

# LA CONCEPCIÓN DELEUZIANA DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

DELEUZIAN CONCEPTION OF SCIENTIFIC THOUGHT

**FERNANDO M. GALLEGO**

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Av. Rivadavia 2986, 10<sup>a</sup> A, CP: 1203

Buenos Aires, Argentina

fernandomartingallego@yahoo.com.ar

## RESUMEN

La concepción deleuziana de la ciencia puede ser considerada como una de las más relevantes manifestaciones de la epistemología francesa del siglo XX, aquella que permite sostener que la aproximación francesa a la cuestión científica implica una reflexión independiente tanto de la concepción anglosajona como de la alemana. Posicionado ante esta situación nuestro artículo se propone: 1) avanzar en la delimitación de los condicionamientos que el proyecto ontológico deleuziano tiende a imponer a la elaboración de su concepción del pensar científico y explorar la serie de problemas que debe afrontar; 2) abordar un segundo conjunto de cuestiones que obliga a dar cuenta no solo de las razones que distinguen al pensamiento científico respecto del filosófico y el artístico, sino también de las modalidades de su

interrelación y 3) intentar precisar el sentido de cada una de las tres nociones que vienen a dar cuenta de la especificidad del pensamiento de la ciencia: el *functor*; el *plano de referencia y de coordinación* y el *observador parcial*.

*Palabras claves:* *ontología de la diferencia, functor, referencia, coordinación, observador parcial.*

### ABSTRACT

Deleuzian conception of science can be considered one of the most important manifestations of twentieth century French epistemology, one that testifies more clearly that the French approach to the scientific question involves a reflection design independent of both the German and the Anglo-Saxon. Positioned in this situation our paper aims: 1) to progress in the demarcation of all the constraints that the Deleuzian project of ontology tends to impose on the development of his conception of scientific thought, and explore the range of problems to be solved, 2) address a second set of issues which require to account not only of the reasons that distinguish the scientific reasoning about the philosophical and artistic, but also the modalities of their interaction, and 3) attempting to clarify the meaning of the three concepts which come to realize the specific concerns of the science: the *functive*, the *plane of reference and coordination* and the *partial observer*.

*Key words:* *Ontology of Difference, Functive, Reference, Coordination, Partial Observer.*

## I. INTRODUCCIÓN

Condicionada por su filiación epistemológica francesa, la concepción deleuziana de lo científico supone, antes que la negación de lo práctico y lo cognitivo en el concepto de ciencia, su consideración en tanto que instancias subordinadas a una tercera dimensión: el pensamiento. Así, por una parte, la ciencia deleuziana es conocimiento pero conocimiento condicionado por un cierto tipo de pensamiento que no parece coincidir con el modelo que del mismo tiende a ofrecernos la lógica proposicional. Por otra, lo científico es también una actividad pero una actividad ante todo inmaterial cuya parte más importante reside en el despliegue de una cierta capacidad de pensar que tiende a hacer posible otra manera de conocer.

Paralelamente, si su filiación francesa conduce a G. Deleuze a concebir lo científico principalmente en términos de pensamiento, su proyecto lógico-ontológico tiende a imponerle un segundo condicionamiento de no menor importancia: la necesidad de liberar al pensamiento —no solo científico, sino también filosófico y artístico— respecto de su asimilación a la representación, de su sumisión al modelo de la reconocimiento y de su emplazamiento en la trascendencia. La esencia operatoria de la actividad del pensamiento no reside ni en identificar, ni en reconocer, ni en hacer posible la homologación de lo visto y lo enunciado. Tal y no otro es el estatuto de la apuesta lógica deleuziana: pensar sin identidad, sin modelo y sin referencias predeterminadas.

Al respecto, lo menos que puede decirse de este singular abordaje epistemológico es que comporta una empresa arriesgada. Ante todo, por el estatuto del diferendo que tiende a suscitar en las bases mismas del actual consenso filosófico en torno a la naturaleza de la ciencia: la lógica proposicional ya no puede ser considerada como la forma del pensamiento científico. La ciencia piensa pero no de la manera en que el logicismo viene, desde hace más de un siglo, sosteniendo que lo hace. Doble revancha francesa contra uno de los puntos centrales de la contemporánea hegemonía filosófica anglosajona: no solo la forma de la ciencia no reside en la lógica proposicional, la propia lógica —considerada en tanto que teoría filosófica del pensamiento— difícilmente puede ser reducida a la imagen que el logicismo tiende a ofrecernos del pensar.

Pero la propuesta deleuziana resulta arriesgada también en un segundo sentido: porque obliga a precisar qué es aquello que podría entenderse

por actividad del pensar si el pensamiento ya no remite necesariamente al ejercicio de la identificación, la reconocimiento y la trascendencia. Suprimida la consideración del pensamiento en términos exclusivamente logicistas, quebrada la identificación del pensar con la representación de la identidad, suspendida la sumisión al modelo de la reconocimiento de lo verdadero, cancelada la concepción del pensamiento en términos de trascendencia de la referencia, el propio pensar deviene un problema que se despliega en función de tres cuestiones: ¿qué entender por pensar si el pensar ya no coincide con el acto de representar una identidad?; ¿cómo orientarse en el pensamiento cuando la reconocimiento ya no se encuentra disponible como modelo? y ¿quién podría pensar si la agencia del pensamiento ya no puede suponer la trascendencia de un sujeto?

## II. TRES CUESTIONES

*Primera cuestión.* El pensamiento es la posibilidad del pensar (Deleuze y Guattari, ¿QEF? 57): un *movimiento* infinito (43, 52-3) que el pensar puede tornar consistente (118); una *velocidad* infinita (27) que el pensar a veces logra desacelerar (118-9); una *vibración* infinita (192) que la actividad de pensar podría contraer (213). Pensar es tener ideas, “idear” (14), crear en el pensamiento no una identidad, tampoco un modelo o una trascendencia sino una idea que, en virtud de su propia naturaleza caótica (*i.e.*, caoidea), resulte capaz de experimentar y concebir la variabilidad en el caos en términos de “variación”, de “variable”, de “variedad”; es tender, trazar, elaborar, no una representación, sino un “plano” de aquello que solo es en tanto que varía (89), esto es, un principio capaz de seccionar, inscribir y explorar las condiciones de desarrollo del caos. Pensar es devenir, convertirse en otra cosa, volverse en algo que no piensa (46), inventar una condición capaz de experimentar —esto es, de sentir y enunciar— en relación a aquello que no piensa (*i.e.*, un intercesor). Es distinguir una repetición, desplazarla, problematizarla o, lo que es lo mismo, asumir al pensamiento en tanto que problema: elaborar una solución, desarrollar un planteo, formular una incógnita.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Existen en filosofía, cuanto menos, tres grandes concepciones del problema. La primera otorga primacía al elemento de la incógnita, de la pregunta y concibe lo problemático

Pensar es crear, trazar e inventar pero la creación, el trazado y la invención son como las tres dimensiones de una misma actividad de problematización que se ejerce sobre el pensamiento. Pensar es problematizar y el problema central del pensamiento reside en su relación con un caos o variabilidad que solo es en tanto se repite en su diferencia. Al respecto, solo un pensar que es en sí mismo movimiento —experimentación con la variabilidad y no representación— puede afrontar el ser del caos sin falsearlo: el ser difiere y el pensar distingue —unas respecto de otras— las modalidades de cambio *en* el ser. Solo un pensar que es movimiento, exploración de las ligaduras en la variabilidad y no reconocimiento puede atender a la emergencia de lo nuevo en tanto que tal: el ser se renueva y el pensar es la disposición que resulta capaz de atender a dicha renovación. Solo un pensar que es movimiento, medio experiencial del ser y no trascendencia resulta capaz de determinarse a sí mismo en tanto que algo ya no exterior a lo que es sino inmanente: el ser es repetición de la diferencia y pensar una diferencia que desplaza, desde dentro, su repetición.

