



La doble vida de la luz: involucramiento y creación en Fichte y Deleuze

Julián Ferreyra¹

Recibido: 24/10/2018 / Aceptado: 05/04/2019

Resumen. El contrapunto ontológico entre la unidad y la multiplicidad como *prius* que enfrenta a Fichte con Deleuze es abordado en este artículo a partir del par luz-oscuridad. Mostramos que en la *Doctrina de la ciencia de 1804* la luz aparece como el concepto central –alineándose con la larga tradición en filosofía de reivindicación de la claridad–, mientras Deleuze pone a la *oscuridad* como aspecto necesario de la diferencia que constituye la ontología de *Diferencia y repetición*. A lo largo del desarrollo, se manifiesta que esta aparente inconmensurabilidad encierra una afinidad profunda, ya que tanto la luz en Fichte como la oscuridad deleuziana se expresan doblemente: como vida propia de un *prius* que nunca es idéntico a sí mismo, y como una vida externa (lo real-empírico) donde éste no deja de ponerse, sin por ello perder la immanencia. Este trabajo de filosofía comparada permite, asimismo, comprender de qué manera algunos movimientos conceptuales de cada uno de estos autores que, tomados en forma aislada resultan enigmáticos, tienen una lógica y una necesidad ontológica rigurosas. **Palabras clave:** Deleuze – *Durchdringung* – Fichte – luz – oscuridad – pliegue – vida.

[en] The Double Life of Light: Envelopment and Creation in Fichte and Deleuze

Abstract. The ontological counterpoint between unity and multiplicity as *prius* that sets Fichte against Deleuze is engaged in this paper through the pair light-obscure. This paper sets out how in the *Science of Knowledge of 1804* the light appears as the central concept –after a long philosophical tradition that delivers an eulogy for clarity–, while Deleuze posits the *obscurity* as a necessary aspect of the difference that holds together the ontology of *Difference and repetition*. The argumentative development of this apparent immeasurability shows a profound affinity, for both light in Fichte and the obscurity in Deleuze express themselves in a double fashion: as the own life of a *prius* that is never identical to himself, and as an external life (the real-empirical) where it posits himself endlessly, without losing its immanence. This work of comparative philosophy allows us to comprehend the logic and ontological reason of some conceptual movements of each of these authors that seem enigmatic while isolated.

Keywords: Deleuze – *Durchdringung* – Fichte – light – obscurity – fold – life.

Sumario: 0. Introducción; 1. Deleuze el oscuro; 2. La luz en la Doctrina de la ciencia de 1804/2: *prius* viviente, unidad y *Sonderung*; 3. Deleuze y la claridad de la expresión, 4. Conclusión: no dejar de ponerse como vida

Cómo citar: Ferreyra, J. (2019): La doble vida de la luz: involucramiento y creación en Fichte y Deleuze, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (3), 725-745.

¹ CONICET - UBA
djulianferreyra@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5176-3740>

0. Introducción

Abordar el cruce entre el período medio de Fichte (1801-1806) y la ontología de Gilles Deleuze a partir de la relación luz-oscuridad reproduce las coordenadas fundamentales en las que se encuentra en general la filosofía comparada entre el idealismo alemán y la obra deleuziana. Encontramos, por un lado, la *inconmensurabilidad* de estas perspectivas –que da cuenta de las fuertes críticas que Deleuze ha realizado contra la filosofía clásica alemana–; por otro lado, una línea de *afinidad* profunda que explica por qué –a pesar de esas críticas– Deleuze recurre al *poskantismo* en lugares clave de su argumentación y por qué, correspondientemente, es muy difícil comprender su ontología sin recurrir a las herramientas conceptuales desarrolladas en Alemania en la bisagra entre los siglos XVIII y XIX.² El punto de inconmensurabilidad más evidente, que por momentos parece hacerse infranqueable, es el que se yergue entre la unidad y la multiplicidad como *prius* ontológico. La línea de afinidad es el carácter *dinámico* y *genético* de tal principio.

La tensión entre la inconmensurabilidad y la afinidad funda la productividad de la tarea de la filosofía comparada:³ las determinaciones constitutivas de una unidad capaz de *génesis* resultan un recurso teórico indispensable para comprender de qué manera la *multiplicidad* deleuziana no se disuelve en una rapsodia de fragmentos que nunca lograría dar cuenta de lo real; al mismo tiempo, la lógica propia de la multiplicidad deleuziana permite fundamentar el modo en que esa génesis puede dar lugar a efectivas diferencias, y no limitarse a reproducir una perspectiva particular en diferentes esferas de la realidad. Esta rica tensión entre afinidad e inconmensurabilidad se observa especialmente en la puesta en relación de Fichte y Deleuze, y se extrema en el período medio del autor de la *Doctrina de la Ciencia* (desde su llegada a Berlín hasta los cursos que preceden a los *Discursos a la nación alemana*).⁴ La afinidad, en tanto Deleuze reivindica explícitamente esa etapa de la producción fichteana; la inconmensurabilidad, dado que la *carga* sobre el concepto de unidad es en esos años más insistente que nunca.

² Sobre el marco más amplio de filosofía comparada entre Deleuze y Fichte, teniendo en cuenta especialmente el período de Jena, *cfr.* Ferreya, J., “Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, N° 8, 2014, <http://ref.revues.org/525>. Respecto al cruce entre Deleuze y Hegel, *cfr.* Ferreya, J., “Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la lógica”, *Estudios hegelianos*, N° 3, 2013, pp. 103-123.

³ «¿Qué es la filosofía comparada? ¿Se limita a juntar voces y textos de todas partes del mundo para hacer una lista y un inventario de las similitudes y diferencias? Más allá de un fetiche por las listas, ¿qué valor podría tener tal tarea? (...) Este dilema, sin embargo, asume que hemos determinado o que se puede determinar qué es la filosofía, que sus actividades son auto-evidentes y obvias, o que la filosofía no exige que sigamos siendo radicalmente filosóficos sobre la filosofía misma. [La filosofía comparada emerge] cuando, en lugar de asumir que la filosofía es el término fijo que gobierna lo que comparamos, los términos de la supuesta comparación cuestionan la posición fija de la filosofía.», Wirth, J. «Extraños Budas. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen», en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 7, mayo de 2018, p. 142.

⁴ Optamos por la siguiente periodización de la obra de Fichte: etapa de Jena (hasta 1799), período medio (1801-1806) y la «última filosofía» (1808-1812). Las «lagunas» corresponden a dos «goznes»: la polémica del ateísmo y la *Doctrina de la Ciencia* 1807. Existen otras periodizaciones posibles, que varían de acuerdo al criterio de los diferentes comentaristas: algunos dividen la producción de Fichte en dos períodos: antes y después de su partida de Jena (Cfr. Rockmore, T. «Introduction», en Breazeale, D. y Rockmore, T. *After Jena*. Evanston, Northwestern University Press, p. vii); otros sostienen la interpretación continuista (Hoelzel, S. «Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte's», en Breazeale, D. y Rockmore, T. *After Jena*, op. cit., p. 67). Sobre la polémica en torno a la unidad de la obra de Fichte, *cfr.* Cruz Cruz, J. «Introducción general a la *Doctrina de la Ciencia*», en *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires, Aguilar, 1975, pp. XI-XII.

Deleuze, en el célebre y breve escrito que cierra su producción filosófica («La inmanencia: una vida...», de 1995), marca la complicidad entre su concepto de vida como inmanencia absoluta y lo que él llama «la última filosofía de Fichte».⁵ Se trata de la primera referencia textual al autor de la Doctrina de la Ciencia. Las referencias previas (incluyendo las realizadas en su principal tratado de ontología, *Diferencia y repetición*, de 1968) eran oblicuas (en general incluyéndolo en la problemática categoría de «poskantiano» y refiriendo siempre a la lectura de Gueroult a la hora de apuntalar sus afirmaciones). El texto al que Deleuze remite en 1995 es la *Iniciación a la vida bienaventurada* de 1806 (también conocido como la filosofía de la religión de Fichte), que forma parte de un conjunto de lecciones brindadas entre 1804 y 1806⁶ que se pueden enmarcar en los principios fundamentales desarrollados en la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*.⁷ No se trata pues de su «última filosofía», como afirma Deleuze,⁸ sino del «período medio» de Fichte en el cual, por ese motivo, nos concentraremos en estas páginas.

Al mismo tiempo, en toda esta etapa de la producción fichteana se acentúa el contrapunto con la filosofía deleuziana en la cuestión crucial: Fichte insiste en la prioridad de la unidad sobre la multiplicidad («la esencia de la filosofía consistiría en esto: *reducir a la unidad absoluta todo lo múltiple*»),⁹ mientras Deleuze llevará toda su vida las banderas de la multiplicidad sobre cualquier forma de unidad.¹⁰ Pese a todo, el filósofo francés opta, como vimos, por reivindicar justamente este período en su escrito de 1995. ¿Qué lectura del período medio de Fichte habilita tal reivindicación?

En tanto supera las aporías del sujeto y el objeto, Fichte, en su última filosofía, presenta al campo trascendental como *una vida*, que no depende de un Ser y no está sometida a un Acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad misma no remite ya a un ser, sino que no deja de ponerse en una vida.¹¹

⁵ Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», en *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minuit, 2003, p. 361.

⁶ Además de la *Anweisung zum seligen Leben*, esas lecciones incluyen *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* de 1804-1805 (con un enfoque histórico-político), *Die Principien der Gottes, Sitten und Rechtslehre* (1805) y *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806). Gueroult menciona al inicio de la introducción a la traducción al francés de la *Anweisung* —la que Deleuze cita en “La inmanencia: una vida...”— la importancia de considerar estas tres «lecciones populares» en conjunto (Gueroult, M. «Introduction», en Fichte, J. G. *Initiation à la vie bienheureuse*. Paris, Aubier, 1944, p. 5).

