

Whitehead y Deleuze: acordes y desacuerdos.

Ana María Simón Viñas. Doctora en Filosofía. Madrid (España).

Recibido 20/05/2019

Resumen

Las referencias a Whitehead ocupan un espacio relativamente breve en el conjunto de la obra de Gilles Deleuze, tan prolífica en su diálogo con otros autores. A pesar de ello nos ha parecido observar que la contribución de Whitehead al proyecto filosófico de Deleuze es crucial, y que la comprensión de la obra de este último se ilumina y enriquece con la lectura del primero. Este artículo intenta determinar hasta qué punto algunas de las principales nociones filosóficas de Deleuze hunden sus raíces en la filosofía del proceso elaborada por Whitehead.

Palabras claves

Whitehead, Deleuze, filosofía del proceso, empirismo trascendental.

Abstract

Whitehead and Deleuze: chords and disagreements.

Deleuze's references to Whitehead cover a relatively brief portion of his philosophical work, especially in comparison to his abundant discussion of other authors. Despite this, we observed that Whitehead's contribution to Deleuze's body of work is crucial and that the comprehension of the latter illuminate and enrich with the first reading. This article aims to determine the extent to which Deleuze's main dissertation finds its roots from the philosophy of the process as originated by Whitehead.

Keywords

Whitehead, Deleuze, philosophy of the process, transcendental empiricism.



eikasía

Whitehead y Deleuze: acordes y desacuerdos.

Ana María Simón Viñas. Doctora en Filosofía. Madrid (España).

Recibido 20/05/2019

1. Introducción

Una de las muchas dificultades con que tropieza todo aquel que se asoma a las obras de Alfred North Whitehead y Gilles Deleuze, radica en la compleja terminología que ambos autores emplean para expresar su pensamiento. Cuando una filosofía es original, es decir, cuando en su desarrollo se abordan problemas de nuevo cuño y se replantean los antiguos, es inevitable que el pensador se vea forzado a producir nuevos conceptos que le permitan expresar su pensamiento de forma precisa. Este es el motivo que tienen ambos filósofos para rechazar las nociones acuñadas por la tradición filosófica ya que, precisamente por ello, están teñidas con una carga emotiva que puede resultar, si no nociva, al menos inoperante para los temas que se proponen esclarecer.

En la obra de Whitehead las dificultades terminológicas son enormes y muy difíciles de salvar. La estructura del pensamiento de Whitehead es matemática, lo que implica una metamorfosis de los conceptos que emplea a medida que avanza en la investigación de los problemas. Esto no solo ocurre en las diversas etapas de su pensamiento, sino también, aunque en menor grado, en su obra fundamental, *Proceso y Realidad*. No es ese el único escollo que presenta la comprensión del pensamiento de Whitehead, siendo otro de ellos el alto nivel de abstracción que encierra su proyecto filosófico. No podía ser menos en una doctrina que intenta lograr una síntesis de la realidad que incluya los dos ámbitos que el pensamiento filosófico occidental, a lo largo de su dilatada historia, ha tenido a bien considerar como escindidos: real-ideal, materia-espíritu, ente-ser, dependiendo de la perspectiva del enfoque. Whitehead intentará encontrar una salida a esta situación, señalando así una nueva dirección al pensamiento.

La comprensión de la obra de Gilles Deleuze no plantea menos dificultades. En ella se dan cita numerosos elementos conceptuales que son interdependientes y que generan un entramado teórico extraordinariamente complejo. En la construcción de su proyecto filosófico Deleuze hace uso de ideas que toma de ámbitos muy diversos, para lo que recurrirá a pensadores difícilmente conciliables desde un punto de vista rigurosamente académico. Estas circunstancias, entre otras no menos espinosas, hacen que el abordaje de la obra deleuziana

resulte exasperante en ocasiones, algo de lo que Deleuze parece que era consciente. Al fin y al cabo, él mismo dijo que “una filosofía que no entristece a nadie, y no contraría a nadie, no es filosofía” (Deleuze, 1968, t.cast.: 149).

El propósito que nos hemos fijado en este artículo es esclarecer, si bien sucintamente dada la extensión del mismo, la influencia de algunas de las principales tesis de Alfred N. Whitehead en ciertos aspectos del proyecto deleuziano. Las referencias a Whitehead ocupan un espacio reducido en la extensa obra de Deleuze, tan prolífica en su diálogo con otros autores. Sin embargo, nos ha parecido observar que la contribución de Whitehead al pensamiento de Deleuze es crucial, y que la lectura del primero ilumina y enriquece la comprensión del filósofo francés. En este artículo intentaremos mostrar en qué medida algunas de las principales nociones filosóficas de Deleuze hunden sus raíces en la filosofía del proceso elaborada por Whitehead.

1. El acontecimiento

Comencemos con el problema del acontecimiento que, como es sabido, reviste una importancia decisiva en la filosofía de Deleuze. Es él mismo quien dice: “En todos mis libros he buscado la naturaleza del acontecimiento, es un concepto filosófico, el único capaz de destituir al verbo ser y al atributo” (Deleuze, 1990, t. cast.:194). La pregunta por la naturaleza del acontecimiento está presente a lo largo de la dilatada trayectoria intelectual de Deleuze, tanto en sus primeras obras mayores, *Diferencia y Repetición* (1968), *Lógica del sentido* (1969), como en las compuestas en la última etapa de su producción filosófica, *El Pliegue, Leibniz y el barroco* (1988) y *¿Qué es filosofía?* (1991).