Pero si el pensar no se identifica ni con la representación, ni con la reconocimiento, ni con la trascendencia, ¿qué entender entonces por idea?

---

en términos de opción, de elección o de alternativa (Aristóteles *T*, I, 4, 101, b25-33). La segunda concepción entiende los problemas en términos de obstáculos o inconvenientes y atiende sobre todo al elemento de la solución o la respuesta (Bachelard, *F* 15-6). La última tiende a hacer del problema una cuestión de mezcla o de distribución y a privilegiar la consideración de los planteos (Bergson, *P* 32). De estas tres concepciones, solo la tercera se encuentra en estrecha afinidad con la propuesta deleuziana. Por una parte, porque solo la concepción distributiva logra considerar la distancia entre los diversos elementos del problema —*i.e.*, incógnita, solución y planteo (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 83)— en términos plenamente positivos. En efecto, en ella ni la respuesta supone la disolución del problema en su planteo como ocurre cuando lo problemático es considerado en términos de obstáculos, ni el planteo se confunde con la pregunta como sucede cuando las cuestiones terminan siendo consideradas en términos de meras opciones o elecciones. Por otra, porque solo la tercera concepción permite caracterizar la actividad de problematización en términos de pensamiento creador de forma tal que resolver un problema ya no supone ni descartar opciones, ni dejar atrás un cierto obstáculo en la invención de un elemento nuevo, sino ejecutar una distribución nueva en la mezcla considerada, esto es, ejercer una selección y una prueba (Deleuze, *D* 247). Por lo demás, en G. Deleuze, los problemas conciernen ante todo a la distribución de lo singular y lo ordinario (De Landa, *I* 6). La solución no cancela el problema: el problema es la condición positiva de la solución. Tampoco se encuentra contenida en su interior sino que supone el ejercicio de una cierta actividad de creación.

Una idea es un modo, un individuo, un ser del pensamiento (Deleuze, *SF* 94): es el producto, el efecto de la individuación del pensar. Aún así, en tanto la condición que vale para la actividad creadora debe también valer para el producto creado, no solo el pensar sino también aquello que resulta pensado debe necesariamente concebirse a distancia de la representación, el reconocimiento y la trascendencia. Dicho rápidamente, a fin de que el pensar no devenga *en su producto* algo en todo contrario a las condiciones de su concepción, la idea del pensamiento debe contener en sí misma tanto caos como el caos de ser que piensa.

El pensar no se confunde con su producto pero el producto del pensar contiene tanta diferencia, tanto cambio, tanto devenir como la misma actividad del pensar. Es así como la idea logra concebir el ser del caos sin falsarlo: individuándose como caoidea, esto es, como una noción en sí misma tan diferencial como el resto de lo que es. Correlativamente, la caoidea es la solución del problema del pensamiento, una resolución que se presenta, en primer término, no como una identidad sino como una modificación, como una “multiplicidad” (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 23), como una “variabilidad infinita” (202). En segundo lugar, antes que como un modelo de reconocimiento como una articulación de componentes filosóficamente inseparables (25), científicamente independientes (128), artísticamente irreductibles (214). En último término, no como una trascendencia, sino en tanto que coexistencia de partes que en la filosofía procede por condensación y sobrevuelo (21, 210), en la ciencia por correlación y discernimiento (216) y en el arte por composición y alejamiento (213).

*Segunda cuestión.* ¿Cómo orientarse en el pensamiento cuando la representación, la trascendencia y la cognición resultan canceladas? El pensar no es ni representación, ni cognición, ni trascendencia: todo está en movimiento en el pensamiento. ¿Cómo dotar a este movimiento absoluto de un mínimo de orden capaz no solo de conjurar la disolución del pensamiento en la dinámica diferencial del ser sino también de contrarrestar la tendencia a concebir ese mínimo de orden en tanto que restauración de una cierta representación, una cierta cognición y una cierta trascendencia que nos arroja nuevamente en brazos de la opinión, los tópicos y los prospectos? La respuesta deleuziana es simple: trazando un plano, atendiendo a las conexiones que remiten un punto singular del pensamiento a otro, explorando la posibilidad de establecer una cartografía de las variaciones, la

variables y las variedades de lo mental. Entendido en función de esta necesidad, el plano no es ni una representación, ni un reconocimiento, ni una trascendencia del pensamiento; es un mapa, una cartografía, un principio inmanente de orientación, de organización, de articulación del pensamiento. Pero dado que el ser se encuentra en un estado de variabilidad constante y que, por tanto, los movimientos en el ser son infinitos, el pensar no puede contentarse con remitir unos a otros los puntos singulares que constituyen cada uno de esos movimientos; debe además desempeñar una segunda función: ser capaz de operar en tanto que principio de selección apto para reclamar aquello que compete por derecho al pensamiento (53). En este segundo sentido, el plano no se reduce ya a funcionar como un mapa, como una cartografía; es también una imagen, una “sección” (67), una “secante” (203) del caos del ser y del pensamiento.

De cualquier manera, para orientarse no basta con conectar los puntos y seleccionar los movimientos. Movimientos nuevos, puntos hasta entonces desconocidos no cesan de emerger a cada paso: las conexiones se modifican, movimientos seleccionados en el pasado caen en el olvido y dejan paso a otros. Emerge entonces una tercera función del plano: el plano no solo orienta, no solo selecciona al pensamiento; el plano es, en último término, un principio de progresión, de desarrollo, de temporalización del pensamiento. Plan, suelo móvil, medio, horizonte. Pensar es problematizar y trazar un plano es plantear las condiciones del problema del pensamiento (83), esas condiciones que la caoidea viene a solucionar y que permiten dar una respuesta del significado, el uso y la orientación diferenciales del pensamiento (41).

*Tercera cuestión.* ¿Quién piensa? ¿Quién puede pensar? Deleuze es sumamente claro en este punto: no se piensa ni por buena voluntad, ni en función de la verdad. El yo que desea el bien y aspira a la verdad no puede más que disolverse bajo el efecto de un pensamiento que se rehúsa a someterse a la representación, la reconocimiento y la trascendencia. No se piensa porque se quiere; se piensa cuando resulta imposible no pensar. Pensar es, en efecto, una cuestión de violencia: aquello que acontece cuando ya no queda lugar alguno al que escapar con el pensamiento, cuando ya no resulta posible continuar reconociendo y opinando. “La creación tiene lugar en esos estrangulamientos” (Deleuze, C 212-3). Se piensa cuando una cierta violencia se ejerce sobre el pensamiento pero es esa misma violencia

aquello que nos priva de la posibilidad de decir “yo” (Deleuze y Guattari, ¿QEF? 57). Pensar es algo que adviene desde fuera, algo que ocurre en un encuentro, en una ligadura, en una relación. Ni el objeto, ni el sujeto ofrecen una imagen adecuada del pensar: se piensa en un vínculo, en un cruce, en una “interferencia” (Deleuze, *C* 200), en virtud de un “intermediario” (Deleuze y Guattari, ¿QEF? 83). Ese y no otro es el “sujeto” del pensar: un “intercesor”.

