



EL SER DE LO SENSIBLE

THE BEING OF THE SENSIBLE

Patricia Castillo Becerra

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México

<https://orcid.org/0009-0002-4906-2328>, e-mail: pcb@ugto.mx

Timofei Gerber

Universidad de Friburgo, Departamento de Filosofía, Friburgo, Suiza

<https://orcid.org/0009-0008-0473-7049>, e-mail: timofei.gerber@gmail.com

Recepción: 18 de diciembre de 2025 – Aceptación: 8 de agosto de 2026

Resumen

El presente artículo ofrece un comentario del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, con el propósito de reconstruir su estrategia expositiva subyacente. Argumentamos que la presentación deleuziana procede mediante una “dramatización” que vincula la génesis de lo sensible con la afectividad y con lo que escapa a la comprensión ordinaria. Para iluminar dicha estrategia, recurrimos a los tres grados de abstracción de Jacques Maritain como contraste orientador: donde Maritain avanza hacia niveles de abstracción cada vez más generales e inmateriales, Deleuze invierte esta trayectoria, retornando hacia lo concreto a través de la intensidad. Trazamos este retorno en tres registros: el físico, el matemático y el metafísico. El artículo concluye con el encuentro con el Otro, donde el *implexo* revela el “ser de lo sensible” como un mundo posible abierto y compartido.

Palabras clave: Ontología, sensibilidad, concreto, metafísica, diversidad.

Abstract

This article offers a commentary on the fifth chapter of Gilles Deleuze’s *Difference and Repetition*, “Asymmetrical Synthesis of the Sensible,” reconstructing its underlying expository strategy. We argue that Deleuze’s presentation proceeds through a “dramatization” that connects the genesis of the sensible to affectivity and to what escapes ordinary comprehension. To illuminate this strategy, we draw on Jacques Maritain’s three degrees of abstraction as a guiding contrast: where Maritain moves toward increasingly general and immaterial levels, Deleuze inverts this trajectory, returning from abstraction toward the concrete through intensity. We trace this return through three registers: the physical, the mathematical, and the metaphysical. The article concludes with Deleuze’s rethinking of the encounter with the Other, where the *implexo* reveals the “being of the sensible” as an open and shared possible world.

Keywords: Ontology, sensibility, the concrete, metaphysics, diversity.

Introducción

El tono que fulgura en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición* es el de la vinculación. Por un lado, se concreta la distinción entre el uso *empírico* de las facultades, en este caso, de la sensibilidad, y el *trascendental*. Por otro, se establece la relación entre dos ámbitos que, en Deleuze, se comunican directamente (cf. Lapoujade 96): la *estética*, receptionada y reinterpretada anteriormente a partir de Kant como teoría de la sensibilidad, y la *dialéctica*, entendida como teoría de la idea. A diferencia del uso empírico de la sensibilidad, que se enfrenta a lo concreto en el sentido de lo dado, es decir, a los objetos dados, el uso trascendental se confronta con la intensidad que Deleuze analiza en este quinto capítulo. Así, Deleuze establece una conexión directa entre la sensibilidad y el pensamiento mediante la comunicación directa entre la estética y la dialéctica. En este sentido, también destaca la diferenciación de la presentación de Deleuze con respecto a las ideas que pasan de una crítica al fondo filosófico epocal desde el cual emerge esta obra, pero también ya el de distinción entre una disciplina enmarcada en las extensiones de los idealismos en contraste con el pensar deleuziano como aquel que quiere hacer el retorno a lo concreto.

Así, el enfoque de Deleuze contrasta aquí con el aristotélico, en el que, como se recordará, la primera sustancia designa lo concreto, el *tode ti*, es decir, lo percibido directamente por los sentidos. Deleuze subraya desde el principio que “la diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso” (DR 333)¹. Lo concreto de lo que se ocupa el uso trascendental de la sensibilidad es la intensidad como diferencia y, en este sentido, no la primera sustancia. Lo que percibimos empíricamente como ‘esto aquí’ no es lo concreto en su ‘concretitud’, pues lo percibimos dentro de las condiciones de identidad y semejanza. En este sentido, ya se puede apreciar que los discursos sobre la naturaleza no agotan el ser de lo que llamamos realidad. La cuestión de los sistemas biológicos se inscribe en la cuestión más amplia relativa al proceso de explicación/actualización. Deleuze la trata doblemente a la luz de la relación del individuo con la especie (el individuo como parte de una especie) y la relación de los órganos (partes) con el organismo (todo). Este proceso constituye, junto con los sistemas “físicos”, “psíquicos” y “sociológicos”, uno de los cuatro aspectos en los que se da la “realidad” (DR 273). Deleuze traza una oposición entre la “realidad”, tal y como se le da al “buen sentido” y al “sentido común”, es decir, a la experiencia cotidiana, y lo “real”, cuyo acceso implica la disolución de la distinción aparentemente dada entre sujeto y objeto y, por lo tanto, hace necesaria una nueva concepción de la experiencia misma.