En el capítulo VI de *El Pliegue, Leibniz y el barroco*, en el curso de una exposición acerca de la naturaleza del acontecimiento, Deleuze mantiene una extensa discusión con Whitehead, a quien califica como el diádoco de una corriente filosófica centrada en el acontecimiento. Esta escuela subterránea habría tenido, según Deleuze, tres grandes momentos a lo largo de la historia del pensamiento: los estoicos, que elevaron la noción al rango de concepto, la filosofía de Leibniz, estructurada como una gran lógica del acontecimiento y Whitehead, que toma el relevo como el legítimo sucesor de Leibniz. “Whitehead es quien reanuda la crítica radical del esquema atributivo, la multiplicación de las categorías, la conciliación de lo universal y del caso, la transformación del concepto en sujeto” (Deleuze, 1988, t.cast.:101). Según Deleuze, tanto en Whitehead como en Leibniz se encuentra la afirmación de que el mundo consiste en acontecimientos.

En efecto, para Whitehead todo lo real es un acontecimiento: los acontecimientos son los componentes últimos de la realidad, lo que de verdad existe. El universo es una totalidad en continuo proceso de devenir y cada una de las entidades que lo componen está vinculada de diversas maneras a todas las demás. Dado que no existe sino una única realidad que se

expresa en estados diversos, Whitehead va a plantearse la necesidad de elaborar una metafísica radicalmente nueva capaz de explicar la ley de estado que rige entre todos ellos. Whitehead inicia su programa negando que las entidades u ocasiones actuales, como él denomina a los seres, estén delimitados por una esencia, lo que le enfrenta a toda la tradición metafísica. Es sabido que en la metafísica tradicional los seres reales, para llegar a serlo, tenían que poseer un acto final, llámese forma o existencia, con el cual quedaban definitivamente cerrados sobre sí mismos. Dado que el acto es – como claramente vieron los Escolásticos – pura potencia de efectuación sin límite, el paso de los seres actuales a la existencia quedaba explicado en la tradición filosófica por la forma. Ahora bien, la esencia es el carácter de la forma, siendo esta la razón que llevaba a la metafísica tradicional a la conclusión de que cada ente tiene una esencia finita, es decir, un número finito y determinado de notas – aunque como en Kant sea un número de formas a priori – y que Dios es el único ser cuya esencia es infinita.

Para Whitehead, sin embargo, cada cosa – cada entidad actual – precisamente por ser acto incluye un principio de progresión o proceso infinito, de lo que se sigue que ninguna de ellas tiene una forma esencial que la fije definitivamente. Y esto es válido para todo cuanto existe, desde el guijarro común hasta la Gran Pirámide. La entidad actual es un proceso – una concrecencia, un nexo de prehensiones – que produce crecientes actualizaciones para las que no existe límite alguno, lo que conlleva la negación de las “formas sustanciales” o “esencias” en sentido clásico. Se trata de acontecimientos y no de sustancias, porque nunca están “fijados” ni permanecen idénticos a sí. En otras palabras, las cosas no son finitas, tan sólo “están” finitas en cuanto se encuentran provisionalmente en un estado u otro, al carecer de una forma esencial que las fije irreversiblemente en uno de ellos.

En la filosofía de Whitehead las entidades u ocasiones actuales son la realidad última a la que toda otra realidad debe necesariamente referirse y carecen de esencia. Whitehead las llama también “gotas de experiencia” porque, como las gotas de agua, se comunican por contacto y la forma que las define siempre es provisional. La emergencia de la entidad actual se produce a partir de una multiplicidad caótica de datos que son indeterminados, hasta el logro de una determinación final que señala el momento en que el proceso ha culminado y la entidad ha quedado “satisfecha” (Whitehead, 1929:72). Conviene aclarar este punto: la génesis de la entidad actual siempre se produce a partir de la incorporación de unos determinados datos: aquellos que constituyen su mundo actual y su pasado causal. Ninguna entidad actual surge de la nada. Dichos datos, sin embargo, están completamente indeterminados en lo que respecta al modo en que la entidad los incorpora a su propio proceso de emergencia. De lo anterior se deduce que cada entidad actual se autoproduce de modo original y diferente al resto, y que la entidad que emerge de cada proceso es absolutamente nueva.

Pero ¿qué es un acontecimiento para Whitehead? En sus primeros escritos, Whitehead emplea el término “acontecimiento” con un sentido muy similar a lo que posteriormente, en su etapa cosmológica, llamará “ocasión actual” o “entidad actual”. Sin embargo, la significación de ambos términos se fija y diferencia en *Proceso y Realidad* del siguiente modo:

Usaré el término “acontecimiento” en el sentido más general de un *nexus* de ocasiones actuales interrelacionadas en alguna forma determinada en un cuanto extenso. Una ocasión actual es el tipo limitante de un acontecimiento con un solo miembro” (Whitehead, 1929:113). Una molécula es una ruta histórica de ocasiones actuales y una tal ruta es un “acontecimiento. (Ibidem.:124).