Entendida en este sentido, la cuestión de la agencia del pensar viene a resultar desplazada desde las perspectivas del origen y el destino hacia el “entre” (Deleuze, *C* 193): no se piensa porque se quiere sino por bloqueo, por necesidad, por impedimento; no se piensa en función de la verdad sino en virtud de una cierta potencia de lo falso que coincide con la variabilidad de lo que es; en definitiva, se piensa porque ya no resulta posible continuar diciendo lo que se decía y observando de la manera en que se observada. Aún así, el intercesor no es ni la fundación, ni la destinación del pensar; el intercesor es la inserción del pensar en el caos, en el ser que se repite en su diferencia.

Liberado de su asimilación a la representación, la reconocimiento y la trascendencia, el pensar viene a presentarse como una actividad inter-perceptiva e inter-discursiva: se piensa *en medio* de la percepción, *en medio* del lenguaje, en definitiva, *en* el ser, a medio camino de la percepción y del lenguaje. Considerado en este sentido, el intercesor es la incógnita que el pensamiento plantea al pensar, una incógnita que el plano condiciona y la caoidea viene a resolver: ¿cómo sentir y expresar *esta* diferencia en la repetición? ¿Cómo responder ante su novedad sin inventar una percepción y una expresión nuevas? Es que pensar es un asunto de artificio, no de naturaleza: los modos de percepción y enunciación del intercesor son siempre no naturales (Deleuze y Guattari, ¿QEF? 133); el mismo intercesor es inventado (83). Pensar es un asunto de devenir: aquello que permite continuar hablando y observando allí donde había llegado a creerse que las palabras y las miradas ya nunca más volverían a ser posibles.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> En efecto, la noción de intercesor adquiere toda su importancia cuando nos enfrentamos al hecho de que —considerados en la generalidad de su capacidad afectiva y enunciativa— los sujetos que opinan y los individuos que experimentan

### III. HACIA UNA PRIMERA DISTINCIÓN ENTRE ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA: LA CAOIDEA

Tres cuestiones, tres respuestas. La concepción deleuziana del pensar comporta tres grandes dimensiones: es creación de *caoidea* que permite desandar la oposición del ser y el pensamiento; es trazado de *plano* que abre la posibilidad de orientarse de forma inmanente en la tarea de pensar; es, en último término, invención de *intercesor* que fuerza el pensamiento hacia su actividad. Y aún así, da la impresión de que hemos avanzado con demasiada rapidez. En efecto, si el pensar es creación de *caoidea*, trazado de *plano* e invención de *intercesor*, si la filosofía, la ciencia y el arte son, *en un mismo sentido*, disciplinas creadoras de pensamiento, ¿cómo dar cuenta de su diferencia? En efecto, el problema reside en el hecho de que hemos tendido a presentar la concepción deleuziana del pensamiento desentendiéndonos de la necesidad de dar cuenta de la singularidad que cabe asignar al pensar de la ciencia. Lo que es peor aún, hemos venido intentando abordar la cuestión deleuziana del pensar como si esta pudiera ser tramitada en términos de generalidad. Nos hemos desentendido de la naturaleza inherentemente diferencial —esto es, selectiva— de los problemas que mueven al pensar

---

vivencias no son más que efectos derivados de la agencia productiva de los diversos dispositivos de gobierno de lo social. En este sentido, si el individuo tutelado o el sujeto normalizado ocuparan el lugar del agente del pensar, ¿quién podría entonces dar cuenta de las condiciones en virtud de las cuales resulta posible pensar, decir o sentir algo nuevo? El individuo protegido y tutelado en su vida ya hecha no produce novedad, secreta vivencias genéricas que expresan, antes que la condición que viene a hacer posible del pensar, al pensamiento en tanto que algo condicionado. Por su parte, el sujeto normalizado en su discurso regularizado resulta incapaz de dar cuenta de lo nuevo y difícilmente puede encarnar otra cosa más que la instancia capaz de explicar la puesta en circulación de un conjunto de opiniones que se intercambian más allá de los problemas del pensar. Dicho rápidamente, antes que la encarnación de la agencia de la creación de ideas, los individuos y los sujetos constituyen el combustible de la tarea del pensar. En tanto se presentan como absolutamente incapaces de afrontar la tarea de crear algo nuevo, en tanto pensar es tomar el riesgo del caos, ni el consumidor tutelado y protegido que vive la vida que le dejan vivir, ni el ciudadano responsable que solo resulta capaz de hacer aquello que se espera que haga, resultan aptos para encarnar y expresar la verdadera instancia de la cognición y el pensamiento científico. Pensar científicamente supone necesariamente devenir algo distinto de un consumidor asegurado o un ciudadano normalizado.

(Deleuze, *D* 247). Nos hemos, en definitiva, permitido olvidar que el pensar es una cuestión de creación y que, por tanto, su actividad difícilmente puede ser considerada en tanto que un género dado respecto del cual la filosofía, la ciencia y el arte serían como sus especies. No es el mismo el problema que supone intentar dotar de consistencia al movimiento infinito de la variabilidad del caos (filosofía), que el que conlleva tratar de atender a las actualizaciones que derivan de su velocidad infinita (ciencia) o el que comporta pretender dotar de duración a una de sus vibraciones (arte).

Nada en común, ninguna deuda, ninguna dependencia: una distancia tal no se establece sin suscitar nuevas incógnitas. En efecto, si la filosofía, la ciencia y el arte encarnan ejercicios del pensar que no dependen de un género común del pensamiento, si sus agenciamientos del pensar resultan ser en todo heterogéneos (*i.e.*, en sus problemas, en sus soluciones, en sus condiciones y en sus incógnitas), si cada una de estas disciplinas no solo no debe nada a las restantes sino tampoco a una común sustancia del pensar ¿cómo entender entonces su “comunidad”? ¿Cómo dar cuenta de ese vínculo que las remite las unas a las otras? Miseria del pensamiento: se supone imposible una relación sin dependencia; se reduce la condición del encuentro a la sumisión; se identifica el vínculo con la deuda; se confunde la razón de la composición con los motivos en función de los cuales ésta podría prolongarse más allá de su propia disolución; se desconoce, en fin, la posibilidad de un encuentro *mutuamente* alegre más allá de toda tristeza.

No otra es la paradoja que afronta el pensamiento deleuziano: las disciplinas del pensar no deben nada unas a otras y, aún así, no cesan de vincularse entre sí. La forma de su encuentro no reside en la dependencia sino en la interferencia<sup>3</sup>; el motivo de su continuidad no anida en la deuda sino en el regalo; la razón de su efectuación no pasa por la subordinación sino por la captura (Deleuze, *C* 200). Nada en común y, sin embargo, un encuentro: encuentro de una disciplina que se interesa por otra, que se ve

---

<sup>3</sup> Aún así, la interferencia, en tanto forma de la relación de las disciplinas creadoras, permite dar cuenta no solo de la relación entre esas disciplinas —*interferencia extrínseca* o interferencia de las caoideas— sino también del paso de una disciplina a otra —*interferencia intrínseca* o interferencia de los planos— y del vínculo que cada una de ellas tiende a establecer con lo no-pensado —*interferencia ilocalizable* o interferencia de los intercesores— (Deleuze y Guattari, ¿*QEF?* 218-20).

obligada a interesarse por otra en tanto aquella caoidea que la segunda ha logrado crear y regala, la fuerza a re-crear en virtud de sus propios medios.