⁷ «La *Doctrina de la ciencia de 1804* puede ser considerada como la preparación teórica de la *Anweisung zum seligen Leben* de 1806. Aunque sería más preciso considerar a la *Anweisung* de 1806 como la presentación popular de las clases de 1804», Seidel, G., «The Light That Lights the Seeing of the Light: The Second Wissenschaftslehre of 1804», en *After Jena*, op. cit., p. 91. Gueroult recurre constantemente a la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2* para comprender esta «última filosofía», al punto de afirmar que «la Doctrina de 1804 le sirve de fundamento [a la *Anweisung*]» (Gueroult, op. cit., p. 93).

⁸ Deleuze dice «última» tomando probablemente en forma sesgada las primeras líneas de la introducción de Gueroult: «La *Introducción a la vida bienaventurada* contiene la última filosofía religiosa de Fichte» (Gueroult, op. cit. p. 5).

⁹ Fichte, J.G. *Wissenschaftslehre 1804/2*, en R. Lauth et al. (eds.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, serie II, tomo 8, p. 173. En adelante, para citar la edición crítica de Lauth utilizaremos la fórmula habitual en los estudios fichteanos: GA, Serie/Tomo, Número de Página.

¹⁰ «De todos los conceptos que pueblan la obra de Gilles Deleuze, hay uno que se destaca por su longevidad: el concepto de *multiplicidad*. Este concepto aparece en sus libros tempranos y sigue teniendo importancia central, sin cambiar de sentido y función, hasta sus trabajos finales», De Landa, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York, Continuum, 2002, p. 9.

¹¹ Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», op. cit., p. 361.

Por un lado, Deleuze refuerza la valoración de la concepción genética característica del poskantismo: «actividad que no deja de ponerse» (en línea con lo que ya decía en *Diferencia y repetición*, cuando señalaba que los poskantianos le reprocharon a Kant «permanecer en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis»¹²). Por otro lado, destaca una doble impugnación: la del Ser y la del Acto. Fichte evitaría concebir al ser como *cosa en sí* (objeto que se afirma de forma dogmática),¹³ y también como acto de un sujeto autofundado. En efecto, Fichte aspira claramente, en su período medio, a eludir ambas concepciones, buscando un saber «independiente de toda subjetividad y objetividad».¹⁴ A lo largo de la exposición de 1804, retoma con brío su histórica lucha contra el dogmatismo y el idealismo mal entendido,¹⁵ pero volcando una especial atención a las trampas del Yo, ese Yo que había protagonizado el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Jena¹⁶ y que había dado lugar a tantos malentendidos (algunos pasajes de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* indican que la cosa va más allá de malentendidos, poniendo en cuestión el mismo *Fundamento* de 1794). Y eso es lo que reivindica Deleuze: una *actividad* que no se confunda con el Acto como acto de un Yo - ni siquiera en la más sutil y rigurosa comprensión del Yo fichteano de Jena.

La breve referencia a Fichte realizada por Deleuze en 1995 cierra con la mención a esa vida («una» vida) en la cual la actividad no deja de ponerse (y que da título al opúsculo). Allí, en nota a pie, Deleuze remite a la introducción de Gueroult a la traducción al francés de la *Anweisung*, en particular a la página nueve, donde su maestro¹⁷ dice:

Hay que subrayar aquí dos acepciones de la palabra «vida»: la vida es en primer lugar la potencia de vivir interior a lo absoluto, pero ella es también necesariamente esta potencia pasando al acto, porque «*la vida vive necesariamente*», y por lo tanto se manifiesta necesariamente en el afuera, es decir fuera del absoluto. Esta vida del afuera no es menos vida que la vida encerrada en el adentro.¹⁸

Esta duplicidad de la manifestación coincide plenamente con la duplicidad de la exteriorización y la existencia señalada por Fichte en la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*, donde también distingue la vida interna y la vida exterior,¹⁹ y que será parte neural de la argumentación del presente artículo. Sólo que donde Gueroult destaca la exteriorización de *lo absoluto*, Fichte señala la exteriorización de la *luz*. Este desplazamiento replica la propuesta de lectura de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* que proponemos aquí: no enfatizar la noción de absoluto (que se ha usado para ca-

¹² Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 221.

¹³ Sobre el dogmatismo en Fichte y Deleuze, *cfr.*: Ferreya, J., "Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?", *Valenciana*, N° 21, enero-junio de 2018.

¹⁴ GA II/8, p. 39.

¹⁵ *Cfr.* Fichte, J. G. *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* (GA I/4, pp. 183-208).

¹⁶ GA I/2, pp. 173-451

¹⁷ Gueroult forma parte de la compleja herencia intelectual de Deleuze, que incluye un heterogéneo grupo de profesores y colegas. Según Dosse, Deleuze tomará de Gueroult la «lectura particularmente metódica de los textos», Dosse, F., *Gilles Deleuze, Félix Guattari, Biographie Croisée*. Paris, La Découverte, 2007, p. 122.

¹⁸ Gueroult, *op. cit.*, p. 9.

¹⁹ GA II/8, pp. 119-120.

racterizar la especificidad del periodo medio de Fichte),²⁰ sino el concepto de *luz*.²¹ Es mediante este concepto como Fichte aspira a superar las limitaciones del Yo que era el *prius* en Jena, sin caer en el dogmatismo. En suma: la luz no es ni Acto ni Ser, como destacaba Deleuze. La luz no es externa, no es *condición* del ver, sino interna, *génesis* de la visión (*Einsicht*) y del ojo mismo.

Usar el concepto de *luz* como hilo conductor nos permitirá al mismo tiempo una perspectiva interpretativa original de la ontología de Deleuze, quien hace explícita apología de la *oscuridad* pero, al mismo tiempo, señala una doble exteriorización de la misma: como *expresión* en la intensidad, como *explicación* en lo actual-extensivo. Ambas exteriorizaciones implican *claridad* y, como en Fichte, dos tipos de claridad: una implicada (la intensidad que expresa la Idea en su función envolvente) y una explicada (la diversidad de lo actual y lo extenso como desenvolvimiento de la intensidad implicada en sí misma). La claridad es así en Deleuze, como en Fichte, condición genética de experiencia real y nos da nuestra frágil, pero preciosa, identidad empírica.

A través de este enfoque podremos hacer más preciso y riguroso el malentendido general subyacente a la polémica entre Deleuze y el idealismo alemán en torno a la multiplicidad. Mientras los idealistas tienden a confundir la multiplicidad con la diversidad (o diferencias empíricas), Deleuze distingue cuidadosamente la multiplicidad que afirma como *prius* ontológico (la Diferencia) de lo múltiple empírico. La perspectiva luz-oscuridad abre una nueva manera de comprenderlo. Si la luz es, como quiso Fichte, tanto la forma más pura de la unidad como la condición genética de una multiplicidad orgánica (no extrínseca, no dispersa), Deleuze señala que tal carácter doble sólo es posible bajo un *prius* común, más profundo: la oscuridad donde la *diferencia en sí* (o distinción trascendental) es condición de las individuaciones trascendentales y de lo múltiple empírico.

²⁰ «En el período de Jena, Fichte llamó a este primer principio «yo» (...) La *Doctrina de la Ciencia de 1804/2* muestra que el punto supremo de unidad de la doctrina de la ciencia no es la autoconciencia en su immanencia, sino como aparición de lo Absoluto» (Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Trad. Bernabé Navarro, B. UNAM, México, 1968, p. 28). Asmuth coincide en hacer eje en el absoluto, y señala su determinación en siete figuras, ninguna de las cuales es la luz (Asmuth, Ch. «Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie», en *Fichte-Studien* 31, 2007, p. 48). «La filosofía del yo (Doctrina de la ciencia de 1794) deja paso a la filosofía del absoluto (Doctrina de la ciencia de 1804)», Cruz Cruz, J. «Introducción», en, Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia, exposición de 1804*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 48. Marco Ivaldo, por su parte, señala la afinidad profunda entre lo Absoluto y la luz: «La autoapertura del absoluto es “luz”, y ésta es el “centro del todo”», «La visione dell’essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte», *Acta Philosophica*, vol. 7 (1998), fasc. 1- pp. 41-64, p. 49.

²¹ Diogo Ferrer sostiene la centralidad de la luz en su *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014: «En 1804, la intención de Fichte es realizar una intelección explícita del fundamento último de esta relación, es decir, “genetizar” esta intelección, retirándole todo carácter de dado. Esta genetización va a acontecer, como se verá, a través del nuevo concepto de “luz” a partir del cual se puede unificar toda la facticidad y el inteligir productivo o genético» (p. 184). Franco Gilli comparte su posición: «En la etapa media de su pensamiento, Fichte consideraba a la verdad como lo más claro y al mismo tiempo con lo más subyacente, es decir, como luz», «Die Präsenz der ›Populärphilosophie‹ im Spätwerk Fichtes», en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 196. Sobre el rol de luz en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen* (1805) —que no trabajaremos en estas páginas—, cfr. Janke, W., «“El saber en sí es la existencia absoluta”: luz, vida y Dios en la *Doctrina de la Ciencia de Erlangen*, 1805», en López Domínguez, V. *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159, y Falk, H. «Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805», *Fichte Studien*, 7, 1995, pp. 49–57.