En resumen, aunque Whitehead admita que, en el límite, un acontecimiento puede estar constituido por una sola entidad actual, reserva el término para los hechos reales de “togetherness” (Whitehead, 1929:19), es decir, de coexistencia o, como traduce García Bacca, “aunamiento” de varias entidades actuales implicadas entre sí (1967:453). Este *togetherness* o *aunamiento*, que puede ser de varios tipos, es lo que Whitehead llama “nexus”.

Examinemos ahora la posición de Deleuze respecto a la naturaleza del acontecimiento. Para ello tendremos que familiarizarnos con su compleja terminología que, como en el caso de Whitehead, experimenta continuas transformaciones a medida que los problemas que aborda cambian de contexto. En *Diferencia y repetición* el acontecimiento es conceptualizado como una multiplicidad intensiva, un conjunto de singularidades que no se confunde ni con la individualidad de un estado de cosas, ni con la personalidad de un sujeto constituido, ni con la generalidad de un concepto, ya que es propio de la singularidad ser completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo. Las singularidades son planteadas a su vez, en *Lógica del sentido*, como “diferencias libres” que se distribuyen en un sistema provisto de energía potencial. Se trata de puntos de inflexión pre-individuales, intensidades que presiden la génesis de los individuos, y que se encuentran distribuidos en un plano de composición inmanente que no admite ninguna jerarquía (Deleuze, 1969, trad. cast.:72-118).

Tampoco para Whitehead existe jerarquía alguna entre el conjunto de entidades actuales que componen el *nexus*, siendo esta posición la que le convierte en un representante de la doctrina de la univocidad del ser, a la que Deleuze se adhiere plenamente y según la cual, “el ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que se dice, aunque aquello de lo que se dice sea diferente” (Deleuze, 1968, t. cast.:89). Según Whitehead, todas las entidades actuales están al mismo nivel y no se puede ir más allá de ellas para encontrar algo más real (Whitehead, 1929:27).

A diferencia de Whitehead, que establece una distinción entre *ocasionales actuales* y *nexus*, Deleuze llama “acontecimientos” tanto a las singularidades como a las multiplicidades de fusión en las que dichas singularidades se integran. Para Deleuze lo importante no son los

individuos formados, sino las diferencias intensivas que los constituyen y que son imperceptibles. Los individuos emergen como resultado de un proceso de coagulación de las singularidades nómadas en un campo informal, y las diferencias intensivas – singularidades – que los constituyen son el análogo de las “entidades u ocasiones actuales” de Whitehead.

2. Prehensiones y contracciones

En la metafísica de Whitehead la relación que liga a las entidades actuales en el *nexus* es el conjunto de sus prehensiones recíprocas. Una *prehensión* es una potencia de captura y la *concrecencia* es el proceso de constitución de una “entidad actual” u “ocasión actual” a partir de prehensiones. Whitehead rechaza el término percepción para dar cuenta de las relaciones entre las entidades actuales por tratarse de una noción ligada a una idea de conciencia, e inventa el de *prehensión* para dar cuenta del modo en que las entidades actuales reaccionan entre sí. En la undécima categoría de explicación, Whitehead señala que la prehensión se compone de tres factores: a) el “sujeto” que prehende o prehendiente, o sea, la entidad actual en la que la prehensión es un elemento concreto; b) el “dato” que es objeto de la prehensión; c) la *forma subjetiva* o “*feeling*”, que es el *modo* en que se produce la prehensión (Whitehead, 1929:35).

La *forma subjetiva* es el *tono afectivo* que adopta la prehensión en el momento de incorporarse a la entidad prehensora. Whitehead también la llama “*feeling*” porque confiere a la relación entre entidades un elemento emotivo que está presente en toda prehensión, y que puede ser de dos clases: positivo o negativo, en la medida en que el prehendiente incluya o excluya los datos prehendidos. Son prehensiones positivas aquellas en las que el dato se añade a la entidad prehensora, que lo “objetifica” incorporándolo a su proceso de concrecencia. Son negativas aquellas en que la entidad rechaza el dato, porque no es compatible con la “aspiración subjetiva” que ha recibido de la Naturaleza Primordial de Dios en su primera fase de concrecencia. Según el autor de *Principia*, cada entidad actual está constituida por la suma total de las formas subjetivas implícitas en sus prehensiones, sean éstas positivas o negativas.

En resumen, para Whitehead la génesis de la entidad actual es tributaria de un proceso de prehensión y no hay un sujeto anterior a la experiencia misma. Ninguna entidad actual es un “algo” anterior a sus prehensiones sino un resultado de ellas, ya que los datos que la instituyen incumben a su pasado, temporal o causal. En este sentido es que se puede decir que el “objeto” es previo al sujeto. No obstante, todos los “objetos” que una entidad prehende como datos han sido alguna vez “sujetos”, y todos los “sujetos” habrán de convertirse a su turno en “objetos” para otras entidades concrecentes. No se trata de dos tipos de entidades actuales, sino de las mismas entidades consideradas de diferente modo según la función que desempeñan en el proceso. Esto nos sitúa de lleno en la cuestión de la subjetividad, que en la

filosofía de Whitehead reviste un carácter considerablemente complejo, como veremos después. Según Whitehead, cada entidad actual es al mismo tiempo “sujeto” con respecto a su propia actividad, y “superjeto” en cuanto proceso que se proyecta hacia el infinito. El universo, por su parte, es una multiplicidad y lo que le convierte en un nexos que incluye un número infinito de nexos, es el hecho de que, entre las entidades que la componen, hay una serie de prehensiones.