La filosofía, la ciencia y el arte se distinguen por su manera de crear y se relacionan entre sí en virtud de aquello que las distingue. Mientras la filosofía crea seres de variación (conceptos), la ciencia construye seres variables (functores) y el arte seres de variedad (sensaciones). Al respecto, la consideración de esta primera gran diferencia entre la filosofía, la ciencia y el arte permite a formular dos cuestiones de la mayor importancia para la caoidea científica. En primer término, la cuestión de la materia de la idea científica: ¿de qué están hechas las ideas de la ciencia? En segundo lugar, el problema de la forma del pensamiento científico: ¿cómo piensa la ciencia las caoideas que crea? Atender a estas dos nuevas cuestiones permite, además, avanzar en la tarea de precisar el conjunto de polémicas que jalonan la construcción de los conceptos epistemológicos deleuzianos. Es que la elaboración de la concepción deleuziana del pensar científico no se desarrolla sin suscitar una doble polémica. Por una parte, la polémica con las investigaciones fenomenológicas y el programa logicista en torno al producto de la ciencia y, más específicamente, en torno a la concepción de la materia de la idea científica: la materia de la caoidea científica no es ni la opinión, ni la vivencia sino la función. Por otra, la polémica con el análisis filosófico y la hermenéutica en torno al proceso de producción de la ciencia o, para decirlo con mayor precisión, en torno a la forma del pensamiento científico: la ciencia piensa pero no como la lógica proposicional espera que lo haga.<sup>4</sup>

#### IV. LA POLÉMICA CON LA FENOMENOLOGÍA Y EL LOGICISMO

Ante la mirada deleuziana, la fenomenología y el logicismo se presentan como los dos principales relevos contemporáneos de la dialéctica

---

<sup>4</sup> De estas dos polémicas, la primera se articula en la zona de solapamiento del conocimiento y el pensamiento: ¿qué tipo de acto de cognición se encuentra en mayor afinidad con un pensamiento que se supone capaz de asumir afirmativamente la tarea de pensar el caos?. La segunda, por su parte, se constituye en la región de confluencia del saber (*i.e.*, las prácticas de ver y de hablar) y el pensar: ¿qué tipo de pensar se encuentra más capacitado para asumir completamente la positividad de la heterogeneidad entre lo visto y lo dicho?

(Deleuze y Guattari, ¿*QEF?* 141), esto es, como dos de las nuevas modalidades de la sabiduría más clásica o, lo que es lo mismo, de la filosofía entendida en tanto que instancia de fundación o fundamentación del gobierno de la opinión y la universalización de la vivencia.<sup>5</sup> Al respecto, se malentienden las condiciones de la emergencia del interés filosófico por la cuestión científica a fines del siglo XIX y XX cuando se cree que la fenomenología aboga por una comprensión de lo cotidiano contra lo científico y el logicismo —y sus derivados— por una concepción de lo científico que se ejerce *a contrario* de las cuestiones que afectan la vida de los hombres. En efecto, de lado de la fenomenología, el interés por la vivencia —que es como la búsqueda de su origen— resulta, en cierta forma, inseparable del interés por dotar al pensamiento de la ciencia positiva de una instancia fundacional de la que ésta pareciera privarse a sí misma cuando se la considera como referida exclusivamente al mundo natural idealizado que produce.<sup>6</sup> De lado del logicismo, el manifiesto promulgado por aquel grupo, que puede ser considerado como la culminación del proyecto orientado a fundamentar

---

<sup>5</sup> “Si no pudiéramos concebir más que lo que está en nosotros mismos, sería imposible una lucha de opiniones, una comprensión mutua, porque faltaría el terreno común, y este no puede ser ninguna representación en el sentido de la psicología. No habría nada parecido a la lógica, que estuviera encargado de arbitrar en la lucha de opiniones.” (Frege, *P* 152-3).

<sup>6</sup> “No siempre ocurrió que la ciencia comprendiera su exigencia de verdad estrictamente fundamentada en el sentido de *aquella* objetividad que nuestras ciencias positivas dominan metódicamente y obrando más allá de ellas proporcionan sostén y difusión general a un positivismo filosófico y a una visión positivista del mundo . . . Mientras se comportó de otro modo, la ciencia pudo reivindicar una significación para la humanidad europea . . . Con *Galileo* comienza inmediatamente la sustitución de la naturaleza intuita, pre-científica, por la naturaleza idealizada. De este modo, pues, toda ocasional (o también “filosófica”) toma de conciencia retrospectiva de trabajo técnico sobre su sentido propio, se detiene siempre en la naturaleza idealizada, sin llevar a cabo una toma de conciencia radical hasta el último objetivo: el de la nueva ciencia de la naturaleza con la geometría inseparable de ella, que surgió a partir de la vida pre-científica y de su mundo circundante, que desde el comienzo debía servir a un objetivo, aunque se halla en esta vida misma y debe ser referida a su mundo de la vida. El ser humano que vive en este mundo, en el que vive también el investigador de la naturaleza, solo en el mundo podía formular preguntas prácticas y teóricas, teóricamente concierne solo *al mundo* en su horizonte de los desconocido abierto infinito.” (Husserl, *C* 51, 93).

lógicamente lo científico (*i.e.*, el Círculo de Viena), resulta inescindible del interés por una ciencia capaz de servir a la vida cotidiana.<sup>7</sup>

Aquello que distingue el proyecto logicista del fenomenológico no es tanto la contraposición entre lo positivo y lo vital como la jerarquía diferencial que se expresa en sus respectivas concepciones de la relación entre la ciencia y la vida cotidiana del hombre: ciencia que sirve al viviente humano en el positivismo lógico; vida que funda la posibilidad de la ciencia positiva en la fenomenología. Por lo demás, a la hora de aproximarse a la cuestión científica, ambas concepciones filosóficas cierran filas en torno a un punto común: el quiebre —y la necesitada restitución— del acuerdo espontáneo promulgado por el clásico positivismo decimonónico entre la ciencia y la vida de las poblaciones europeas, ese mismo acuerdo que sostenía la inmediata remisión de los beneficios resultantes de cualquier actividad científica a la mejora de las condiciones de vida de una Humanidad en todo indiferenciada (Comte, *D* 132).<sup>8</sup> Dispuestos ante este quiebre, el logicismo y la fenomenología divergen no en la necesidad de fundar y fundamentar la ciencia sino en como en la concepción de la estrategia que podría permitir la realización de dicho objetivo y, por sobre todo, en el elemento cotidiano

---

<sup>7</sup> “Así la concepción científica del mundo se mantiene cercana a la vida contemporánea . . . Experimentamos cómo el espíritu de la concepción científica del mundo penetra en creciente medida en las formas de vida pública y privada, en la enseñanza, en la educación, en la arquitectura, y ayuda a guiar la estructuración de la vida social y económica de acuerdo con principios racionales. *La concepción científica del mundo sirve a la vida y la vida la acoge.*” (Hahn, et al., *CCM* 122-4).

