intensidad las que dan inicio al proceso, que se lleva a cabo y se determina a través de una diferenciación virtual (*differentiation*), que provee las condiciones problemáticas que describirán algo así como un mapa de potencialidades del sistema, y una actualización por diferenciación, que resolverá esas condiciones problemáticas por diferenciación, encarnándose en cualidades y extensiones empíricas, en especies y partes espacio-temporales. Así, por ejemplo, el ojo, que en tanto órgano diferenciado, resuelve el problema de la luz a nivel orgánico.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Deleuze, Gilles. *Op. cit.* 318.

...

Dado el espacio limitado del que disponemos, y con el afán de no caer en la mera mención de términos y temas superficialmente relacionados, hemos decidido enfocarnos exclusivamente en *Diferencia y repetición*. Ello no significa, sin embargo, que creamos que sólo allí puedan encontrarse los elementos para reconocer una filosofía de la naturaleza deleuziana. Quedará entonces para futuros trabajos explorar en qué sentido también puede identificarse esta tendencia –y sus posibles modificaciones– en los restantes textos de Deleuze, y de Deleuze y Guattari. Como mera indicación preliminar, nos contentaremos en este punto con marcar que de los autores que hemos citado como reconociendo una filosofía de la naturaleza en la obra deleuziana, ninguno de ellos la limitaba al período de producción filosófica de *Diferencia y repetición*, por el contrario, en varios casos se ponía el acento en el período de *Capitalismo y esquizofrenia*. Así, Grant se refería directamente al pensamiento deleuzeo-guattariano, mientras que Montebello centraba su análisis en “La geología de la moral” de *Mil mesetas*.

#### 4) La filosofía de la naturaleza en la escena filosófica contemporánea

Nuestra intención, al intentar proveer criterios genéricos que permitan definir una filosofía de la naturaleza contemporánea, no era simplemente la de contentarnos con otorgar una categoría general que permitiera agrupar una serie de autores, sino la de hacer emerger una línea positiva de trabajo que nos ayude a comprender y a organizar ciertos territorios de una escena filosófica contemporánea que se encuentra actualmente en pleno desarrollo. Precisemos entonces a qué nos referimos cuando hablamos de la escena filosófica contemporánea. Hace algunos años, dentro de lo que se caracteriza muy generalmente como “filosofía continental”, han aparecido una serie de textos y autores que se han propuesto llevar adelante una especie de renacimiento de la ontología. Esta tendencia se denominó, originalmente, realismo especulativo, y en su órbita se contaron, entre otros, los siguientes proyectos: el materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, la ontología orientada hacia el objeto (*object-oriented-ontology*) de Graham Harman y Tristan Garcia, el pluralismo ontológico de Bruno Latour (especialmente en su *Investigación sobre los modos de existencia*), y la filosofía de la naturaleza

-más bien en germen que explícitamente desarrollada- de Iain Hamilton Grant, en su *Philosophies of Nature After Schelling*. Desplegar la línea filosófica de la filosofía de la naturaleza nos permitirá operar sobre esta escena a distintos niveles: nos ayudará a diluir las relaciones meramente polémicas y críticas que parecen tenderse entre los autores, reconociendo entre ellos, más que sólo disputas, diferencias de perspectiva y de proyecto; nos abrirá una vía indirecta para medir la influencia que la obra de Deleuze, y de Deleuze y Guattari, tiene en estas producciones en curso; nos conducirá a aportar elementos y problemas a una línea de trabajo que, como dijimos, está actualmente más bien esbozada que desarrollada por la filosofía de la naturaleza de Grant.

Para ello, nos enfocaremos en la crítica que Meillassoux le dirige a Deleuze, ya que creemos que allí puede reconocerse un punto de conflicto que condensa muchas de las cuestiones recién mencionadas. Resumamos entonces brevemente el proyecto general del materialismo especulativo para poder poner en contexto la crítica dirigida a Deleuze. En *Después de la finitud* (2006)<sup>31</sup> Meillassoux reconoce, en gran parte de la filosofía contemporánea, una especie de prohibición que impide hacer afirmaciones de alcance ontológico, es decir, afirmaciones que alcancen lo en-sí. Esta prohibición, según él, resulta de la hegemonía casi absoluta de una tendencia general que denominará correlacionismo. Por correlacionismo Meillassoux entiende todos aquellos pensamientos que afirman que sólo puede tenerse acceso a la correlación entre pensar y ser, o entre sujeto y objeto, sin que nunca pueda tenerse acceso a aquellos términos independientemente el uno del otro. Revitalizando el proyecto cartesiano, en un gesto netamente intempestivo, se propone entonces superar el correlacionismo de manera de lograr separar las cualidades secundarias-aquellas determinadas por el sujeto percipiente-, de las cualidades primarias, propias de la materia en sí misma. De allí que su proyecto se conciba como un materialismo especulativo: la materia definirá lo absolutamente independiente del sujeto percipiente o cognoscente, lo completamente a-subjetivo, mientras que la especulación se comprenderá como el modo mediante el cual el círculo correlacional podrá ser perforado. El pensamiento como pura especulación permitirá reconocer un

---

<sup>31</sup> Meillassoux, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Seuil, 2006.