1. Deleuze el oscuro

Con la postulación de lo distinto-oscuro como carácter de la Idea, Deleuze reivindica el lugar de la oscuridad en la filosofía, contra la larga tradición de la apología de la luz en filosofía: desde la alegoría de la caverna de Platón hasta la luz del ser heideggeriana, pasando por la «luz natural» de Descartes, las *lumières* y la *Aufklärung*. Fichte se inscribe plenamente en esa tradición *luminica*, haciendo de la luz uno de los conceptos clave de su período medio, al mismo tiempo en que no duda en demonizar lo oscuro: «Cuando la luz brilla, se desvanecen las tinieblas, las forma oníricas y los espectros (...) [Las tinieblas son] falta de pensamiento, frivolidad y superficialidad de los hombres». ²² La oscuridad, para Deleuze, no es indistinción sino, por el contrario *pura diferencia*. No se trata de un aglomerado de partes extrínsecas de cuyo misterioso vínculo *a posteriori* habría que dar cuenta o, como piensa Fichte, cuyo orden sólo puede derivar de la luz, ²³ sino esencialmente una trama relacional, siguiendo la determinación propia de la Idea, tal como ésta es presentada en *Diferencia y repetición* (Idea virtual, diferencial, dinámica y productiva, a partir del juego de sus tres valores lógicos: lo indeterminado, lo determinable y la determinación). ²⁴

Este *dark* Deleuze no es un fruto de la melancolía, ²⁵ sino consecuencia necesaria de la multiplicidad ontológica: llevada al extremo, la diferencia hace imposible *ver* nada concreto. Es aquello a lo que se asomó Funes, el memorioso, el personaje de Jorge Luis Borges, tumbado en su lecho. Su minuciosa memoria lo hacía vivir en un mundo «intolerablemente preciso»: «Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra». ²⁶ Pero justamente por ello, es incapaz de *ideas generales*. «Sospecho, sin embargo, que no era capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias». ²⁷ En el cuento de Borges se observa que la claridad del pensar no va de la mano con la distinción,

²² Fichte, J. G. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, en *Fichtes Sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971, Band VII, p. 248 (en adelante, esta edición de la obra de Fichte se citará como es habitual en los estudios fichteanos con la sigla FSW seguida del tomo y el número de página). Una excepción a esta tendencia en el idealismo alemán es Schelling: «la fuerza de gravedad precede a la luz como su fundamento eternamente oscuro» (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Cortés, H. y Leyte, A. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 163). Schelling, y particularmente su escrito sobre la libertad, es la figura del idealismo alemán predilecta para Deleuze. Sobre la preeminencia de la oscuridad sobre la luz en Schelling, *cfr.* Wirth, J. *The conspiracy of life*, New York, SUNY Press, 2003, p. 187 («El origen de la luz, después de todo, no puede ser él mismo luz»).

²³ «En las tinieblas de la apariencia terrena están todos los objetos separados, cada uno contenido en sí mismo por obra de la materia oscura y fría (...) La luz de la religión comienza – ¡y todo surge y se revela, poniéndoles y ordenándose unas cosas al lado y enfrente de otras, y flotando conjuntas en el rayo de luz uno que avanza y las abraza!», FSW VII, pp. 251-252.

²⁴ Sobre la lógica de determinación de la Idea deleuziana, *cfr.* Ferreyra, J., “Ideas, from Hegel to Deleuze”, *Comparative and Continental Philosophy*, N.º 4.1, 2012, pp. 93–104. Un excelente desarrollo de esta cuestión en Deleuze en relación con Fichte puede encontrarse en Goddard, J.-Ch. “Commentaires du § 16 de la *Critique de la raison pure*: Fichte, Deluze, Kant”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*. Paris, Cerf, 2008, pp. 129-147.

²⁵ Como Culp y Heffesse tratan de mostrar, en contra de la interpretación *felicitista* de su filosofía tan spinozista (*cfr.* Culp, A. *Dark Deleuze*. University of Minnesota Press, 2016; Heffesse, S. «Doble muerte e intensidad en *Diferencia y repetición*», en Mc Namara, R. y Santaya, G. *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*. Buenos Aires, RAGIF, 2017, pp.19-40).

²⁶ Borges, J. L. «Funes el memorioso», en *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé, 1956, p. 113. Todo ese cuento es un canto a la distinción tal como la definía Descartes: «Es distinto aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto de todos los otros que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a quien lo considera como es preciso» (*Los principios de la filosofía*. Trad. Quintás, G. Madrid, Alianza, 1995, p. 48 [I, 45]).

²⁷ Borges, op. cit., p. 116.

sino que se le contraponen. La *distinción* no nos da claridad, sino que nos sumerge en lo oscuro (esa oscuridad en la cual, en nada metafóricamente, Funes está tendido cuando lo visita el narrador). La *claridad* con la que percibimos «tres copas en la mesa» implica olvidar diferencias y distinciones, es decir, *confundirlas*. Tomar esas confusiones como *distinciones* es un error de consecuencias funestas para la filosofía (y la política). Tal es la objeción de fondo que Deleuze dirige a la doctrina cartesiana de lo claro y distinto.²⁸ La diferencia debe ser rigurosamente distinguida de las abstracciones de la experiencia (confusiones) a las que se la ha reducido. El cubo de hielo sólo está separado del cubo vecino porque el frío ha confundido su fluidez constitutiva: la analogía de Fichte²⁹ vale como argumento contra el atomismo ontológico y social: estamos *confundidos* cuando pensamos que los individuos solos aislados fundan, o pueden fundar, el todo social.

Sostener una filosofía de la diferencia implica por lo tanto abolir la complicidad de lo claro y lo distinto: lo distinto es oscuro. Esta oscuridad no es sin embargo «la informe repetición de lo uno y lo mismo», que hace pasar lo absoluto por «*la noche oscura donde todas las vacas son negras*»³⁰, es decir, «el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todo se disuelve»,³¹ sino justamente todo lo contrario: no es cuestión de indiferencia, sino de diferencia. La oscuridad, para Deleuze, caracteriza la forma más extrema de la diferencia, la propia de lo Ideal-virtual:

Todas las Ideas coexisten juntas, todas las relaciones, sus variaciones y sus puntos, a pesar de que exista un cambio de orden de acuerdo con los elementos considerados: están plenamente determinados o diferenciados [en lo virtual], a pesar de que estén totalmente indiferenciados [es decir, no actualizados y por tanto sin las distinciones propias de lo actual] (...) Es por ello que la Idea tenía por carácter lógico el ser a la vez distinta-oscura. Ella es oscura (indiferenciada, coexistente con las otras Ideas, «perplicada» con ellas) en tanto distinta (*omni modo determinata*).³²

²⁸ «Lo «claro y distinto» no puede separarse del modelo del reconocimiento como instrumento de toda ortodoxia, aunque sea racional» (Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., pp. 190-191). Más profundamente, detrás de la alianza de lo claro y lo distinto está «la absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las robinsonadas» (Dotti, J. «Notas complementarias», en *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10, p. 427). Tomar como punto de partido ontológico o social a las partes aisladas (átomos o individuos) implica confundir la diferencia en sí misma con los compuestos que son su producto ontológico, confundir la diferencia transcendental con las diversidades empíricas. Descartes establece famosamente lo claro y distinto como criterio de verdad en las *Meditaciones metafísicas*. Deleuze encuentra inspiración para desmontar esa alianza y establecer la afinidad de lo confuso y lo claro, por una parte, y lo oscuro y lo distinto en Leibniz (cf. *Discurso de metafísica* (XXIV). Paris, Gallimard, 1995, p. 67). Allí se puede observar la afinidad de lo claro y lo confuso (la alianza de lo oscuro y lo distinto es un aporte específico de Deleuze).

²⁹ «Como cuando el aliento de la primavera vivifica los aires, el duro hilo, cada uno de cuyos átomos se encerraba aún poco tiempo antes sólidamente en sí mismo y despedía fríamente de sí a todo átomo vecino, ya no se mantiene más tiempo, sino que se funde con los demás en una onda única, fluida [*sich druchringende*], ágil y tibia», FSW VII, p. 251.

³⁰ Cfr. el célebre reproche de Hegel a Schelling (*Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Meiner, 1988, p. 13). Sobre la defensa que Deleuze hace de Schelling precisamente en este punto, cfr. Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., pp. 246-247. Más allá de este contrapunto respecto a la «justicia» de la acusación de Hegel, la búsqueda de Deleuze confluye con la que plantea el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: «la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina».

³¹ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit. p. 43.

³² Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 325.

La distinción propia de las Ideas (a la que Deleuze se refiere con el término «differentiation», escrito con «t»), es más extrema que la mayor diferencia posible en el ámbito de la experiencia empírica (frente a la cual la distinción de «todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parrá» empalidece). El vértigo es tanto mayor si consideramos que no se trata de captar la *pars infima*, el átomo de lo real que podría aislarse e inspeccionarse con el pensamiento. No podría ser, porque Deleuze desprecie del individualismo ontológico. Nunca llegamos al átomo, a la *pars infima*, al elemento distinto, sino que la Diferencia es siempre trama de relaciones.³³ Lo que el Funes deleuziano no cesa de examinar tendido en su lecho, entonces, son relaciones de relaciones, al infinito. Terrible vértigo, en el cual no hay vástago y fruto en el cuál detenerse, sino que nos hundimos perpetuamente en racimos de racimos.