<sup>8</sup> Por lo demás, la crisis de la tesis positivista que supone la existencia de un acuerdo espontáneo entre la ciencia y la Humanidad reside en lo siguiente: el descubrimiento de la ciencia no tanto en términos de actividad dañina y perniciosa como de actividad *diferencialmente* benefactora, esto es, como una actividad que se dirige no tanto al beneficio de la vida humana considerada en su conjunto (*i.e.*, la Humanidad) como al privilegio de las condiciones de vida de un cierto sector de los vivientes. Considerado desde esta perspectiva, el intento fenomenológico-logicista orientado a restaurar el quebrado acuerdo positivista pareciera suponer un movimiento común: presentar a esa parte de la Humanidad que puede ser considerada como la verdadera beneficiaria de la ciencia europea como la razón última, a la vez fundamental y fundadora, de la producción de la materia mental que permite la elaboración de las ideas científicas, por una parte, la vivencia en tanto que registro de la vida ya hecha y expresión de la experiencia acumulada del individuo europeo, por otra, la opinión en tanto que discurso libre que solo un sujeto como el europeo, que tiene a los problemas como objeto y nunca como medio de vida, puede permitirse enunciar.

y vital que resulta necesario tomar como punto de referencia: por una parte, una *estrategia reductiva y abstractiva* orientada a hacer posible la fundamentación de la ciencia en la reconocimiento de lo verdadero en la *opinión*; por otra, una *estrategia intencional y regresiva* dirigida a fundar lo científico sobre la originariedad de una verdadera *vivencia* subjetiva.

De cara a este doble programa, el punto central de la contestación deleuziana es preciso: considerada en su producto —esto es, en tanto que functor—, la ciencia es una idea que no deriva ni de la opinión, ni de la vivencia. Una vez asentado este punto, la confrontación deleuziana se extiende en todas las direcciones. En torno a la *concepción de la filosofía* se entiende que el logicismo —a fin de lograr fundamentar la ciencia— termina confundiendo el concepto filosófico con la función (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 142) e identificando al concepto con un conjunto y que la fenomenología asimila el concepto a una significación (144) que solo puede ser atribuida a la vivencia de un sujeto (143). Entendido bajo esta doble condición, el concepto filosófico se presenta bien como una clase que logra ser abstraída respecto de sus elementos, bien como una pertenencia subjetiva que se proyecta sobre el mundo; nunca una idea a la vez libre (pre-subjetiva) y emplazada (inmanente). En lo que respecta a la *comprensión de la ciencia*, el logicismo tiende a reducir lo científico al elemento proposicional, a identificar la ciencia con la materialidad de su lenguaje; la fenomenología, por su parte, parece asimilar la ciencia a la conciencia y confundir el movimiento de lo científico con su historia. Así, la ciencia es bien una teoría o un modelo reconocido, bien una concepción o un supuesto ya pensado; nunca un pensamiento nuevo. Por último, en *materia de conocimiento*, el logicismo pareciera asimilar el movimiento de la cognición científica a la referencia ya dada, su forma, a una representación capaz de identificar lo dado y sus componentes a “prospectos”, esto es, a resúmenes informativos que condensan los datos de un hecho; en el otro extremo, la fenomenología subordina la inteligibilidad del movimiento cognitivo de la ciencia a la intencionalidad, remite su forma a la interpretación de un sujeto capaz de significar aquello que se presenta e identifica sus componentes con un conjunto de vivencias o experiencias que le pertenecen.

Por contraparte, en la perspectiva deleuziana, ni la vivencia ni la opinión pueden constituir la materia de la idea científica. En efecto, aún cuando la vivencia tienda a presentarse como un condicionante del pensamiento no

es, en verdad, otra cosa más que la expresión de un pensamiento condicionado. Antes que la activación de un pensar, la vivencia demanda un mercado capaz de habilitar su intercambio. Por su parte, la opinión resulta cuanto menos insuficiente a la hora de dar cuenta de la relación de la verdad con el conocimiento de la ciencia. Entendida en función de esta última cuestión, la opinión no puede más que constituirse en tanto que instancia que demanda reconocimiento y que, en el límite, no expresa otra cosa más que la dinámica de una lucha que reclama la existencia de un gobierno capaz de controlar su enfrentamiento y sancionar las condiciones de la reconocimiento de lo verdadero. Por lo demás, a diferencia de la función que expresa la actualización de la solución de un problema del pensamiento, la opinión y la vivencia constituyen ellas mismas un problema: respectivamente, la cuestión de cómo ser reconocida, cómo alcanzar el reconocimiento de la propia pretensión de verdad y la cuestión de cómo lograr intercambiarse, cómo lograr valorizar en el exterior la verdad de la interioridad. Dicho rápidamente, antes que responder al problema del conocimiento científico, la vivencia y la opinión tienden a arrastrar y a disponer la cuestión de la cognición de la ciencia en función de la resolución de *sus* propios problemas: en el caso de la opinión, qué debería ser el conocimiento para que yo pueda ser finalmente reconocida y, en lo que respecta a la vivencia, cómo debería considerarse el conocer a fin de que yo pueda ser intercambiada. De esta manera, si la función —y no la opinión o la vivencia— puede ser considerada como la materia exclusiva de la *caioidea* científica, esto se debe a que solo la primera se encuentra capacitada para expresar una dinámica de distinción que no se subordina de antemano al doble modelo del intercambio y el reconocimiento, para presentar en términos de necesidad el desborde desde la referencia hacia su condición, para conducir hacia la elaboración de otra concepción de la experiencia, esto es, de otro tipo de registro de la diferencia, del cambio, de la transformación, del movimiento.

Tal es el estatuto de la primera fase de la polémica que constituye la concepción deleuziana de la ciencia: a fin de revitalizar un acuerdo quebrado, la fenomenología y el logicismo terminan remitiendo la esencia material del producto de lo científico a un conjunto de modalidades según las cuales lo noético tiende a presentarse en la vida cotidiana del hombre europeo: no como movimiento del pensar sino como producto finalizado apto para el intercambio dialógico y la conversación comercial. Por contraparte, en

Deleuze, ni la vivencia, ni la opinión encarnan el movimiento del pensamiento. La vivencia no es nunca un movimiento; es la captura o el registro que un sujeto —aún trascendental— puede ejercer sobre el pensamiento. La opinión, tampoco. La opinión es un resultado del pensar que tiende, por principio, a presentarse como circulante y, por ello mismo, como separado del movimiento del pensamiento que lo constituye. A fin de hacer posible la restauración del acuerdo roto que permitía ver en la constante innovación del pensamiento científico un movimiento siempre amable con la vida cotidiana de los hombres, la fenomenología y el logicismo cargan a la filosofía con la tarea de resolver el problema que las ideas cotidianas de esos mismos hombres generan en sus propias vidas. De esta manera, la opinión y la vivencia no se presentan como sosteniendo a la ciencia, no otorgan a lo científico una dimensión cotidianamente humana que parece fugárseles por todas partes, sin asignar a la filosofía la tarea de mediar en los conflictos que esas mismas ideas cotidianas no cesan de suscitar. Así, la ciencia remite a la opinión y la vivencia, y la filosofía deviene ya una estrategia capaz de fundamentar la verdad de la opinión en la forma abstracta de la referencia, ya una táctica orientada a fundar la significación de la vivencia en la intencionalidad de un sujeto trascendental. El ágora y la casa están nuevamente en paz y tranquilas: la filosofía desarrolla la vivencia, hace posible que lo que solo vale para uno pueda valer para todos; también toma a su cargo el gobierno de la opinión, garantiza la convivencia de un conjunto de ideas cotidianas que no extraen su valor de otro sitio más que de la lucha que emprenden unas contra otras. La vivencia deviene trascendental; la opinión reconocida; la ciencia se torna amena, amable, atenta, en fin, civilizada; la filosofía renuncia no solo a la tarea de intentar pensar la ciencia en una manera diferente a aquella que podría contentar el hombre europeo moderno sino también a la oportunidad de plantear la cuestión de la afición que la ciencia puede ejercer sobre la vida.