El concepto de “prehensión”, que en la filosofía del proceso de Whitehead desempeña un papel fundamental, tiene su análogo en la filosofía de Deleuze y, más concretamente, en su filosofía del sujeto. Cuando el filósofo francés se propone dar cuenta de la génesis de la subjetividad, una subjetividad larvaria y procesual que no es patrimonio de los seres humanos sino común a todo el tejido viviente, invoca la contemplación como una contracción que actualiza elementos heterogéneos. “Contemplar es sustraerse. Es siempre otra cosa, es el agua, Diana o los bosques lo que debe contemplarse antes que nada para llenarse de una imagen de sí mismo” (Deleuze, 1968, t. cast.:144). En este punto Deleuze se vuelve al empirista inglés Samuel Butler, y afirma con él que existe una contracción de la tierra y la humedad que se llama grano, y que esa contracción es una contemplación y la autosatisfacción que dicha contemplación genera. De lo anterior se sigue qué hasta el grano de trigo, en cuanto contracción de la tierra y la humedad, no es menos sujeto que el hombre y que el vector de prehensión va del mundo al sujeto y no al revés.

En *Diferencia y repetición* la subjetividad es planteada por Deleuze como resultado de una contemplación que contrae dos series de acontecimientos divergentes que resuenan entre sí (Deleuze, 1968, t.cast.:138). De este proceso de síntesis emerge un *sujeto larvario* cuyo carácter es procesual, una síntesis pasiva que en ningún momento presupone un organismo, una conciencia o un yo, sino que más bien los instituye: “El mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones a determinar, pero el sistema del yo disuelto” (Deleuze, 1968, t.cast.:150). Lo mismo sostiene Whitehead cuando afirma que la conciencia es secundaria y que en el universo físico existe una abrumadora mayoría de prehensiones sin asomo de conciencia (Whitehead, 1929:470).

Sin embargo, y a pesar de tantas coincidencias, no parece que las entidades actuales de Whitehead y los sujetos larvarios de Deleuze tengan el mismo estatuto ontológico. Según Whitehead, la entidad actual es un individuo indivisible, una entidad “incurablemente atómica que no puede separarse o dividirse más que mediante la abstracción” (Whitehead, 1929:95). Los sujetos larvarios de Deleuze, sin embargo, son el precipitado provisional y cambiante de un flujo de diferencias intensivas: “La cosa se reduce a la diferencia que la descuartiza, y a todas las diferencias implicadas en ésta y por las que pasa”. (Deleuze, 1968, t. cast.:133).

Tampoco hay mucha similitud en la forma en que ambos autores plantean la “satisfacción” ya que, mientras que para Deleuze las síntesis pasivas, que constituyen el basamento ontológico de todo cuanto existe, se autosatisfacen en el proceso de contracción

que determina su emergencia, la entidad actual de Whitehead encuentra su “satisfacción” a medida que progresa hacia el ideal privado que constituye su causa final. En la ontología de Deleuze ningún individuo tiene finalidad o ideal privado alguno que realizar. El placer que acompaña a la formación de la síntesis pasiva es un mero resultado del proceso de contracción, y no el índice de que se haya alcanzado, o se esté alcanzando, una finalidad implícita en el mismo.

Este modo original que tiene Deleuze de plantear el placer es tributario de su teoría de la individuación. Según Deleuze, la génesis del individuo se produce como resultado de un proceso de resolución por disparidad en un campo previo de individuación en donde las intensidades, entendidas ahora como excitaciones, se distribuyen y ligan al azar (Deleuze, 1968, t. cast.: 400). Se trata de un “espacio” viviente poblado por sujetos larvarios cuya satisfacción estriba en producirse a sí mismos mientras contraen las excitaciones, es decir, mientras se instituyen como contemplaciones contrayentes. La satisfacción de las síntesis pasivas se origina en dicho campo previo de individuación, en un tiempo – el del Aión por oposición a Cronos – que es anterior a la constitución de un sujeto planteado como un “yo”.

Desde esta posición, no es posible restringir el placer a un cierto nivel de la vida psíquica, ya que más bien se trata de un principio de satisfacción en general que preside el proceso de formación de todo cuanto existe (Deleuze, 1968, t. cast.:157). De hecho, la concepción deleuziana del placer es mucho más compleja que la de Whitehead, ya que Deleuze establece una distinción entre la satisfacción narcisista que acompaña a la emergencia de la síntesis pasiva, y el papel que desempeña el placer como principio de la vida psíquica de un organismo establecido como un “yo” cuando la ligazón entre las singularidades alcanza un carácter sistemático.

3. La génesis del sujeto

Cuando una filosofía privilegia el devenir y la producción de la novedad concibiendo las entidades como procesos, no puede mantener las nociones tradicionales de sujeto y objeto. A lo largo de su extensa producción filosófica Deleuze somete a una demoledora crítica la noción de sujeto heredada de la tradición, tarea que corre pareja con la investigación de las condiciones reales que presiden la génesis de la subjetividad. No es posible en este trabajo dar cumplida cuenta de la compleja teorización que hace Deleuze del proceso de formación del sujeto. Sin embargo, podemos intentar resumirla.