Captar *todas* las relaciones virtuales en su infinita y perpetua diferenciación implica un entumecimiento, un estupor. Es la *bêtise*, que hace que el fondo que suba a la superficie.³⁴ Una facultad monstruosa, pero también real, en tanto permite acceder a las Ideas y las diferencias que yacen más allá de las categorías del sentido común. De allí la reivindicación de lo *oscuro*. Lo cual no significa, como veremos, que Deleuze desprecie o niegue la claridad. Lo oscuro-distinto *responde* a lo claro-confuso (las *fusiones* de diferencias que llamamos identidades). Lo *claro* emergerá de ese fondo oscuro merced a los movimientos intensivos, haciendo «escapar a la diferencia de la noche de lo Idéntico mediante relámpagos más sutiles, más variados y más terroríficos que los de la contradicción» (DR 246). Deleuze, como Hesíodo, pone a la oscuridad como el origen genético de toda vida.³⁵

2. La luz en la *Doctrina de la ciencia de 1804/2*: *prius* viviente, unidad y *Sonderung*

El concepto de *luz* aparece ya en los escritos realizados por Fichte en la ciudad de Jena en el último tramo del siglo XVIII. Pero en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 tenía un rol secundario, como mera analogía para ilustrar cómo su célebre Yo se vinculaba sin contraponerse con el no-Yo.³⁶ Sin embargo, este concepto se irá haciendo progresivamente central en el período de Berlín, llegando a ocupar en la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* el lugar fundamental: «la luz pura se impone como el único centro y el único principio».³⁷ La luz es así «la más alta unidad y el principio verdadero».³⁸ De esta manera, allí donde Deleuze ubicaba a la oscuridad como *prius*, Fichte coloca a la luz. En tanto principio, da cuenta del carácter fundamental que para Fichte debe tener el *prius*: la *unidad*.

³³ Los tres caracteres de la Idea son tanto lo «indeterminado como tal (dx)», «lo realmente determinable (dy/dx)» y lo «efectivamente determinado (valores de dy/dx)», Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 222. Dx es, justamente, un valor que no es *nada* fuera de la relación diferencial que lo constituye (dy/dx).

³⁴ Sobre la *bêtise* como facultad trascendental, *cfr.*: Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., pp. 96-197.

³⁵ «¿Podemos decir que el precursor oscuro nos inclina en dirección del sombrío mito de la creación de Hesíodo? Algunos dicen que la oscuridad fue lo primero», Olkowski, D. «Death and Intensity», en Boundas, C. (ed.) *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 160-174, p. 171.

³⁶ GA I/2, p. 301.

³⁷ GA II/8, p. 59. Sobre el debate entre considerar el concepto de luz y no el de absoluto como el central en la *Doctrina de la ciencia de 1804/II*, *cfr.* supra, notas 18 y 19.

³⁸ GA II/8, p. 101.

Luz y oscuridad se oponen de esta manera en el corazón de sus sistemas como la unidad y la multiplicidad, y surgen como una *nueva* prueba de la inconmensurabilidad de ambos autores (y, *mutatis mutandis*, una nueva corroboración de la supuesta lucha a muerte que se libraría entre la filosofía clásica alemana y la filosofía contemporánea francesa). Sin embargo, esta cromática contraposición está acompañada de una afinidad conceptual. En efecto, si seguimos el hilo del razonamiento fichteano en la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* descubrimos que la luz es fuente de vida³⁹ lo cual, como vimos en la introducción, es justamente lo que Deleuze reivindica en «Inmanencia: una vida...». La luz es la *actividad* que no deja de ponerse como vida (dinámica ontológica que repica la oscuridad deleuziana: no deja de ponerse como intensidades y extensiones, como veremos). Esta actividad es precisamente lo que permite a Fichte superar «las aporías del sujeto y el objeto», de acuerdo a la precisa interpretación deleuziana.

En efecto, la superación del objeto (el dogmatismo de la cosa *en sí*) es un objetivo de toda la obra de Fichte. Al mismo tiempo, el énfasis en la anulación del sujeto es un rasgo característico de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2*, al punto de llegar a afirmar que se trata de aniquilar *incluso al Yo*. En realidad, se trata de una innovación relativa, como una lectura *continuista* de la Doctrina de la Ciencia puede mostrar: en el *Fundamento* de 1794 Fichte advertía que bajo del primer principio [Yo = Yo] había una actividad más originaria (la *Thathandlung*),⁴⁰ y en las *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia* señalaba el riesgo del idealismo crítico «a medias».⁴¹ El Yo (ni siquiera el Yo absoluto, y mucho menos el Yo empírico o la conciencia empírica) nunca fue el *prius*. Así, «esta verdad ha dominado todas las exposiciones posibles de la Doctrina de la Ciencia, desde la primera indicación que hice sobre ella en una *Recensión del Enesidemo*».⁴² Sin embargo, desde las primeras recepciones del *Fundamento*, Fichte se sintió obligado a realizar un esfuerzo continuo de desligarse de los malentendidos que había producido el énfasis puesto en el Yo (como se nota fuertemente en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*). No se trata, por lo tanto, tanto de una cesura en su obra o en su pensamiento, sino de un deslizamiento del énfasis argumentativo y de los enemigos del sistema de la libertad que Fichte identifica como los prioritarios a enfrentar.⁴³

En efecto, en Berlín los esfuerzos de desligarse de toda interpretación subjetivista se multiplican: «Del «nosotros» o del «Yo» no procede ninguna filosofía: sólo hay filosofía por encima del Yo. Resulta así que la cuestión referente a la posibilidad de la filosofía depende de que el Yo pueda desaparecer y la razón manifestarse en estado puro».⁴⁴ Este deslizamiento se observa en torno a una de las figuras privilegiadas del

³⁹ GA II/8, pp. 119-121.

⁴⁰ «[El principio fundamental] debe expresar aquella *Thathandlung* (...) que es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible», GA I/2, p. 255.

⁴¹ *Cfr.* GA I/4, p. 202.

⁴² GA II/8, p. 239.

⁴³ Es decir, nuestra interpretación es que no hay una discontinuidad *real* entre las diferentes etapas, sino una distinción de énfasis. Acompañamos por tanto la postura de Thomas-Fogiel, quien insiste en la continuidad: «Se trata de distinguir la estructura nuclear, el nudo común a todas las doctrinas de la ciencia» (Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p. 9), para superar la falaz distinción entre «una doctrina de lo que es finito (la conciencia, el sujeto, el Yo) y una de lo que no lo es (lo absoluto, Dios, el ser)» (p. 8) y también la tentación por tomar partido por una etapa privilegiada (Jena, los primeros años de Berlín o la última filosofía de Fichte (*ibid.*)).

⁴⁴ GA II/8, p. 285.

Fichte polemista: Spinoza. En Jena, donde la prioridad de Fichte era liberarse del dogmatismo,⁴⁵ el filósofo holandés representaba al «dogmatismo más consecuente», en la medida en que su sustancia «sobrepasaba al Yo».⁴⁶ En Berlín, la acusación se encuentra totalmente transformada. La base de la acusación de Jena (que la sustancia de Spinoza sobrepasa al Yo) aparece ahora como una virtud, en tanto *sobrepasarnos* es lo que permite *ver la luz*:

El primer pensador audaz, el que vio *la luz* por encima de él, tuvo que comprender entonces que, si debía realizarse una anulación, nosotros teníamos que sufrirla. Este pensador fue Spinoza: es claro e innegable que el valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen en su sistema, y que estos sólo conservan una existencia-fenomenica.⁴⁷

La doble virtud de Spinoza es *ver la luz* y su consecuencia necesaria: *nosotros* tenemos que sufrir la anulación. El valor y la existencia propia de los seres particulares desaparecen como consecuencia del descubrimiento y la postulación de la luz absoluta que, justamente, Fichte está poniendo en la base de su sistema. Ocurre que, con este movimiento, Fichte está arrancando el dique que en Jena había levantado contra el dogmatismo y que era, justamente, el Yo. ¿No implica la luz, en tanto anulación del Yo, una reinstauración de la trascendencia y, por lo tanto, del dogmatismo, y bajo una de sus formas más convencionales, esto es, un Dios trascendente?

Es indudable que una de las obsesiones de Fichte desde la polémica del ateísmo⁴⁸ es mostrar la presencia de Dios en la Doctrina de la Ciencia, y dejar en claro que su filosofía es plenamente compatible con la creencia en Dios, y que incluso es el cristianismo *bien entendido*. Ahora bien, Dios no equivale para Fichte a trascendencia, y por lo tanto *tampoco* a dogmatismo. El argumento nuclear de Fichte en Jena era que el problema auténtico del dogmatismo y la trascendencia era que postulaba una *cosa* independiente de la *actividad* (sea un sujeto, un objeto, una idea o Dios). Inversamente, la inmanencia absoluta fichteana (que es justamente lo que reivindica Deleuze) consiste en no afirmar «un ser, sino un actuar».⁴⁹ Ese actuar será, en el período medio, lo que caracteriza al Dios fichteano, y consecuentemente transforma a la religión en el punto cúlmine de la Doctrina de la Ciencia—dejando de ser por tanto un mero culto eclesiástico—.⁵⁰ Como plenitud de la Doctrina de la Ciencia, la religión es *luz*, que manifiesta así una vez más su carácter de *prius* del período medio de Fichte.

⁴⁵ Sobre los sentidos del dogmatismo (empirista, racionalista y crítico), *cfr.* Ferreira, J., “Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?”, *Valenciana*, N° 21, enero-junio de 2018. Sobre la importancia de la crítica de Fichte al dogmatismo, *cfr.* Gaudio, M. «“Los filósofos modernos son todos dogmáticos”. Fichte y el idealismo en confrontación», en Solé, M. J. y Lerussi, N. *En busca del idealismo*. Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118.

⁴⁶ “El dogmatismo es trascendente porque incluso sobrepasa al Yo», GA I/2, pp. 279-280.

⁴⁷ GA II/8, p. 115, yo subrayo.

⁴⁸ La polémica sobre el ateísmo (1799-1800) marca el alejamiento de Fichte de Jena y el final de su «período de gloria o de su meteórica ascensión como figura absolutamente dominante en el panorama filosófico» (De Almeida Carvalho, M. «Introducción histórica», en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 121). Ese libro editado por Rosales y Cubo ofrece un minucioso análisis de dicha polémica, así como también la traducción de los principales textos-fuente de la misma.

⁴⁹ GA I/4, p. 225.