## V. LA POLÉMICA CON LA HERMENÉUTICA Y EL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Llegados a este punto, el desplazamiento de la cuestión de la concepción filosófica de lo científico hacia el segundo cuarto del siglo pasado, permite precisar la segunda fase de la tensión que parece signar la elaboración

del concepto deleuziano de ciencia. El problema no reside ya en la materialidad de la idea científica sino en la forma de su pensamiento. La tensión no remite ya a la materia que permite dar cuenta del producto de la ciencia, que hace posible su fundación o su fundamentación; gira en torno a la materialidad que puede ser entendida como razón de dicho producto y, en el límite, a la forma que dicha materialidad permite asignar al pensamiento científico.<sup>9</sup> La polémica deleuziana no depende ya de la tensión con el logicismo y la fenomenología sino con el análisis filosófico y la hermenéutica. De los múltiples niveles que constituyen este segundo distanciamiento, el primero reside en la sustitución de las tesis ontológicas de la originariedad de la visión (Heidegger, *FCT* 157-8) y la soberanía del lenguaje (Wittgenstein, *IF* 93, § 329 y Wittgenstein, *TLF* 40, prop. 4.11) por el postulado foucaultiano de la heterogeneidad del saber: ver y hablar son dos prácticas positivas que nada deben la una a la otra, aún cuando se presupongan recíprocamente, aún cuando una de estas prácticas adquiera una cierta primacía sobre la otra (Deleuze, *F* 96). Al respecto, bien podría objetarse que ni el análisis filosófico excluye la cuestión del ver —*i.e.*, lo místico, lo inexpresable— (Wittgenstein, *TLF* 104, prop. 6.522), ni la hermenéutica el problema del hablar —*i.e.*, lo poético, la lengua del ser (Heidegger, *H* 30; Heidegger, *CH* 63)—. Una tal objeción resultaría vana: el primer desplazamiento no gira en torno a la inclusión de aquello que resulta excluido sino en torno a una cierta modificación de la concepción de la relación original que constituye al saber: jerarquía o mera

---

<sup>9</sup> La materia del pensamiento científico no es la caoidea sino una variabilidad que se presenta en términos de velocidad. Correlativamente, la forma de sus ideas no es el pensar considerado en general sino el functor. Si la forma de la idea científica fuese el pensar, el functor resultaría indistinguible del concepto filosófico y la sensación artística. Si la materia del pensamiento científico fuese la caoidea, el pensar de la ciencia remitiría necesariamente a una instancia ontológicamente distinta de aquella a la que refieren la filosofía y el arte. El explícito recurso a la distinción hjelmsleviana entre la forma de contenido y la forma de expresión (Deleuze y Guattari, *MM* 50-1) oculta una deuda profunda con la destreza geométrica de Spinoza. Se necesitan dos agenciamientos para hacer de la diferencia algo real: el agenciamiento de la sustancia y los atributos; el agenciamiento de los atributos y los modos que revierte sobre la sustancia (Deleuze, *SPE* 73-5). La diferencia es la única forma del ser, pero lo diferenciado se distingue en la diferencia.

diferencia.<sup>10</sup> Se sigue de aquí una segunda dimensión de la polémica: el desplazamiento desde la concepción del pensar en términos de constitución de las condiciones que viene a hacer posible la equiparación de lo visto y lo dicho o en tanto que instancia capaz de develar el ser en lo visto y en lo dicho a su conceptualización en términos de movimiento o dinámica de la heterogeneidad. En este sentido, pensar no es ni equiparar, ni develar sino problematizar la heterogeneidad del saber, esto es, distinguir los modos de la repetición en la diferencia entre lo visto y lo dicho. La tercera y última dimensión de la polémica gira en torno a la concepción del propio pensamiento científico. En la concepción hermenéutica, en tanto resulta incapaz de mostrar lo velado, de exponer el movimiento de develación de aquello que se oculta, la ciencia no piensa. En la consideración del análisis filosófico, en tanto su tarea reside fundamentalmente en la aclaración de lo dicho y el pulido de la correspondencia entre lo dicho y lo visto, la ciencia solo piensa en conformidad con el modelo que la lógica proposicional tiende a ofrecernos del pensar. A un lado, la ciencia no piensa porque se detiene en el reconocimiento de la identidad del existente; a otro, en tanto su pensar viene a coincidir con el ejercicio de una representación de los posibles, la ciencia piensa según la manera en que la lógica espera que lo haga. El punto de convergencia entre ambas concepciones resulta evidente: se supone la identidad del proceso de producción de la ciencia con la imagen que la lógica resulta capaz de ofrecernos del mismo. En efecto, la concepción hermenéutica, lejos de cuestionar la asimilación del pensamiento científico al modelo de la lógica, se limita a señalar que una ciencia que necesariamente se despliega en función de ese modelo, resulta verdaderamente incapaz de pensar (Heidegger, *FCT* 270-1).

Pero dado que en G. Deleuze la actividad del pensar no pasa ni por mostrar más que lo visible (*i.e.*, hacer ver aquello que no es visto), ni por sentar las condiciones de posibilidad del emparejamiento de lo visto con lo dicho, no solo la ciencia piensa sino que no lo hace en la manera en que

---

<sup>10</sup> Sea como fuere, si algo resulta difícil de negar es el hecho de que tanto L. Wittgenstein como M. Heidegger señalan el límite, la instancia de ruptura con respecto de la inercia que parece caracterizar la concepción del saber sostenida por sus respectivas tradiciones: por una parte, agotamiento de la reducción logicista al lenguaje; por otra, fin del primado de la experiencia salvaje de la visión.

la lógica proposicional considera que lo hace. Algo pasa entre lo visto y lo dicho; eso que pasa —un pensar— no cesa de variar y, en su variación, se distingue tanto respecto de las reglas lógicas como de las miradas del ojo del espíritu. Así, considerada en el vínculo de su producto con el caos y, por tanto, como una relación, la ciencia no es ni una opinión ni una vivencia sino una función, considerada en la realidad de su producto, esto es, como idea, la ciencia no es ni una teoría, ni un supuesto, ni una visión del mundo o una pre-comprensión, sino un pensar que procede creando funtores. Una tercera concepción sobre la ciencia emerge definitivamente a medio camino de la amistosa confrontación entre la hermenéutica y el análisis filosófico.