En el Capítulo II de *Diferencia y repetición*, la subjetividad es concebida como indisolublemente ligada al ciclo temporal que la repetición instituye por medio de tres síntesis pasivas – *Habitus*, *Memoria* y *Eterno retorno* – que presiden el proceso de producción y disolución de la misma. La repetición, que es el factor determinante de la institución simultánea del tiempo y del sujeto, carece de “en sí”, ya que sólo es concebible como tal en la

medida en que se sustraiga a ella una diferencia, que es precisamente la que constituye la subjetividad (Deleuze, 1968, t.cast.:145). La sustracción de una diferencia a la repetición, operación que se realiza en el espíritu que contempla – cuerpo sin órganos, plano inmanente – está en el origen de la génesis del sujeto. De este análisis se sigue una concepción del sujeto – que Deleuze llama “habitus” por referencia a Hume – como contemplación pasiva, un resultado de la contracción de instantes sucesivos o excitaciones puntuales cuya fusión instituye el tiempo como presente; un presente viviente cuyas dimensiones constitutivas son el pasado, como retención de los instantes particulares, y el futuro, que no es sino la pretensión de que la repetición prosiga.

Las síntesis pasivas que emergen como resultado de la contracción de diferencias intensivas en el *plano de composición* inmanente son las que hacen posible la constitución, en un plano que Deleuze llama de *organización*, de sujetos que se identifican como un “Yo”. Este plano de composición a partir del cual se producen los organismos, es conceptualizado por Deleuze, en *Lógica del sentido* como “cuerpo sin órganos”, pura matriz intensiva en donde los individuos tienen su origen a partir de la condensación de las intensidades-singularidades que ella misma genera. Ante la pregunta ¿quién o qué soy?, Deleuze invoca hábitos, contracciones que engendran expectativas y pretensión: soy lo que tengo, el ser es un tener. Ó dicho de otro modo: soy inseparable de otra cosa cuya prehensión me constituye, lo que equivale a decir que, en el límite, no somos sino contemplaciones.

Bajo el yo que actúa hay pequeños yos que contemplan, y que hacen posible tanto la acción como el sujeto activo. No decimos “yo” sino a través de mil testigos que contemplan en nosotros (Deleuze, 1968: 145).

En *El Pliegue* (1988), el ensayo que Deleuze dedica a Leibniz y que verá la luz más de treinta años después de la publicación de *Empirismo y subjetividad* (1953), Deleuze retoma la tarea crítica de deconstruir la imagen del sujeto legada por la tradición, dando paso a una interpretación de la subjetividad como expresión y plegamiento. En este estudio, Deleuze relaciona el acontecimiento con la emergencia de la subjetividad, y afirma rotundamente que el sujeto es un producto de la constitución del acontecimiento, una interioridad que se instituye de modo simultáneo con el Afuera que incluye (1986, t. cast.:128-129). Este Afuera, del que Deleuze nos habla, es el plano de inmanencia que en otros ensayos recibe el nombre de “plano de composición” o “cuerpo sin órganos”.

Desde esta posición, resulta evidente que no es posible seguir concibiendo al sujeto y al objeto como identidades, sino más bien como multiplicidades compuestas por acontecimientos heterogéneos y divergentes que se comunican entre sí precisamente por su diferencia. Según Deleuze, los acontecimientos son puras positivities que coexisten en un plano de inmanencia y en un tiempo infinito, a las que nada impide afirmarse entre sí por su

mutua diferencia, pero que entran en relaciones de exclusión desde el momento en que son concebidos como atributos de una identidad planteada como soporte de los mismos. Por ello, la afirmación de los acontecimientos divergentes o, lo que es lo mismo, la afirmación de la diferencia como tal, exige la destrucción de las pretendidas identidades del sujeto y del objeto. El sujeto deja de ser una sustancia para transformarse en un hervidero de acontecimientos que no dejan de atravesarlo y transformarlo a cada instante.

En lugar de que un cierto número de predicados sean excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada “cosa” se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. (Deleuze, 1969, t. cast.: 181).

También en Whitehead el sujeto emerge del mundo y no al revés ya que su institución es tributaria de un proceso de fijación de algunos de los componentes del proceso cósmico, que de suyo tiende hacia el infinito. Dicha fijación no debe entenderse sin embargo como definitiva, lo que anularía su carácter irreductible de proceso. En resumen, para Whitehead no existe un sujeto anterior a los datos prehendidos, sino que la prehensión es el elemento genético que da cuenta de la conformación de una subjetividad, que en ningún caso se reduce a la humana, sino que tiene un alcance universal. Ya hemos visto que Whitehead declina utilizar la palabra “sujeto” para designar a la entidad prehensora – el prehendiente – y usa la de “sujeto – superjeto”. Cada entidad actual es “sujeto” en cuanto supone, como ocasión actual, un corte provisional en el proceso de devenir del universo. Pero también es, al mismo tiempo, “superjeto”, porque está dotada de un carácter dinámico que la empuja hacia un progreso que tiende al infinito. (Whitehead, 1929:135-136)