⁵⁰ «Lo único verdaderamente noble en el hombre, la forma suprema de la idea que se ha tornado clara para sí misma, es la religión; pero la religión no es nada exterior, ni se manifiesta nunca en nada exterior, sino que tiene su plenitud meramente en el interior del hombre. La religión es luz y verdad del espíritu», FSW VII, p. 251.

Por eso la reivindicación de Spinoza en tanto *descubridor* de la luz, es matizada inmediatamente por la acusación de teocidio: «[Spinoza] mató a su absoluto o a su Dios. De suerte que sustancia = *ser sin luz*». ⁵¹ Spinoza *sigue* representando al dogmatismo más consecuente en el punto fundamental: su sustancia es *muerta*, es *cosa*. En Jena el auténtico problema no era que sobrepasara al *Yo*, sino que sobrepasara al yo como *actividad* (actividad de la cual el Yo era *expresión* y no fundamento ontológico). En Berlín, el problema con Spinoza es nuevamente que no toma en cuenta que la luz no es otra cosa que la nueva figura conceptual de la actividad pura. «Lo absoluto propiamente dicho no es más que la luz; así, pues, no se tiene que poner la divinidad en el ser muerto, sino en la luz viva». ⁵²

Así, la referencia a Spinoza marca el peligro *verdadero* de la oscuridad, cuya conjura es una de las prioridades de la primera parte de la *Doctrina de la ciencia* 1804/2: que en su lucha por superar las trampas del Yo caiga en las garras de su más antiguo enemigo, el dogmatismo. La cosa en sí, separada de su fundamento, está *muerta*, es inerte. En este punto, no hay discordia entre Deleuze y Fichte, ya que ambos rechazan el dogmatismo, y lo hacen en este mismo sentido (la afirmación «una actividad que ya no remite a un ser, sino que no deja de ponerse como vida» no tiene otro significado). No sólo eso, sino que además este discurrir argumentativo obliga a Fichte matizar el punto principal de inconmensurabilidad con Deleuze: la prioridad de la unidad en la relación unidad-multiplicidad. En efecto, si la luz es principio de *unidad*, su escisión con la multiplicidad haría de ella una *luz muerta*. Evitar esa conclusión lo llevará a afirmar que el principio de multiplicidad *debe ser tan absoluto* como el de la unidad:

Es obvio sin más que, desde cierto punto de vista –precisamente desde el punto de vista sintético de la Doctrina de la ciencia–, la disyunción (*Sonderung*) debe ser tan absoluta como la unidad; si no, quedaríamos en la unidad y nunca llegaríamos a ningún cambio. (Anoto de paso que éste es un carácter importante de la Doctrina de la Ciencia, por el que se distingue, por ejemplo, del sistema de Spinoza, que también quiere la unidad absoluta, pero no puede tender ningún puente entre ella y la multiplicidad; y si parte de lo múltiple, no puede, desde él, llegar a la unidad). ⁵³

Como se observa en este pasaje, la necesidad de que la multiplicidad sea «tan absoluta» como la unidad está vinculada con los problemas que emergen del sistema de Spinoza y, por lo tanto, vinculado con el problema que acabamos de tratar: el rechazo del dogmatismo y la exigencia de una actividad viviente de la luz como *prius* (es decir, todos los aspectos que recoge Deleuze). El filósofo holandés quiere la unidad absoluta, *pero* no puede llegar a la multiplicidad. En cambio, en la Doc-

⁵¹ GA II/8, p. 115. Fichte escribe en el manuscrito simplemente «Substanz = S. ohne L.». «L.» puede ser tanto «vida» [*Leben*] como «luz» [*Licht*]. Es Immanuel Hermann Fichte quien, en su edición de las obras completas de su padre, completa por «vida», decisión que Juan Cruz Cruz retoma en su traducción al español. Sin embargo, si observamos el pasaje en el original según la edición crítica de la *Bayernische Akademie*, el término de referencia en todo el pasaje es la luz («lo propiamente absoluto es la luz», «el primer pensador audaz que vio la luz» –GA II/8, p. 115– «la pura luz» –p. 117–), y la única referencia a la vida está subordinada a la luz («luz viviente»); el pasaje siguiente empieza con la siguiente recapitulación del que nos ocupa: «este es el resultado de la luz en sí» (p. 117). El único motivo para optar por «vida» es el contraste con la «muerte» señalada en la frase anterior.

⁵² GA II/8, p. 115.

⁵³ GA II/8, pp. 53-54. Cfr. GA II/8, pp. 79 y 97.

trina de la Ciencia la disyunción (es decir, el devenir *múltiple* de la unidad) debe ser *tan absoluta* como la unidad. Si así no fuera, caería en la otra crítica a Spinoza, que acabamos de tematizar: sería oscuridad, ser sin luz. En suma: la luz sólo puede ser verdadero principio, esto es, viviente, auténticamente activo, sí es *también* disyunción, es decir, necesario devenir múltiple. No hay actividad sin multiplicidad. La actividad fichteana que Deleuze reivindica es una actividad que expresa el absoluto como multiplicidad (= inmanencia).

En la quinta lección de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2* Fichte parece decir exactamente lo contrario de lo que acabamos de señalar, poniendo en duda la cadena argumentativa llevada a cabo: «[El principio de disyunción] es anulado, en lo que respecta a la validez en sí, en esta absolutz, como principio de disyunción: inteligido pura y simplemente como anulado, o sea, anulado en la luz absoluta y por la luz absoluta».⁵⁴ Aquí la luz pura *anula* al principio de disyunción. Pero, como hemos visto al principio de este apartado, la luz tiene *dos* formas de exteriorización y existencia. Sólo en tanto luz *interna, pura* aniquila la multiplicidad y, por tanto, *nos* aniquila. La anulación de la multiplicidad como *nuestra* anulación es un aspecto parcial de la luz:

Si se establece que el principio del concepto anulado es precisamente el Yo (...) entonces su anulación ante la validez en sí es al mismo tiempo *mi anulación* (...) proceso de mi anulación y de mi absorción en la luz pura (GA 117, *cfr también* GA 277).

Spinoza pensaba, según Fichte, que *nosotros tenemos que sufrir la anulación* cuando vemos la luz como principio de la unidad. Pero justamente, esta consecuencia necesaria del spinozismo (nuestra anulación) depende de su dogmatismo (y la muerte y oscuridad que inyecta en todo su sistema). Por ese motivo, Fichte no puede quedarse en lo que postulaba al principio de la quinta lección. Si así fuera, su *prius* lumínico caería en el dogmatismo, la muerte y la quietud que impugna en Spinoza. La resolución aparecerá mediante la postulación de un *doble* aspecto de su luz: además de *interna y pura*, la luz es *objetiva y externa*. Como destacaba Gueroult en el prefacio a la traducción francesa precisamente en la página referida por Deleuze, la luz se pone doblemente.

La luz posee, por consiguiente dos formas de *exteriorización* y de *existencia*: posee, por una parte, vida y existencia interna, condicionada por la anulación del concepto, condicionando y poniendo el ser absoluto: por otra parte, vida *exterior* y *objetiva*, que sólo tiene sentido en y para nuestra intelección.⁵⁵

En tanto objetiva y externa, la luz *nos* pondrá, y *nos* vivificará. Si la luz es una actividad que no deja de ponerse como *vida*, entonces engendra una *doble vida*. Esta dualidad no implica una escisión ya que «no se trata de una dualidad interna de la luz, sino de una distinción que tiene lugar en la «expresión» de la luz».⁵⁶ Así se cum-

⁵⁴ GA II/8, p. 79.

⁵⁵ GA II/8, pp. 117-119. La importancia de la vida ha llevado a algunos intérpretes a considerar a la vida como el concepto central del período medio: «la determinación específica de la Doctrina de la Ciencia a partir de 1804 es la vida: la Doctrina de la Ciencia es una doctrina de la vida» (De Vos, L., «Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes», en *Fichte Studien*, 31, 2007, p. 125). Cfr. Goddard, J-Ch. *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999.

⁵⁶ Ivaldo, M. op. cit., p. 56.

ple el requisito afirmado por Fichte: que la unidad *ponga* sus partes, conformando un todo orgánico (esto es verdad tanto ontológica como políticamente).⁵⁷

Estos dos aspectos de la luz coinciden con la división de la *Doctrina de la ciencia de 1804/2*. La tarea de la primera parte consiste alcanzar una unidad que supere al dogmatismo tanto materialista como idealista. La segunda parte (lección XVII en adelante) tendrá como tarea llevar la multiplicidad a esa unidad, y así mostrar cómo la unidad se objetiva y exterioriza como multiplicidad.⁵⁸ Esta segunda tarea es, reconoce Fichte, la más difícil: «es más fácil pensar la unidad que llevar la multiplicidad a la unidad».⁵⁹ No puede dejar de serlo, dado que el *prius* es la unidad. Deleuze no tendrá el problema de Fichte. Al poner ya la multiplicidad en el *prius* (la oscuridad es multiplicidad, es oscura a raíz de su infinita distinción), podrá dar cuenta sin interferencia alguna de la multiplicidad de lo real. Sin embargo, tendrá el problema contrapuesto: dar cuenta de las unidades de la experiencia. Para ello, también recurrirá una duplicidad ontológica, en este caso ella misma doble (articulando los tres planos de su ontología): las Ideas son en sí misma oscuras, pero *su expresión* les dará claridad; al mismo tiempo esa claridad expresiva «interna» (en tanto característica de la intensidad) se explicará en una claridad «externa»: la actual-extensiva. En suma: la respuesta deleuziana a su desafío tendrá forma de *luz* (que, como en Fichte, será principio de unidad), y recurrirá a una duplicidad que resuena con las dos formas de la luz en Fichte. El trabajo comparado de ambas duplicidades cromáticas permitirá una comprensión más precisa del trasfondo conceptual en cuestión.