#### VI. LA SEGUNDA DISTINCIÓN ENTRE ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA: EL PLANO

La segunda gran distinción entre la filosofía, la ciencia y el arte pasa por la manera en que seccionan el caos o, lo que es lo mismo, por su presupuesto respectivo. Mientras la filosofía traza plano de consistencia e inmanencia, la ciencia diseña plano de referencia y coordinación y el arte un plano de composición y contracción (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 213). En rigor de verdad, el plano científico solo puede ser denominado “de referencia y coordinación” cuando funciona como principio de selección del caos. En efecto, la referencia constituye la modalidad en función de la cual el pensamiento de la ciencia logra dar cuenta de dos de los principales obstáculos que se presentan a la hora de concebir siquiera la posibilidad de una cognición *en* el caos. Dado que el caos es un elemento donde la variabilidad se da toda a la vez, resulta imposible conocer algo en él sin primero seleccionar entre la totalidad de la variabilidad caótica una y solo una de sus maneras de variar. Entendido en este sentido, el ejercicio de la cognición científica no supone tanto un acto de agregación como de sustracción: se sustrae del caos una cierta manera de su variabilidad. Correlativamente, en tanto cada una de las variabilidades del caos no puede más que darse de manera instantánea, la condición última de la cognición de algo tal como *una* variabilidad del caos viene a resultar inseparable de la capacidad de suspender la infinitud de velocidad de su transformación o, lo que es lo mismo, de la capacidad de presentar en forma gradual o sucesiva ese cambio

que en la variabilidad del caos resulta instantáneo (*i.e.*, variables de abscisa o de velocidad y de ordenada o de forma). Considerados en su conjunto, estos dos obstáculos así como también sus respectivas estrategias de resolución, permiten resumir el primer sentido de la concepción deleuziana de la referencia: la referencia es el límite o encuadre interno que imbricándose en la inmanencia del caos viene a hacer posible la desaceleración de una de sus velocidades infinitas de cambio (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 119). Separada de la infinitud de su velocidad, aislada con respecto del resto de la potencia de cambio del caos, suspendida en la instantaneidad de su modificación, la variabilidad considerada deviene “variable” y ofrece, en la serie de sus grados y la sucesión de sus formas, algo que mirar y que enunciar. Tal es el segundo sentido de la referencia deleuziana: el estado de cosas, la cosa y el cuerpo en tanto que formas de la proposición científica (122), exo-referencias o encuadre externo (119). Entendida en este sentido, la referencia nunca está dada sino que es doblemente producida: producida en su condición como consecuencia de la selección y la desaceleración de la velocidad infinita; producida en su referente a partir de la derivación del estado de cosas, de la cosa o del cuerpo. La referencia es creada en el pensar y no porque el pensamiento deba ser entendido como la causa de lo real sino porque en tanto el caos da todo el cambio en simultáneo no existe en él nada que *a priori* resulte posible señalar.

Sea como fuere, la capacidad de aislar una cierta variabilidad caótica con respecto del todo abierto del caos y de presentar gradual y sucesivamente la instantaneidad de su potencia de cambio no resuelve los obstáculos antes mencionados sin suscitar un tercer inconveniente a la posibilidad de conocer algo: una sucesión no hace un orden, una gradación no es todavía una orientación. En función de la referencia algo se ve, algo logra ser dicho, pero lo enunciable carece de sentido y lo visible de ubicación. El paso del primer al segundo sentido de la referencia reclama entonces una instancia capaz de dar cuenta no solo de la constitución de algo tal como un referible sino, ante todo, de remitir lo referido al resto de las referencias posibles. Esa y no otra es la función de la coordinación: despotenciar una de las variables consideradas de forma tal que una gradación de velocidad pueda resultar emparejada con una sucesión de forma y, bajo esa condición, que algo tal como un sistema de lo que aparece —y de aquello que puede ser enunciado— venga a ser posible. La sucesión de las formas actualizadas

carece de orden; la serie de los grados de velocidad se encuentra falta de orientación; pero cada una de estas variables adquiere aquello de lo que carece en el acto de una despotenciación que permite coordinarlas la una en función de la otra.

Atender a esta radical revisión del postulado de la unidad de la ciencia permite especificar las otras dos funciones desempeñadas por el plano científico. Así, cuando funciona en tanto que principio de orden o superficie de inscripción, el plano científico puede ser denominarlo “plano de yuxtaposición”. En efecto, ¿cómo concebir el ordenamiento relativo de las caoideas científicas, un ordenamiento que se sustrae por principio a la posibilidad de suponer la existencia de una referencia común o de una coordinación total, si no es en términos contigüidad: unas junto a otras, unas al lado de las otras? Los funtores se ordenan según una relación de yuxtaposición y el nombre propio de los científicos no remite tanto al individuo o sujeto cotidiano que ha servido de combustible a la empresa de creación como a aquello que ha sido creado, esto es, a la caoidea científica que ha venido a agregarse al plano. En último término, cuando se desempeña como principio de proliferación o progresión, el plano científico viene a presentarse como un plan serial y de ramificación que hace de la historia de la ciencia un proceso de rupturas y reencadenamientos y de su temporalidad, una red de actos discretos de creación, cada uno con su referencia, con su coordinación, con sus referentes, una trama donde cada punto de creación constituye *un* presente de la ciencia que prescribe las condiciones singulares de su anterioridad y su posterioridad. No hay, no existe unidad de la ciencia: ni del referente, ni del lenguaje, ni del método científico. Y si la hubiera esa unidad no podría residir más que en la determinación de un único y mismo sentido, un solo y exclusivo valor para la totalidad de las actividades de la ciencia: creación en tanto unidad de valoración del trabajo científico.

## VII. LA TERCERA DISTINCIÓN ENTRE ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA: EL INTERCESOR

La tercera distinción deleuziana entre la filosofía, la ciencia y el arte reside en el intercesor, esto es, en el modo en que cada una de las disciplinas tiende a hacer perceptible y enunciable aquello que piensan en el caos: la

filosofía inventa personajes capaces de dramatizar sus conceptos; la ciencia, observadores que califican la sensibilidad de los estados de cosas, las cosas y los cuerpos (Deleuze y Guattari, *¿QEF?* 133); el arte, figuras que encarnan estilos (179) de visión y devenir, modos de rostricidad y de paisaje. Llegados a este último punto, la concepción deleuziana del intercesor científico pareciera habilitar, cuento menos, tres malentendidos: se cree que el observador parcial hace ser al objeto de su percepción y su enunciación (idealismo); se confunde la cualificación de la percepción que el observador viene a hacer posible con una experiencia o vivencia del hombre (subjetivismo); se supone que la verdad de los enunciados de la ciencia depende del intercesor en tanto punto de vista (relativismo). Al respecto, la disolución del primer malentendido reside en lo siguiente: el observador es, en efecto, ideal (132). Más aún, constituye la sensibilidad del functor en tanto caoidea de la ciencia: la creación del functor abre la posibilidad de conocer un cierto no-pensado en el ser pero, en tanto el pensar de la ciencia es intra-perceptivo, la percepción que hace posible el observador parcial remite, no tanto a ese no-pensado, como a la caoidea científica que lo torna pensable. El observador no percibe el ser; percibe todo aquello que un ser *puede* experimentar en tanto primero resulta pensado. Correlativamente, tampoco hace ser a ese ser que es; se limita a dar a pensar aquello que en ese ser puede ser sentido: el intercesor científico carece de cualquier papel activo o eficiente (131). No hace ser un objeto de la percepción; permite percibir y experimentar —y no hay percepción en ausencia del pensamiento— *en función* de ese no-pensado que se piensa. Por una parte, el ser *no* piensa, es lo no-pensado que el pensamiento de la ciencia debe afrontar. Por otra, la sensibilidad científica —y, en un sentido derivado, también su percepción— no es algo distinto del pensar: es el mismo pensar científico en tanto resulta afectado. Considerado en sí mismo, el ser de los estados de cosas, de las cosas y de los cuerpos, no comporta tipo alguno de sensibilidad: la adquiere solo en tanto resulta pensado en el functor. Entendida en este sentido, la clave para la resolución del segundo malentendido reside en una pregunta: ¿qué es aquello que siente y enuncia el observador parcial? El observador parcial es un foco de expresión y de afección, constituye una perspectiva, pero no un punto de vista *sobre* los estados de cosas, las cosas y los cuerpos sino un punto de vista *dentro* de las propias cosas (133): el ser no piensa, es lo no-pensado, pero el pensar solo se ejerce en tanto resulta afectado por el ser. El estado de cosas,