4. Objetos eternos e Ideas virtuales

Las entidades actuales de Whitehead obtienen la “satisfacción” cuando, en la última fase de su proceso de concreción, alcanzan el ideal privado que constituye su causa final. Este ideal privado, que cada entidad recibe de la naturaleza primordial de Dios en la fase inicial de su proceso de emergencia, es un objeto eterno que nunca ha sido actualizado en el mundo temporal: uno de los infinitos objetos eternos que Dios contempla como posibilidades en su polo mental. La ingesión inicial – que así llama Whitehead a la prehensión de objetos eternos – de este objeto eterno en la entidad concreciente determina su aspiración subjetiva y es el factor responsable, en última instancia, de la aparición de algo nuevo en el universo. A partir de ese momento, la entidad actual se autoproducirá prehendiendo datos compatibles con su constitución inaugural, y rechazando aquellos que no pueda integrar coherentemente en su proceso.

Conviene aclarar aquí qué es lo que entiende Whitehead por “objeto eterno” y el papel que desempeña Dios en el conjunto de su pensamiento. No deja de resultar extraño, en una primera aproximación, que una filosofía que privilegia el proceso afirme la existencia de objetos que son eternos. Los objetos eternos están situados en la Quinta Categoría de Existencia, que los define también como “Potenciales puros para la Definición Específica del Hecho, o Formas de Definidad” (Whitehead, 1929:32). En lo que sigue, nos ceñiremos en lo fundamental a la interpretación que hace Enjuto Bernal (1967) de esta compleja noción, cuya comprensión resulta crucial para tener una idea cabal de la metafísica de Whitehead.

Los objetos eternos son un tipo especial de “objetos” cuyo carácter es intemporal, siendo “objeto” todo aquello que se convierte en dato para una prehensión. Recapitulemos lo que ha sido expuesto con anterioridad: la entidad actual se autoproduce a partir de los datos que prehende, es decir, de los objetos que captura en su proceso de concreción, y todas las entidades actuales son diferentes entre sí. Esto no impide que las características que las entidades actuales ostentan se repitan indefinidamente, algo que puede comprobarse mediante el mero análisis de los seres actuales. El color azul, la triplicidad – por citar sólo algunos ejemplos –constituyen casos de objetos eternos actualizados en el mundo temporal. Whitehead define a los objetos eternos como “toda entidad cuyo reconocimiento conceptual no implique una referencia necesaria a cualquier entidad definida del mundo temporal” (1929: 70).

En resumen, es posible que las cosas nunca sean las mismas pero las características que en ellas aparecen sí que lo son. De lo anterior se deduce que, mediante la abstracción, es posible concebir entidades que aun siendo reales no son actuales, pese a que sean necesariamente referibles a la actualidad. Estas entidades reales y no temporales son los objetos eternos, que Whitehead plantea como potencialidades puras para el proceso de devenir en que consiste todo lo real. El mundo temporal es por definición transitorio y se encuentra inmerso en un continuo proceso creador. Pero dentro de esa provisionalidad aparecen, una y otra vez, las formas que la transitoriedad asume para definirse. Dichas formas, que dan cuenta del proceso ininterrumpido del devenir, son los objetos eternos, potenciales puros cuya función consiste en “definir” las entidades actuales con un tipo de definición no esencial.

Los objetos eternos no tienen existencia independiente de las entidades que los actualizan y en las que insisten, ya que el universo es un todo en continuo devenir y ninguno de los elementos que lo conforman puede separarse del conjunto. Si Whitehead habla de ellos por separado es para facilitar su comprensión, pero debemos tener en cuenta que lo potencial y lo actual son las dos caras de una misma moneda. Esto prohíbe concebir a los objetos eternos como elementos de un “mundo” aislado, al modo de las formas platónicas, ya que más bien son los componentes de una “multiplicidad” cuyos miembros tienen todos en común su carácter de potencialidad pura.

Entre los Objetos eternos de Whitehead y las Ideas deleuzianas existe cierto parecido de familia. Las Ideas de Deleuze son acontecimientos, multiplicidades que coexisten en un plano virtual que es anterior lógicamente al individuo y que comprenden en sí mismas todas sus variedades. Según Deleuze, la multiplicidad es una estructura que no puede ser pensada como un conjunto cerrado de elementos – como una totalidad – sino únicamente por las relaciones diferenciales entre las singularidades que la componen. Las Ideas-multiplicidades virtuales están completamente determinadas por más que su actualización sea solidaria de un proceso de diferenciación que es inseparable de ellas, y que en último término es el responsable de la génesis de los individuos bien formados del plano de organización. (Deleuze, 1969, t. cast.: 124). Desde este punto de vista la Idea tiene un carácter genético, que no va de un término actual en el tiempo a otro, sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación. Dado que la estructura es independiente de un principio de identidad, lo generado también lo es de la regla de semejanza (Deleuze, 1969, t. cast.: 302).