3. Deleuze y la claridad de la expresión

El desafío de la ontología de la diferencia será el contrapuesto al de la *Doctrina de la ciencia*: ya no mostrar cómo la multiplicidad surge de la unidad, sino cómo dar cuenta de las unidades e identidades que, sobre ese fondo precario que las disuelve a cada instante, pueblan el mundo en el cual vivimos. Son identidades muy curiosas, porque no son *principio*, pero identidades al fin. La *clave* de la unidad será, en Deleuze como en Fichte, la luz.⁶⁰ Lo que hará el filósofo francés es mostrar de qué

⁵⁷ En el *Grünzuge*, Fichte señala como uno de los caracteres del despotismo el «abandonar enteramente a sí mismos en cuanto a su subsistencia» a los dominados. Este *abandonar, ontológicamente*, es el rasgo del dogmatismo de no poder dar cuenta de los elementos dispersos. La *Doctrina de la Ciencia debe*, pues, no abandonarlos.

⁵⁸ Cfr. Fogiel, I., op. cit. p. 190.

⁵⁹ GA II/8, p. 257.

⁶⁰ Sobre el uso de la luz en Deleuze, cfr. Bogue, R. *Deleuze's Way*. Burlington, Ashgate, 2007, p. 143 («Para hablar en términos estrictamente físicos (sólo un paso provisional), podemos decir que la luz pura genera una diferencia que se auto-diferencia, y que cada color es la manifestación de un proceso de diferenciación») y Smith, D. *Essays on Deleuze*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 94-95, 380. Voss, contrariando nuestra interpretación, postula a la luz pura, o blanca como principio genético Ideal –y no intensivo– (*Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 191). Smith vacila, ya que primero señala la necesidad de una génesis de la luz (se pregunta cómo «se obtiene» la luz blanca, p. 95), pero termina otorgándole un principio empírico en los colores como multiplicidad originaria, sin considerar la *oscuridad-distinta* del fondo Ideal del cual la luz surge. Más cerca de nuestra interpretación está Levi Bryant para quien los colores son simultáneamente «la luz blanca es (el grado cero) y todos los colores individuales» (*Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 171). Es decir, la «luz blanca» es la intensidad cero, y los colores sus grados. Deleuze menciona «la Idea de color como luz blanca» en Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 266-267.

manera ésta surge de la oscuridad como *prius* ontológico. Este movimiento aparece en un pasaje clave de *Diferencia y repetición*:

Las intensidades están implicadas unas en otras, de manera que cada una es al mismo tiempo envolvente y envuelta. Así, cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero sólo expresa *claramente* algunas, o ciertos grados de variación. Expresa claramente precisamente aquellas que mira directamente cuando tiene la función *envolvente*. Sin embargo, también expresa todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta* (...) Lo claro y lo confuso no son separables, como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir en el individuo que la piensa, de la misma manera en que lo distinto y lo oscuro no son separables en la Idea misma.⁶¹

Si las Ideas son en sí mismas oscuras y distintas, encuentran su brillo en su expresión en el segundo plano fundamental de la ontología deleuziana: la intensidad. La *claridad* proviene del movimiento propio de la intensidad: el envolvimiento y plegado. La expresión no tiene forma de emanación o expansión (los tentáculos de las tinieblas extendiéndose indefinidamente) sino de envolvimiento, que da lugar a dos formas: una *envuelta* y la otra *envolvente*. Doble carácter expresivo, que hace eco de la dualidad expresiva de la luz fichteana. La forma envuelta expresa *todas* las Ideas en forma confusa, contrayendo sus distinciones originarias en la profundidad –interioridad relativa– producida por el plegado. La forma envolvente expresa *algunas* Ideas en forma *clara*; aquí tiene lugar el surgimiento de la luz. Hay luz porque hay *plegado*, es decir, el pliegue es la causa eficiente de la luz, hace brotar luz de la oscuridad. Este fenómeno es señalado por Deleuze en torno a la pintura barroca (cuyo rasgo característico es para el autor francés justamente el pliegue), donde la luz brota del fondo sombrío que cubría los cuadros,⁶² y puede observarse en la técnica del empasto (cuyo representante más célebre es Vincent Van Gogh) que, a través de capas de pintura, produce fenómenos de luminosidad en la tela.⁶³

⁶¹ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 325.

⁶² «Al fondo blanco de tiza o yeso que preparaba el cuadro, Tintoretto y Caravaggio sustituyeron un fondo sombrío marrón y rojo sobre el cual colocaban las sombras más espesas y pintaban directamente degradándolas hacia las sombras. El cuadro cambia de estatus, las cosas surgen del segundo plano, los colores brotan del fondo común que da cuenta de su naturaleza oscura, las figuras se definen por su recubrimiento más que por su contorno. Pero no es en oposición con la luz, sino por el contrario en virtud de un nuevo régimen de luz. Leibniz dice en *La profesión de fe del filósofo*: “ella se desliza por una fisura en medio de las tinieblas”», Deleuze, G. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit, 1988, p. 44. Deleuze remite aquí a pie de página a la Goethe, J. *Zur Farbenlehre*. Tübingen, Cotta, 1810, pp. 331-334 (§ 902-909).

⁶³ Thomas-Fogiel recurre a la analogía con el rol de la luz en el cuadro para explicar el concepto de «luz» en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804. «Para poner en un cuadro la luz –o la perspectiva– que permite aparecer a lo objetos, debo suspender mi visión de los objetos, pero, ¿puedo determinar la luz o la perspectiva como objeto del cuadro? No, sin duda; sin embargo, sé que la luz y la perspectiva *son*; permite la aparición, la manifestación de los objetos del cuadro» (op. cit. p. 203). A través de esta analogía, Thomas-Fogiel intenta mostrar en qué sentido la luz es *inconcebible* (hace falta *anquilar* los objetos para que la luz surja), pero también pone en evidencia que en su interpretación la luz *no emerge* de la materialidad del cuadro, sino que se contraponen a ella, exigiendo una instancia más alta tanto de génesis como de relación con la multiplicidad. El análisis deleuziano de la pintura barroca, en cambio, muestra cómo la luz es immanente al cuadro, y encuentra en la materialidad de la pintura su génesis. Se hace visible en esta contraposición pictórica la ventaja de poner la oscuridad y no la luz como *prius* en una filosofía de la immanencia.

No es una cuestión de ausencia de luz, sino de un exceso de color, movimiento y profundidad. Por esta razón, Deleuze identifica a Klee, Fautrier, Dubuffet y Bet-tencourt como pintores barrocos, dado que siguen el mismo pliegue, o método, empezando con una tela oscura y agregando textura, densidad, agregando color a través de medios mixtos (tela, metal, madera, pelo, dedos, excrementos = malva pálido, óxido, rubio, castaño, verde, marrón). Si se usa poco el blanco, es porque es el color más difícil de alcanzar, dado que hay que pasar por todos los materiales para liberar el pliegue inmaterial. El blanco, por lo tanto, no expresa la ausencia de color, ya que la naturaleza aborrece el vacío, sino las vibraciones inmatrimales de todos los pliegues.⁶⁴

La claridad es sólo uno de los aspectos de la expresión de la Idea en la intensidad. La expresión produce la claridad de *algunas* Ideas en desmedro de la *confusión* de todas las otras. Así, la expresión no anula las diferencias (las distinciones de plano virtual-Ideas) sino que las conserva en estado implícito (envueltas). Al mismo tiempo las Ideas expresadas en forma clara otorgan un principio de determinación que es el primer esbozo de unidad. *Ciertas* relaciones diferenciales y *determinados* puntos singulares son seleccionados, e imprimirán su determinación característica en las unidades de lo actual-extensivo. Esta persistencia de la diferencia, acompañada por un principio de unificación de existencias determinadas, sólo es posible a través de la duplicidad de la expresión de la Idea.

La luz de la intensidad cuando expresa algunas Ideas en su función envolvente no agota sin embargo el lugar de la luz en la ontología deleuziana. La intensidad, además de *expresar* doblemente la Idea, se *explica* en la extensión (el *pliegue* se despliega), y engendra así las «unidades» características de lo actual-extensivo:⁶⁵ «[Lo oscuro-distinto] se actualiza en una aperccepción que no es por su parte más que clara y confusa».⁶⁶ En esta nueva fase ontológica las funciones de claridad y confusión se encuentran fusionadas. En esa *confusión* podemos encontrar las unidades deleuzianas (esas confusiones que Descartes tomó erróneamente por distinciones, esas diferencias que son la expresión más baja de la diferencia: las diferencias extrínsecas, *cf. supra*). La actualización-explicación es así parte plena del proceso ontológico, de los pliegues del ser unívoco e inmanente deleuziano.

La *luz* de la intensidad hace posibles contracciones que *nos* constituyen: «somos agua, tierra, *luz* y aire contraídos»,⁶⁷ pero esas contracciones tienen a su vez un rol constitutivo: la contracción del *habitus*, característica de la primera síntesis del tiempo,⁶⁸ no es otra cosa que la confusión de las diferencias intensivas (donde la claridad y la confusión estaban distinguidas) para dar lugar a lo claro y confuso («clara porque esta distinguida o diferenciada [con «c», es decir, actual], y confusa

⁶⁴ Lambert, G. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*. New York, Continuum, 2002, p. 58.

⁶⁵ «De cierta manera (aunque, lo veremos, sólo de cierta manera) el movimiento y las categorías de la diferenciación [con «c»] se confunden con la de la explicación. Hablamos de diferenciación [con «c»] en relación con la Idea que se actualiza. Hablamos de explicación en relación a la intensidad que se «desarrolla», Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 316.

⁶⁶ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 276, yo subrayo.

⁶⁷ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 99, yo subrayo.