1 A continuación, nos referiremos a esta obra utilizando la abreviatura DR, seguida del número de página correspondiente.

El presente artículo –dedicado a “Síntesis asimétrica de lo sensible”, el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*– busca responder, a partir de la obra deleuziana, las siguientes preguntas: ¿cómo se configura en nosotros la experiencia? ¿Quién se configura con la experiencia? Y, sobre todo, la pregunta que guía el último capítulo del libro: ¿cuál es el ser de lo sensible?

Las condiciones de lo sensible

Las preguntas formuladas anteriormente dirigen el estudio deleuziano que nosotros ubicamos como una de las ontologías más potentes de la actualidad y que permanece poco explorada. Su vigencia radica en que el “dramatismo” en el que Deleuze se había propuesto situarnos se replica cuando un entramado de comprensiones deviene explícito, es decir, cada vez que ponemos en práctica nuestra capacidad de comprender. Sin embargo, esta operación no debe entenderse en su sentido habitual. Deleuze cuestiona la concepción habitual de “comprensión” establecida por el sentido común: el uso trascendental de nuestras facultades nos plantea aquello que escapa de ella, en particular cuando la establece un sujeto determinado.

Por otra parte, la dificultad del quinto capítulo consiste en el hecho de que la intensidad, que Deleuze sitúa en el límite de la sensibilidad, se encuentra más allá de la extensión (*étendue*) y la calidad (*qualité*) con las que opera nuestro entendimiento cotidiano. Nuestro primer comentario va, por tanto, sobre la función de lo que puede leerse en este capítulo y que aparece en casi toda la obra de Deleuze: la pregunta por las condiciones de lo sensible, la cual no se resuelve a partir de la explicación (*explicatio*), sino a partir de la “dramatización”, recurso que Deleuze retoma de Klossowski, quien a su vez lo recupera de Bataille. La dramatización no es la explicación de un sistema filosófico ni una cronología exacta de los temas a tratar; es una narración que inyecta una intensidad en los eventos y los reconecta con la afectividad. En este sentido, la influencia de Klossowski, Bataille y Nietzsche en la escritura deleuziana permite afirmar la existencia de una afectividad primera que supera la primacía de la razón. Esta primera afectividad, que nos enfrenta al mismo tiempo con lo que solo se puede sentir y con lo que no se puede sentir (lo insensible), suspende el funcionamiento ordinario de nuestras facultades, dando así lugar a un tipo diferente de pensamiento. Este pensamiento no reside en nuestras capacidades innatas, sino que, a su vez, se ve forzado a pensar lo que solo se puede pensar y lo que no se puede pensar (lo impensable). Mientras que la explicación, al imponer un orden cronológico que evoluciona hacia lo universal, corresponde a la función distributiva del buen sentido, la “dramatización” revela la interpenetración de una multiplicidad de fuerzas, para captar aquello que en toda explicación permanece implícito.

Así, nos apartamos del tono de una lectura pautada para volver sobre algunos textos

que abordan la naturaleza desde distintos niveles conectivos, aglutinadores y actuales desde los cuales ubicar como antecedente del gran palimpsesto de la escritura de *Diferencia y repetición* a Whitehead, Bergson, Simondon y Canguilhem². Cada uno aporta un nódulo más a esta estructura que se desenvuelve y se itera en el capítulo que queremos comentar, el más complejo, por cierto, puesto que en dicho capítulo Deleuze ya quería incluir todo aquello que le interesaba como manifestación de las figuras de la realidad.

Esta modulación del tono aludido no es total, porque quisiera ser una lectura desde la ontología contemporánea más que desde la filosofía “sobre la naturaleza”. En este sentido, encontramos esta posibilidad al subrayar la estrategia expositiva que Deleuze utiliza en este quinto capítulo sin advertirlo de manera explícita. Todo este capítulo es, como lo hemos mencionado ya, la “vuelta a lo concreto” que implica un retorno desde la abstracción hacia la concretitud.

La teoría de la abstracción está ligada a la construcción de la generalidad en filosofía, y esa diferencia general –en la que todavía no podemos entender la diferenciación– es desde la cual habría que trazar el camino opuesto. Por ello, encontramos que, si buscamos el antecedente no explícito, pero presente en los niveles de exposición de los estratos de lo concreto que se mencionan en este capítulo, nos enfrentamos con una clasificación de los niveles de lo abstracto a los cuales hay que poner en tierra. Para ello, no debemos olvidar que el abstraer significa “separar algo”, ponerlo aparte; y que lo contrario de la abstracción es la adición: la “*protesis*” griega cuyo significado es la síntesis.