Absoluto, el híper-caos como contingencia absoluta, a través de cuyo rodeo se podrá reconstruir una ontología de la materia que permita a la filosofía retomar su capacidad de hacer afirmaciones ontológicas, restableciéndose una relación no escéptica con la ciencia natural.

Dentro de ese esquema, Deleuze es considerado como un correlacionista, compartiendo una corriente particular de esta tendencia con Hegel y Berkeley. Esta variante interna del correlacionismo, en textos posteriores a *Después de la finitud* identificada como subjetalismo, se definirá no por plantear que la relación sujeto-objeto impida el acceso al Absoluto o a lo en-sí, sino por absolutizar la relación sujeto-objeto, transformándola en una relación ontológica. La temática que permitirá a Meillassoux considerar a Deleuze como un subjetalista será la de la concepción de la materia. Meillassoux considera a Deleuze un vitalista, y según su perspectiva, una filosofía vitalista debe ser necesariamente antimaterialista, ya que la materia debe ser postulada como algo absolutamente liberado de cualquier tipo de rasgo subjetivo, orgánico o vital.<sup>32</sup> Así pues, según Meillassoux, con planteos como aquel de la relación de no-exterioridad entre Idea y materia (o con muchos otros no mencionados, como el de la postulación de percepciones o contemplaciones en la materia inorgánica, o el desarrollo de la noción de vida no-orgánica durante el período de *Capitalismo y esquizofrenia*), en lugar de romper el círculo correlacional, llevando al sujeto hacia dimensiones no subjetivas, Deleuze hace exactamente lo opuesto, otorgándole rasgos subjetivos a aquello que debería ser absolutamente a-subjetivo. Así, según Meillassoux, el Afuera deleuziano proveería entonces una falsa exterioridad.

Si bien no consideramos que esta crítica sea en sí misma acertada, no nos interesa en este trabajo refutarla o moderarla,<sup>33</sup> sino simplemente mostrar en qué sentido,

---

<sup>32</sup> Meillassoux, Quentin. *Op. cit.* 64.

<sup>33</sup> Nos dedicamos a reconstruir y a analizar esta crítica en profundidad en el trabajo “Some possible relations between speculative materialism and transcendental empiricism”, de futura aparición.

al quitarle su carácter polémico, resulta de gran utilidad para evidenciar tanto los contornos positivos de las filosofías de la naturaleza como algunos de sus desafíos y dificultades más relevantes.

En lo que respecta al primer rasgo genérico de las filosofías de la naturaleza, a saber, el de intentar superar la dualidad Espíritu/Naturaleza, si bien la crítica de Meillassoux se presenta como meramente exterior, permite poner de relieve un riesgo mayor al que aquellas se enfrentan: el de la humanización de la naturaleza. Con el objetivo de eludir esa deriva indeseada, las filosofías de la naturaleza se ven en la necesidad de construir herramientas conceptuales lo suficientemente abstractas como para no ser consideradas subjetivas, a la vez que se enfrentan al desafío de idear herramientas y conceptualizaciones que logren desplegar ciertos tipos de continuidad que no impliquen la homogeneización de aquello que se pretende poner en conexión. En el caso de Deleuze, la primera de estas necesidades se ve reflejada en su intención de reconstruir lo trascendental evitando calcarlo de los contenidos empíricos de los que se supone debe servir de condición. De ahí entonces el alto grado de abstracción de la Idea, y su absoluta desemejanza con respecto a lo actual de lo cual es condición. La segunda de estas necesidades, por su parte, se ve satisfecha por las condiciones generales que Deleuze le imprime a su filosofía de la diferencia: esta tiene como objetivo concebir un plano del ser unívoco, pero cuya unidad se predique sólo de lo que difiere. Así, la univocidad proveería un modo de pensar el ser como uno, pero manteniéndose a resguardo de una totalización que haga de las diferencias que lo componen meras diferencias parciales. Las diferencias, entonces, se conectarán entre sí mediante la acción de la diferencia, lo que implica que poner en contacto elementos dispares no redunde ni en una homogeneización ni en la presuposición de un principio de semejanza previo entre ellas.

En lo que respecta al segundo rasgo definitorio de las filosofías de la naturaleza, el de su particular relación con la ciencia, el materialismo especulativo funciona otra vez como contraste. Si bien Meillassoux identifica como uno de los problemas principales del correlacionismo su contradicción insalvable con la ciencia natural, proponiéndose reestablecer una relación no escéptica entre ellos, el modo de resolver esa tensión pasará por lograr una correcta fundación de los enunciados de la ciencia por parte de la