⁶⁸ La síntesis del hábito constituye la primera de las tres síntesis del tiempo descriptas al inicio del segundo capítulo de *Diferencia y repetición* (96-153). Aquí suponemos una equivalencia entre esta síntesis y lo actual-extensivo.

porque clara»⁶⁹). Esta interpretación permite dar cuenta del carácter lumínico de las contracciones de la primera síntesis del tiempo («la reproducción de la luz en la superficie del cuerpo forma un hábito que organiza el ojo»⁷⁰) y vivificar la oscura afirmación que realiza Deleuze en torno al carácter contemplativo de todo lo real:⁷¹ «[El hábito manifiesta su plena generalidad], los hábitos primarios que somos, las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. A la vez, es contrayendo que somos hábitos, pero es por *contemplación* que contraemos».⁷² La contemplación es la contracara necesaria de la luz producida por la intensidad mediante el pliegue del fondo oscuro de las Ideas. Como en Fichte, la luz *produce* el ojo que contempla.

Los procesos no deben confundirse (la expresión como persistencia de la Idea –lo expresado– en la intensidad, por un lado; la explicación como despliegue donde la intensidad tiende a agotarse en la extensiones que constituye, por el otro) pero tienen la misma dignidad ontológica.⁷³ Las contracciones constitutivas de lo claro-confuso o lo actual-extensivo son fugaces, porque el movimiento de implicación-explicación es perpetuo. Las olas del mar no dejan de envolverse y desenvolverse, porque nunca se *explican* absolutamente, nunca se desarrollan al punto de perder sus implicaciones constitutivas (por ello uno de los principios de la ética de las cantidades intensivas es «no explicarse demasiado»⁷⁴). En cada movimiento, constituyen pliegues determinados con su función clara (la espuma en la cresta de la ola) y su función distinta (las pequeñas percepciones que componen el murmullo del mar) que, a su vez, constituyen un fragmento claro y confuso: el conjunto del mar y su sonido determinado que contemplamos desde la playa.⁷⁵ En ese movimiento perpetuo, lo envolvente se hace envuelto y lo envuelto se desenvuelve es la actividad que no deja de ponerse como *vida*, en las dos acepciones de vida que señalaba Gueroult: vivir interior a lo absoluto (lo envuelto) y la vida que se manifiesta necesariamente en el afuera (la explicación). La relación de envolvimiento encierra así la clave más profunda de la ontología deleuziana, vinculando Idea, intensidad y actual-extensivo en un mismo plano de inmanencia, y dando así la clave de por qué «la pura inmanencia es una vida, y nada más».⁷⁶

4. Conclusión: no dejar de ponerse como vida

Esa vida impersonal de pura inmanencia es justamente lo que Deleuze reivindica en el «último» Fichte: la actividad que no deja de ponerse como vida. Vimos que en

⁶⁹ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 276.

⁷⁰ Olkowski, D., *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 148.

⁷¹ «El yo mismo es una contemplación» (Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 100), «todo es contemplación, incluso las rocas y los bosques, los animales y los hombres, incluso Acteón y el ciervo, Narciso y la flor» (p. 102)

⁷² Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 101.

⁷³ Contrariando así las lecturas de Alain Badiou (*Gilles Deleuze: la clameur de l'être*. Paris, Hachette, 2007) y de Peter Hallward (*Out of This World*. New York, Verso, 2006) que creen ver en Deleuze un «abandono del mundo» en favor de un virtual inefable.

⁷⁴ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 314

⁷⁵ Sobre el ejemplo del ruido del mar, que toma como base a Leibniz y por lo tanto tiene algunos desplazamientos respecto a la concepción específicamente deleuziana de la relación claro-confuso y distinto-oscuro, *cfr.* Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., pp. 277-278.

⁷⁶ Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», op. cit. p. 360.

Fichte este ponerse es explícitamente doble: la luz se exterioriza en una vida como «existencia interna» (ser absoluto) y en una «vida exterior y objetiva», y que esta doble actividad vital es la que Gueroult destaca en la página de su introducción a la filosofía fichteana de la religión referida en «La inmanencia: una vida...». Vimos asimismo que ese doble movimiento también puede rastrearse en la ontología deleuziana: por una parte, como *expresión* de las Ideas por las intensidades (de *todas las Ideas en forma confusa* y de algunas *Ideas en forma clara*), por la otra, como *explicación*, donde lo claro se funde con lo confuso para engendrar lo actual-extensivo. Este movimiento está presente en el texto de 1995, en tanto esa *vida* como actividad que no deja de ponerse es, por una parte, la vida impersonal (*una vida*), que retoma la expresión de las Ideas en las intensidades (que son explícitamente «impersonales») ⁷⁷ y, por la otra, *la vida* donde esta «se encarna en medio de las cosas». ⁷⁸ Así, debajo de las aparentes inconmensurabilidades, encontramos una afinidad profunda en la búsqueda filosófica de Fichte a Deleuze: encontrar un *prius* ontológico que dé cuenta tanto de la experiencia como de sus condiciones trascendentales-genéticas, concebido a través de un doble movimiento en el que se exterioriza sin dejar de permanecer en sí.

Al mismo tiempo, la filosofía comparada permite hacer emerger determinaciones ontológicas, tanto en Fichte como en Deleuze, que no son evidentes cuando uno estudia a cada autor en forma aislada. Deleuze, como vimos, hace especial énfasis en la noción de envolvimiento. Las Ideas oscuras y distintas permanecen *todas* implicadas en la intensidad que las expresa y, al mismo tiempo, la intensidad no deja de permanecer implicada en sí misma cuando se explica en la extensión. Se trata de un movimiento que no es extraño a Fichte. Lo podemos encontrar en conceptos centrales de la etapa de Jena: la *Thathandlung*, la intuición intelectual y la reflexión, son todos círculos que no se cierran sobre sí mismos, es decir, pliegues. ⁷⁹ Exactamente el mismo carácter que tiene la implicación o el envolvimiento en Deleuze: un círculo que no se cierra sobre sí mismo o un pliegue. ⁸⁰ En el período medio de Fichte, el carácter envuelto, plegado, de la luz aparece en el concepto, muy importante en toda esta etapa, de *Durchdringung*: «sus manifestaciones [de la luz] son completamente *inseparables* y se interpenetran [*sich durchdringen*]; y entonces la luz pura se manifiesta como penetrando la génesis [*als durchdringend eine Genesis*], es decir, autogenerándose». ⁸¹ Así, entre lo indeterminado (desde el punto de vista del concepto, es decir, lo inconcebible) y la determinación (las imágenes en las cuales se exterioriza), aparece

⁷⁷ La intensidad es un «mundo de individuaciones impersonales» Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., p. 355.

⁷⁸ «La vida del individuo ha dado lugar a una vida impersonal, y sin embargo singular (...) Vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, porque sólo el sujeto que la encarnaba nena medio de las cosas la hacía buena o mala» (Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», op. cit. p. 361).

⁷⁹ Tanto la *Thathandlung* del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* como la intuición intelectual que aparece a partir de las *Introducciones la Doctrina de la Ciencia* son conceptos que apuntan a un retorno a sí que, al no cerrarse en la figura del círculo, permita la producción de lo real. En la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Fichte muestra cómo el Yo sólo es puro en tanto autoconciencia inmediata o intuición intelectual; en cuanto la autoconciencia vuelve sobre sí, es decir, en cuanto reflexiona, se escinde (GA IV/2, p. 33). El círculo de la reflexión es así un círculo fracasado. Lo mismo puede decirse de la célebre fórmula Yo = Yo: no se trata de una identidad, sino de un círculo que, en su fracaso, constituye la actividad ontológica fundamental de Fichte.

⁸⁰ Para un desarrollo más minucioso del argumento contenido en este párrafo, *cf.*: Ferreira, J., «Esferas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze», *Estudios de Filosofía*, N.º 57, enero- junio 2018, pp. 95-117.

⁸¹ GA II/8, p. 311.

la *Durchdringung* como la forma en que la *indeterminado* es determinable *por la determinación*,⁸² retomando el gesto en el que Deleuze resume el gran aporte del poskantismo (y por tanto de Fichte) a la filosofía: «la unidad objetiva problemática interna [y genética] de lo indeterminado, lo determinable y la determinación».⁸³ La *Durchdringung* cumple estos requisitos al penetrar tanto la génesis interior (primera forma del ponerse de la luz) como la dualidad de la *Sonderung*.⁸⁴

Pensar el *Durchdringung* de la luz como envolvimiento en sentido deleuziano nos ayuda a comprender de qué manera sus dos formas de vida sostienen en su distinción la pura inmanencia: una luz *pura* como foco del pliegue (función envuelta) y una luz *objetiva* como función envolvente, donde los elementos de la *Sonderung* no se dispersan, sino que, como radios de un círculo,⁸⁵ están remitidos a la unidad que los produce y, como círculo fracasado (pliegue), no agotan nunca la multiplicidad viviente de lo real. Por otra parte, pensar la *Sonderung* como pliegue o envolvimiento de la luz da cuenta de la manera en que Fichte elude el gran riesgo de la noción de *luz*, esto es, la progresiva pérdida hasta su transformación en su opuesto: la oscuridad.⁸⁶ La luz se exterioriza proyectándose, y este es un momento esencial («el proyectar es la vida misma *de la luz*»⁸⁷), pero no puede ser escindido del otro momento (la vida interna de la luz). La vida externa nunca se *aleja* de la interna, nunca se pierde en la tinieblas, porque están interpenetrados (*Durchdringt sich*), es decir, en una relación de envolvimiento inmanente tal como Deleuze la concibió.