la cosa y el cuerpo no son el objeto de la percepción y la enunciación del observador: el observador no es ni un símbolo, ni un índice de los estados de cosas, de las cosas y de los cuerpos. El observador parcial de la ciencia es la perspectiva, el punto de vista capaz de cualificar la sensibilidad de los estados de cosas, las cosas y los cuerpos: el papel del intercesor científico no es percibir y experimentar los estados de cosas, las cosas y los cuerpos sino la manera en que estos vienen, en tanto primero resultan pensados, a constituirse como afectados (131). El observador parcial no permite percibir los estados de cosas, las cosas y los cuerpos; permite experimentar la manera en que esos seres perciben. Se preguntará cómo es posible que los estados de cosas, las cosas y los cuerpos perciban si en principio solo son; cómo es posible que el conocimiento de dicha percepción no depende en último término del ejercicio de una analogía. La respuesta a esta nueva cuestión está sujeta, en buena parte, a la concepción del lugar del pensamiento: pensar no es algo contrario a ser; pensar es aquello que se distingue del ser justamente en ese lugar en el que el ser difiere respecto de sí mismo. Entendido de esta manera, el lugar del pensar no es otro que el medio del ser: se piensa en tanto se es afectado pero el pensar no es la propiedad de aquel que padece la afección sino aquello que emerge a medio camino del agente y el paciente. En este sentido, las percepciones y experiencias del observador parcial no pertenecen al hombre sino a la relación de las cosas objeto de estudio con el pensamiento que las piensa: pensar —también en ciencia— es devenir otra cosa. Correlativamente, el observador parcial tampoco es un instrumento o un artefacto: es el instrumental de la ciencia aquello que supone al observador en tanto punto de vista *en* la cosa (133). El observador no es ni un símbolo técnico, ni una vivencia del hombre; es la sensibilidad de una idea, poco más que la sensibilidad de la idea de un ser de caos que hace uso del cerebro de un individuo a fin de percibir y expresarse (131). Los observadores parciales son “cualidades desprovistas de cualquier subjetividad, datos sensoriales diferentes de cualquier sensación, emplazamientos establecidos en los estados de cosas, perspectivas vacías pertenecientes a las propias cosas, pedazos contraídos de espacio-tiempo que corresponden al conjunto o a las partes de una función” (132). Y si el observador es “parcial”, la razón de dicha nominación debe buscarse, no en el hecho de que el mismo constituya algún tipo de limitación del conocimiento sino en que expresa la totalidad de aquello que puede ser percibido por una cierta “parte” del ser: percibir

es siempre pensar desde la perspectiva de la afección relacionada. De esta manera, el observador nunca es insuficiente (130): da a percibir y enunciar todo aquello que puede ser percibido y enunciado en función del sistema de coordenadas en que se instala y del estado de cosas en que se emplaza. El término “parcial” expresa no una limitación sino el necesario emplazamiento de la observación científica: “parcial” es el punto de vista de una parte, el punto de vista de un estado de cosas, de una cosa o de un cuerpo. Así, si en su dimensión de rúbrica o creación la enunciación científica viene a hacer del nombre propio del investigador poco más que una máscara del observador parcial que ha logrado inventar, en su enunciación de posición, el sujeto del discurso científico resulta necesariamente extrínseco (29): la ciencia no habla a partir de la vivencia del científico sino desde la perspectiva de aquel estado de cosas, cosa o cuerpo que un cierto functor creado permite pensar y la relación que viene a dar cuenta de la situación, tanto de la observación como de la enunciación, no es en sí misma relativa sino que coincide con una —y solo una— imbricación del límite en el caos: ambas remiten a un cierto functor pero el lugar de dicho functor no resulta en forma alguna indiferente a la variabilidad del caos. Se sigue de aquí la contestación del tercer malentendido: todo aquello que el observador enuncia y percibe es relativo a su emplazamiento o instalación; no existe observación total: toda observación es relativa pero no en tanto indiferente sino, por el contrario, en tanto *completamente* situada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. “Tópicos” [T]. *Tratados de lógica*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Vol 32. Barcelona: Editorial Gredos. 2007. 75-233. Impreso.
- Bachelard, Gastón. *La formación del espíritu científico* [F]. Trad. José Babini. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972. Impreso.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* [P]. Paris: PUF, 1969. Impreso.
- Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo* [D]. Trad. de Consuelo Bergés, Buenos Aires: Aguilar, 1965. Impreso.

- Cusset, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos [FT]*. Trad. Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Editorial Melusina, 2005. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia [MM]*. Trad. José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2002. Impreso.
- . *Qué es la filosofía? [¿QEF?]*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1993. Impreso.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones [C]*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1996. Impreso.
- . *Diferencia y repetición [D]*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Impreso.
- . *El bergsonismo [B]*. Trad. Luis Ferrero Carracedo. Madrid: Cátedra, 1996. Impreso.
- . *Foucault [F]*. Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2005. Impreso.
- . *Lógica del sentido [LS]*. Trad. Miguel Morey (Texto) y Victor Molina (Apéndices). Barcelona: Editorial Planeta – De Agostini, 1994. Impreso.
- . *Nietzsche y la filosofía [NF]*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2002. Impreso.
- . *Spinoza y el problema de la expresión [SPE]*. Trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996. Impreso.
- . *Spinoza: Filosofía práctica [SF]*. Trad. Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets Editores, 2001. Impreso.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada [DGBC]*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: FCE, 2009. Impreso.
- Frege, Gottlob. “Prólogo a «Las leyes fundamentales de la aritmética»” [P]. *Estudios sobre semántica*. Trad. Ulises Moulines. Madrid: Hyspamerica, 1985. 127-63. Impreso.
- Gaffney, Peter. *The force of the virtual: Deleuze, science and philosophy [FV]*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. Impreso.
- Gutting, Gary, ed. *Continental Philosophy of Science [CFS]*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. Impreso.
- Hahn, Hans, et al. “La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena” [CCM]. *REDES. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología* 18 (2002): 102-24. Impreso.

- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo* [CH]. Trad. Juan David García Bacca. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1997. Impreso.
- . *Filosofía, ciencia y técnica* [FCT]. Trad. Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007. Impreso.
- . *Hölderlin y la esencia de la poesía* [H]. Trad. Juan David García Bacca. Barcelona: Anthropos, 2000. Impreso.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [C]. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Impreso.
- De Landa, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy* [I]. London: Continuum, 2002. Impreso.
- May, Tod. *Gilles Deleuze, An introduction* [DI]. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Impreso.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [DSM]. Trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las cuarenta, 2008. Impreso.
- Wittgenstein, Ludwig. “Tractatus Logico-Philosophicus” [TLF]. *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*. Web. Octubre de 2011.
- . *Investigaciones Filosóficas* [IF]. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Ediciones Altaya, 1999. Impreso.