filosofía. Las filosofías de la naturaleza, en cambio, más que preocuparse por su fundamentación, se enfocarán en hacer usos *sui generis* de los contenidos de las ciencias, propiciando intercambios que pongan en cuestión ciertas distribuciones fijas entre campos, y sin dejar de lado la posibilidad de elevar críticas o marcar deficiencias en las disciplinas ya constituidas. Resulta iluminador, en ese sentido, el modo en el que Deleuze reconoce su deuda con la filosofía bergsoniana, cuando afirma: “Me siento bergsoniano, cuando Bergson dice que la ciencia moderna no ha encontrado su metafísica, la metafísica que necesita. Es esa metafísica la que me interesa”<sup>34</sup>. Pero si la filosofía de la naturaleza puede comprenderse como la metafísica que la ciencia moderna necesita, hay que ser cuidadoso a la hora de definir qué significaría que la ciencia necesite una metafísica. El riesgo a evitar, pues, será el de interpretar esa necesidad como la necesidad de una fundamentación. La apuesta de las filosofías de la naturaleza contemporáneas será entonces la de mostrar en qué sentido la ciencia moderna precisa una metafísica sin poner a esta última como el fundamento de la primera. A ese respecto, es ejemplar el recorrido que hace Deleuze de *Diferencia y repetición* a *¿Qué es la filosofía?* Si en *Diferencia y repetición* esta relación no se encontraba tan netamente distinguida, en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari se dedican a mostrar en qué sentido filosofía y ciencia trabajan sobre dimensiones diferentes, estableciéndose sin embargo entre ellas relaciones de complementariedad e intercesión. Grant, por su parte, también provee una interesante manera de enfocar esta cuestión. Si el naturalismo puede concebirse como la metafísica implícita de las ciencias naturales, Grant pone de relieve las limitaciones de su enfoque: “Si el naturalismo está basado en lo que nuestra ciencia más avanzada nos dice de la naturaleza, (...) entonces el concepto de naturaleza formado sobre esa base depende enteramente de los programas de investigación en curso. Sin embargo, ninguna ciencia particular tiene a la naturaleza en sí misma como su objeto, ni tampoco la tiene, debido a los problemas actuales de irreductibilidad (por ejemplo, de la bioquímica a la física), ninguna combinación de ciencias, sin importar el período de la ciencia, pasado o futuro, que estemos discutiendo. Inevitablemente, entonces, un concepto de

<sup>34</sup>Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée*. Paris: Belin, 1999.130.

naturaleza formado sobre la base de la ciencia más avanzada será un concepto parcial, o un concepto de una parte de la naturaleza. Esta es la razón por la cual se requiere una filosofía de la naturaleza.”<sup>35</sup>

Por último, en lo que respecta a las explicaciones genéticas que la filosofía de la naturaleza pretende dar, el desafío en ese caso se deriva más bien de las consecuencias que una relación con la ciencia como la que fue mencionada en el punto precedente implica. Nos referimos al riesgo, al momento de intentar dar explicaciones de corte genético, de caer en la simple duplicación –o peor aún, en la duplicación empobrecida de las investigaciones de la ciencia. Los autores deberán justificar, entonces, en qué sentido los procesos de génesis presentados no pueden identificarse con los procesos causales tal como son estudiados por las distintas ciencias. En el caso de Schelling, por ejemplo, el proceso genérico resultará inaccesible al escrutinio de la ciencia por su carácter de no-empírico, ya que se lo ubicará en los momentos previos a la construcción de la materia. En el caso de Deleuze, por su parte, el hecho de hablar de una génesis estática, que no se confunda con la génesis que se da entre dos actualidades, sino con aquella que se establece entre lo virtual y lo actual, apunta justamente a evitar esa deriva.

...

Hasta aquí, entonces, hemos intentado exponer ciertas líneas de trabajo que se encuentran todavía en desarrollo. El recorrido nos ha obligado, por momentos, a ser demasiado sintéticos, pasando por alto problemas y detalles de relevancia. En contrapartida, esperamos haber logrado justificar esas omisiones y simplificaciones con las consecuentes ventajas que una visión de conjunto podría proveer.

---

<sup>35</sup>Niemoczynski, Leon y Grant, Iain Hamilton. “‘Physics of the Idea’ An interview with Iain Hamilton Grant”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 9, No. 2, (2013): 35.



## Bibliografía

- Badiou, Alain. “Gilles Deleuze, the fold: Leibniz and the Baroque”. *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. Comps: Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski. Nueva York: Routledge, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 2011.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. : Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les éditions de minuit, 2002.
- Grant, Ian Hamilton. *Philosophies of Nature After Schelling*. Londres: Continuum, 2006.
- Gualandi, Alberto. “La renaissance des philosophies de la nature et la question de l’humain”. *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Comp: Patrice Maniglier, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude*. Paris: Seuil, 2006.
- Montebello, Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008.
- Niemoczynski, Leon y Grant, Iain Hamilton. “‘Physics of the Idea’ An interview with Iain Hamilton Grant”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 9, No. 2, (2013): 32-43.
- Saint-Sernin, Bertrand. “Légitimité et existence de la philosophie de la nature? ”, *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, P.U.F., Volumen 43, Número 3 (2004) : 331-342.
- Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996.
- Schelling, F.W.J. *First Outline of a System of The Philosophy of Nature*. Nueva York: New York Press, 2004.
- Toscano, Alberto. “Philosophy and the experience of construction”. *The New Schelling*. Comps: Judith Normal y Alistair Welchman. Londres: Continuum, 2004. 106-127.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l’orchidée*. Paris: Belin, 1999.