Por su parte, la rigurosa determinación de la ontología fichteana nos permite —a través de la *doble vida*— clarificar el sentido del envolvimiento en Deleuze, y de la claridad que aparece vinculado a él en forma necesaria pero enigmática. Por un lado, mostrando que la luz, lejos de ser una propiedad natural del sujeto, es el modo de superar tanto el dogmatismo del sujeto (como interpretaciones apresuradas habían etiquetado al Yo de Jena) como del objeto. La luz no es objeto ni sujeto, sino que los produce a partir de una actividad que no deja de ponerse como vida. Al mismo tiempo, sólo como un movimiento reflexivo, de envolvimiento, puede la luz evitar el gran riesgo de la luz: la pérdida en las tinieblas, el alejamiento, la emanación.

Pese a todo, la incomensurabilidad permanece. La dificultad inherente a la segunda parte de la *Doctrina de la Ciencia de 1804/2* sólo es salvada relativamente.

⁸² GA II/8, p. 131.

⁸³ Deleuze, G. *Différence et répétition*, op. cit., pp. 220-221.

⁸⁴ GA II/8, p. 297. «Esta unidad *penetra* [*Durchdringt*] a toda la *génesis interior* (...) la unidad penetra la dualidad» (*ibid.*).

⁸⁵ Fichte recurre insistentemente (como luego lo hará Hegel) a la figura del círculo para explicar su pensamiento. Pero, justamente, por «círculo» no debe entenderse el sucederse de figuras a lo largo de la circunferencia, sino la producción del círculo a partir de un centro mediante a una multiplicidad de radios (GA IV/2 [*Wissenschaftslehre nova methodo*], pp. 168, 223 y 247).

⁸⁶ En ese sentido, es elocuente la crítica a la noción de luz realizada por Hegel en 1813: «De la misma manera, en la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo, no sólo se ilumina, sino que se expande también. Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada sólo como un acontecer, el devenir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz» (Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, segunda parte. Trad. Mondolfo R. Buenos Aires, Solar, 1968 p. 200). Fichte es consciente de ese peligro, como lo expresa en la *Anweisung* de 1806: la «dispersión y fragmentación de la luz en una infinidad de rayos variados, y de esta manera, en sus rayos aislados, se hace extraña a sí misma y a su fuente primera» (FSW V, p. 461). La solución hegeliana (la reflexión) ya estaba planteada en Fichte desde Jena.

⁸⁷ GA II/8, p. 351

¿De qué manera puede la luz dar cuenta efectivamente de la *Sonderung*? ¿Cómo la unidad da cuenta la multiplicidad? La *Durchdringung* da cuenta de la manera en que la luz no se pierde en su exteriorización, compatibilizando *Sonderung* y unidad. Pero lo diverso no deja de permanecer alienado, y de allí la constante recurrencia de la idealización de la unidad en Fichte, y su recaída en la desvalorización de la multiplicidad de la existencia.

A través de la postulación de la oscuridad como *prius* plagado de distinciones, y de concebir el involucramiento como génesis de la luz misma, Deleuze resuelve la tarea más difícil según el propio Fichte: llevar la multiplicidad a la unidad. La multiplicidad Ideal se constituye en las unidades precarias de la existencia a través del movimiento de involucramiento, la expresión (intensiva) y la explicación (extensiva). Preñadas desde el origen de multiplicidad, no es enigma, misterio, sueño ni espectro de qué manera se *ponen* en las diversas formas de la experiencia real. Fichte intuye la importancia de este fondo sombrío en un fugaz momento de una de las lecciones que sucedieron a la *Doctrina de la Ciencia 1804/2*: «la oscuridad *undurchdringlichen*, desde la cual se nos da la primera luz, y de ella surgen los poderosos órganos de las ideas». ⁸⁸ Si la *Durchdringung* está más allá de lo concebible, lo *undurchdringlichen* está más allá de la luz. En esa oscuridad yace el auténtico *prius*, en la medida en la que, como muestra Deleuze, esa oscuridad no es neutra, no es confusión, no es la negra noche, sino pura diferencia, multiplicidad inagotable que da cuenta de la unidad de la luz y de la *Sonderung* de la experiencia real.

Referencias Bibliográficas

- Asmuth, Ch. «Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie», en *Fichte-Studien* 31, 2007, pp. 45-58.
- Badiou, A. *Gilles Deleuze: la clameur de l'être*. Paris, Hachette, 2007.
- Bogue, R. *Deleuze's Way*. Burlington, Ashgate, 2007.
- Borges, J. L. «Funes el memorioso», en *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé, 1956.
- Breazeale, D. y Rockmore, T. *After Jena*. Evanston, Northwestern University Press.
- Bryant, L. *Difference and Givenness, Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- Cruz Cruz, J. «Introducción general a la Doctrina de la Ciencia», en *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Cruz Cruz, J. «Introducción», en Fichte, J. G. *Doctrina de la ciencia, exposición de 1804*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.
- Culp, A. *Dark Deleuze*. University of Minnesota Press, 2016;
- De Almeida Carvalho, M. «Introducción histórica», en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. *La polémica sobre el ateísmo*, Madrid, Dykinson, 2009.
- De Landa, M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York, Continuum, 2002.
- De Vos, L., «Der Gedanke des Lebens in den späten Schriften Fichtes», en *Fichte Studien* 31, 2007.

⁸⁸ FSW VII, p. 62. La fugacidad de esta referencia favorable a la oscuridad se ve reforzada por la manera categórica en que Fichte rechaza la posibilidad de un surgimiento de la luz a partir de la oscuridad en la última lección de la misma obra: «La oscuridad no puede hacer surgir ninguna luz de sí, porque no tiene ninguna en sí» (p. 248).

- Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», en *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minit, 2003, p. 361.
- Deleuze, G. «L'immanence: une vie...», en *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minit, 2003, pp. 359-363.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, G. *Le pli, Leibniz et le baroque*. Paris, Minit, 1988.
- Descartes, R. *Los principios de la filosofía*. Trad. Quintás, G. Madrid, Alianza, 1995
- Dotti, J. «Notas complementarias», en *Deus Mortalis*, 2011-2012, N°10
- Dosse, F. *Gilles Deleuze, Félix Guattari, Biographie Croisée*. Paris, La Découverte, 2007.
- Falk, H. «Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805», *Fichte Studien*, 7, 1995, pp. 49-57.
- Ferrer D. *O sistema da incompletude. A Doutrina da Ciência de 1794 a 1804*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- Ferreya, J. «Esfemas y pliegues: la aplicabilidad de la biopolítica de Fichte a Deleuze», *Estudios de Filosofía*, N.º 57, enero- junio 2018, pp. 95-117.
- Ferreya, J. «Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?», *Valenciana*, México, N° 21, enero-junio de 2018.
- Ferreya, J. «Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte [En línea]*, N°8, 2014, <http://ref.revues.org/525>.
- Ferreya, J. «Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la lógica», *Estudios hegelianos*, N° 3, 2013, pp. 103-123.
- Fichte, J. G. *Fichtes Sämtliche Werke*. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971 (FSW).
- Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985.
- Fichte, J. G. *Wissenschaftslehre nova methodo* (GA IV/2).
- Fichte, J. G. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (FSW,VII).
- Fichte, J. G. *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* (GA I/4).
- Fichte, J.G. *Wissenschaftslehre 1804/2* (GA II/8).
- Fichte, J. G. *Anweisung zum seligen Leben* (FSW V).
- Gaudio, M. «Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación», en Solé, M. J. y Lerussi, N. *En busca del idealismo*. Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2016, pp. 97-118.
- Gilli, F. «Die Präsenz der ›Populärphilosophie‹ im Spätwerk Fichtes», en *Fichte Studien*, 31, 2007.
- Goddard, J.-Ch. «Commentaires du § 16 de la Critique de la raison pure: Fichte, Deluze, Kant», en Vaysse, J.-M. (dir.). *Kant*. Paris, Cerf, 2008, p. 129-147.
- Goddard, J.-Ch. *La philosophie fichtéenne de la vie*. Paris, Vrin, 1999.
- Goethe, J., *Zur Farbenlehre*. Tübingen, Cotta, 1810.
- Gueroult, M. «Introduction», en Fichte, J. G. *Initiation à la vie bienheureuse*. Paris, Aubier, 1944.
- Hallward, P. *Out of This World*. New York, Verso, 2006
- Heffesse, S. «Doble muerte e intensidad en Diferencia y repetición», en Mc Namara, R. y Santaya, G. *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*. Buenos Aires, RAGIF, 2017, pp.19-40.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Meiner, 1988.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Mondolfo R. Buenos Aires, Solar, 1968.
- Hoelzel, S. «Toward or Away from Schelling? On the Thematic Shift in Fichte's», en Breazeale, D. y Rockmore, T. *After Jena*, op. cit.
- Ivaldo, M. «La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte», *Acta Philosophica*, vol. 7 (1998), fasc. 1- pp. 41-64.

- Janke, W., «“El saber en sí es la existencia absoluta”: luz, vida y Dios en la Doctrina de la Ciencia de Erlangen, 1805», en López Domínguez, V. *Fichte 200 años después*. Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 143-159.
- Lambert, G. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*. New York, Continuum, 2002
- Lauth, R. *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Trad. Bernabé Navarro, B. UNAM, México, 1968.
- Leibniz, G. *Discurso de metafísica*. Paris, Gallimard, 1995.
- Olkowski, D. «Death and Intensity», en Boundas, C. (ed.) *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- Olkowski, D. *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Los Angeles, University of California Press, 1999.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Cortés, H. y Leyte, A. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Seidel, G. «The Light That Lights the Seeing of the Light: The Second Wissenschaftslehre of 1804”.
- Smith, D. *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Thomas-Fogiel, I., *Fichte: réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004
- Voss, D. *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- Wirth, J. «Extraños Budas. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer desde una perspectiva Zen», en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 7, mayo de 2018.
- Wirth, J. *The conspiracy of life*. New York, SUNY Press, 2003.