La noción de “virtual” -que es equiparable a la de “potencial” en la filosofía de Whitehead – ocupa una posición central en el empirismo de Deleuze, que va a servirse de ella para explicar la génesis de lo nuevo. Lo virtual es un campo trascendental impersonal y pre-individual al que la conciencia no tiene acceso y que no es sinónimo de “posible”. En su comentario a la obra de Bergson, Deleuze nos previene contra el error que supondría confundir el par virtual-actual con el posible-real. El hecho – argumenta – es que lo posible nunca es real, aunque en un momento dado pueda llegar a ser actual, mientras que lo virtual siempre es real, aun cuando no esté actualizado. Es decir, mientras que algunas de las diversas posibilidades temporales que existen puede que se actualicen *en el futuro*, lo virtual siempre es real y puede actualizarse *en el presente*. El punto esencial es que lo virtual es real y lo posible no, siendo esta posición la que permite a Deleuze explicar el movimiento del ser como el tránsito de lo virtual a lo actual, y no de lo posible a lo real. Lo virtual es un campo de potencialidades que permite a las entidades actuales producirse como nuevas entidades, es decir, sin parecido con aquello que les precede. Un principio que constituye la condición trascendental de la génesis de lo actual. Según Deleuze, el movimiento que define al ser no responde al proceso de realización de una forma posible, sino que tiene que ver con un proceso de actualización que involucra la diferencia (1968:342).

Pasemos ahora a analizar el papel que desempeña Dios en la metafísica de Whitehead. Sobra decir que se trata de uno de los aspectos de su filosofía más criticado por sus detractores, que lo califican de recaída en la Teología. En su defensa, Whitehead aduce que Dios desempeña en su sistema el mismo papel que el Primer Motor en la filosofía de Aristóteles, y que a nadie se le ocurre decir que Aristóteles tenía motivos religiosos para proceder así. En la filosofía de Whitehead, Dios es concebido como una entidad actual no temporal cuya función es ligar el mundo actual con el ámbito de los Objetos Eternos (Whitehead, 1929:28). Whitehead aplica su esquema categorial a Dios, ya que de lo contrario

el sistema caería en la incoherencia, y afirma que Dios es una entidad en proceso de concrecencia como todas las entidades actuales, y que está sometido a los mismos principios que ellas. Esto no significa necesariamente que Dios no se distinga en algunos aspectos del resto de las entidades actuales, ya que a diferencia de ellas no tiene pasado ni muere (Whitehead 1929: 134).

Whitehead se sirve de la noción de Dios para justificar que pueda surgir algo nuevo en el flujo temporal. Según el Principio Ontológico, toda realidad, no importa cuál sea su carácter, debe referirse siempre a entidades actuales (Whitehead, 1929:68-73). Esto implica que todas las prehensiones que instituyen a la entidad concrecente corresponden a otras entidades actuales de su pasado temporal o causal. Sin embargo, el elemento de novedad que hace de la entidad algo nuevo y diferente al resto no puede provenir del pasado, tiene que venir de otro sitio. Por ello, si queremos mantener el Principio Ontológico y afirmar la novedad debemos referirla a una entidad actual especial que no se encuentra en ningún pasado porque es intemporal. En la filosofía de Whitehead dicha entidad es Dios.

5. Muerte e inmortalidad

Retomemos la cuestión del proceso de devenir que sigue la entidad actual. Según Whitehead, una vez que el proceso de concrecencia ha concluido y la entidad está “satisfecha”, perece a nivel subjetivo y alcanza la inmortalidad objetiva. La inmortalidad de la que habla Whitehead nada tiene que ver con la pervivencia de una supuesta “alma”, o sea, con una continuidad del sujeto sobre las circunstancias transitorias de su efectuación. Se trata más bien de la transformación de la entidad actual en un dato objetivo disponible para otras ocasiones actuales, una vez que ha conseguido la autodeterminación completa. De este modo, aunque la ocasión actual deje de ser un “sujeto”, perdura para siempre como “objeto” en la interminable serie de nuevos “sujetos” o “concrecencias” que se instituyen mediante la prehensión de datos que reciben del pasado. Es así como la entidad satisfecha se incorpora, a través del avance creativo, a todas las entidades subsiguientes inmortalizándose en ellas como objeto. En este sentido se dice que las entidades actuales adquieren “inmortalidad objetiva”.

Parecidos acentos encontramos en la filosofía de Gilles Deleuze. En el Capítulo II de *Diferencia y repetición* y en el curso de la exposición de la tercera síntesis temporal, Deleuze discute con Freud sobre el papel que desempeña la pulsión de muerte como elemento fundamental de la vida psíquica. Para ello se basa en su célebre ensayo *Mas allá del principio del placer*, publicado en 1.920. En dicho estudio Sigmund Freud iniciaba una revisión de los conceptos de sujeto y objeto, así como de la economía global del psiquismo humano concluyendo, tras un análisis de los instintos, qué si bien existe una pulsión responsable de la diferenciación y evolución desde el punto de vista de los organismos, también hay otra que tiende hacia su disolución. Esta pulsión, que Freud bautiza con el nombre de *Tánatos* y que

opone a *Eros*, es un verdadero instinto de muerte que actúa silenciosamente promoviendo el retorno a la materia inanimada de todos los organismos vivos.

Deleuze hace suyo el planteamiento de Freud, si bien lo reformula para adaptarlo a las exigencias de su propio pensamiento, y afirma tajantemente que Tánatos no es una pulsión que se distinguiría de *Eros*. Según Deleuze, el instinto de muerte no es una pulsión independiente dotada de una naturaleza distinta, sino el mismo *Eros* que, al desprenderse de todos sus contenidos muestra su otro rostro, el de la destrucción. La muerte es por tanto coextensiva a la vida, el acontecimiento que continuamente irrumpe en el ciclo temporal y aquello que finalmente destituye al sujeto de su poder. Aunque Deleuze concede a Freud que uno de los aspectos de la muerte consiste en el retorno a la materia inanimada, puntualiza que no es esto lo fundamental, sino más bien la liberación de las *diferencias libres* – singularidades – que se encontraban apresadas en el sujeto y que finalmente exigen su manumisión. “Siempre hay un “*mueren*” o “*se muere*” más profundo que el “*yo muero*” (Deleuze, 1968, t. cast.: 198).

En el capítulo IV de *El Anti-Edipo*, Deleuze retoma el tema de la muerte, que en *Diferencia y repetición* había ligado a la tercera síntesis del tiempo – el Eterno Retorno –, y alude a la experiencia de la muerte como inseparable de la vida en tanto es ella la que no cesa de llegar en todos los acontecimientos que instituyen al sujeto. La muerte sobreviene al sujeto instituido como un “yo” cuando éste alcanza el límite de su devenir, siendo en este preciso momento cuando las intensidades – singularidades – que lo componían quedan disponibles para integrarse en nuevas síntesis, que producirán otros sujetos a partir de ellas (Deleuze-Guattari, 1972, t. cast.: 147).

6. Conclusiones

Hemos visto que entre las tesis de Whitehead y Deleuze existe una concordancia innegable en algunos aspectos decisivos de sus respectivos sistemas filosóficos. No obstante, ello no nos autoriza a considerar que la filosofía de Deleuze constituya un calco del pensamiento de Whitehead ya que, en ambos casos, se trata de dos filosofías originales y potentes que intentan dar respuesta a los problemas en los que la filosofía se ha enredado desde sus inicios. Deleuze lleva a cabo con Whitehead la misma operación que había realizado con Hume, Bergson, Leibniz o Nietzsche, y que forma parte de su peculiar manera de entender el quehacer filosófico: se apropia de sus tesis y las reformula para adaptarlas a las exigencias de su propio pensamiento. Y todo ello desde el respeto y la admiración más absoluta. Según Deleuze, se trata de un procedimiento que pertenece por derecho a la propia actividad de la historia de la filosofía. En este sentido nos dice:

Lo importante no es esgrimir viejos conceptos estereotipados (...) sino despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aún a costa de volverlo contra sí mismo. (Deleuze-Guattari, 1991, t. cast.: 85)

Deleuze inserta en su propio pensamiento a los pensadores con los que dialoga, en un movimiento intensivo en el que las respectivas tesis se imbrican mutuamente. En ningún caso se trata de discutir – algo a lo que era poco aficionado – sino de intentar llevar los problemas que otro filósofo ha planteado un poco más lejos. Si ha conseguido o no su propósito es algo que cada uno de nosotros tendrá que valorar por su cuenta.

¿Y cuál es la mejor manera de seguir a los grandes filósofos, repetir lo que dijeron, o bien *hacer lo que hicieron*, es decir crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian? Por este motivo los filósofos sienten escasa afición por las discusiones. (Deleuze-Guattari, 1991, t. cast.:33).

Bibliografía

- Deleuze, Gilles. (1953), *Empirismo y Subjetividad: Essai sur la Nature humaine selon Hume*, París, PUF; trad. cast. Hugo Acevedo, *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977.
- Deleuze, Gilles. (1966), *Le Bergsonisme*, París, PUF; trad. cast. Luis Ferrero Carracedo, *El Bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Deleuze, Gilles. (1968), *Différence et répétition*, París, PUF; trad. cast. Alberto Cardín, *Diferencia y repetición*, Madrid, Ed. Júcar, 1988.
- Deleuze, Gilles. (1969), *Lógica del sentido*, París, Éd. De Minuit; trad. cast. Miguel Morey - Víctor Molina (apéndices), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Deleuze, Gilles (con Felix Guattari).(1972), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizofrénie*, París, Editions de Minuit; t. cast.: Francisco Monge, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Deleuze, Gilles. (1977), *Dialogues*, París, Flammarion; t. cast.: José Vázquez Pérez, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980.
- Deleuze, Gilles. (1986), *Foucault*, París, Editions de Minuit; t. cast. José Vázquez Pérez, *Foucault*, Barcelona, Paidós Studio, 1987.
- Deleuze, Gilles. (1990), *Pourparlers*, París, Editions de Minuit; t. cast.: José Luis Pardo Torío, 1995, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- Deleuze, Gilles (con Félix Guattari) (1991), *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Editions de Minuit; t. cast.: Thomas Kauf, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Enjuto, Jorge (1967), *La filosofía de Alfred North Whitehead*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Freud, Sigmund (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Viena y Zurich, International Psychoanalytischer Verlag; t. cast. Luis López Ballesteros, *Más allá del principio del placer*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- García Bacca, Juan D. (1947), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Ed. Anthropos.
- Whitehead, Alfred N. (1929), *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, New York, The MacMillan Co.; t. cast.: J. Rovira Armengol, *Proceso y Realidad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956.



eikasía