Al abstraerse, se separa lo que consideramos esencial, lo general respecto a lo individual o a lo contingente. Sin embargo, lo que estamos señalando es que a Deleuze le interesa la operación contraria, esto es, cómo adicionar de nuevo lo que ha separado el pensamiento respecto de lo concreto, es decir, cómo adicionar el pensamiento a lo concreto, cómo lograr esa síntesis pretendida, síntesis que por cierto es una síntesis metafísica y no una que haya dictado “a tergo” la síntesis kantiana. Todo ello porque, como muestra Deleuze, las formas habituales de abstracción con las que tiende a operar la filosofía se “calcan ‘sont décalqués’” (DR 255) del funcionamiento de nuestra percepción cotidiana y, por lo tanto, no hacen más que reforzar el dominio del sentido común y obstaculizar el acceso al uso trascendental.

Jacques Maritain

Remitimos a uno de los precursores oscuros del pensamiento deleuziano, que no podremos abarcar aquí porque no está compendiado, ni siquiera en este libro al que aludimos, y

.....
2 El presente artículo ha sido elaborado en el marco del taller “Metafísica y filosofía de la naturaleza en el siglo XX. Lecturas desde la ontología contemporánea”, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, México. Los autores que mencionamos están relacionados con los autores abordados en dicho taller.

acaso tampoco lo estará como algunas de las “fuentes de su filosofía”. Sin embargo, no hay que olvidar que la vía negativa, “lo inaparente”, también hace sitio para que se aperture y se genere lo donado. Es precisamente en este punto donde encontramos que esa vuelta a lo concreto estaba en la génesis de la determinación de lo abstracto, tal y como lo expone otro filósofo francés contemporáneo de Deleuze: Jacques Maritain, a quien llegamos porque, en su época, también escribe un libro sobre la filosofía de Bergson.

En el prefacio “Distinguer pour unir ou les degrés du savoir”, de *Les Degrés du savoir* (1946), Maritain afirma:

Todo esfuerzo de síntesis metafísica, especialmente si se refiere a las complejas riquezas del conocimiento y del espíritu, debe distinguir para unir. Y es al discernir los grados del saber, su organización y su diferenciación interna, que la filosofía reflexiva y crítica se ve así conducida ante todo (VII).

Maritain habla de modo similar a Deleuze respecto a lo que implica una síntesis metafísica, pero el primero lo hace desde el tramo epistemológico, porque lo que se construye en esa definición será algo que la misma abstracción permite, esto es, llegar al grado en el que podemos retener una esencia para poder definir “la cosa” y llevarla a su generalidad.

No hay que olvidar que esta larga historia de la abstracción tiene sus orígenes en la filosofía aristotélica y su culmen en la filosofía tomista. Nosotros queremos subrayar que esa no es la línea que sigue Deleuze, quien ha construido una ontonomía que deviene de la línea escotista, no solo en vista de la concepción de la univocidad del Ser (DR 71), sino también en vista de la insistencia en la autonomía del proceso de individuación, entendido como “última actualidad de la forma” (DR 76), frente al de la diferenciación, este último entendido en el contexto aristotélico como una identificación de la diferencia específica según las categorías.

De ese modo, al contrastar el enfoque de Deleuze con el de Maritain, podemos mostrar en la presentación de lo que leemos en “Síntesis asimétrica de lo sensible”, el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, que también se puede abreviar de sus “precursores oscuros”, es decir, de los autores que seguramente en su trayectoria le han pautado por “vía negativa” hacia los asuntos que sí ha querido retener para sí. De este modo, encontramos en Maritain una clasificación de la abstracción que nos puede guiar en lo que está sucediendo en la exposición del capítulo del libro que ahora estamos comentando.

El primer grado de la abstracción

Cuando vemos la definición que hace Maritain de la abstracción *formalis*, aquella de la que se obtienen las naturalezas o esencias aparte de los objetos considerados, como cuando se

habla de humanidad, circularidad, etc., es decir, cuando llegamos a una generalización, encontramos en dicha abstracción por lo menos tres grados. En este apartado, abordaremos el primero que corresponde a la *Physica* o ciencia de la Naturaleza.

En dicho grado se consideran los objetos purificados de la materia (de la materia *signata quantitate* o materia en cuanto constituye el principio de individuación). En este tipo de abstracción, Maritain remarca que los objetos quedan impregnados de materia sensible, de suerte que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que queda abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

Si retenemos este primer grado de abstracción y comenzamos a leer el retorno a lo concreto que obra en el capítulo que aquí nos ocupa, nos enfrentamos con la advertencia de *synthetizar* lo pensado desde su propia génesis. La génesis en este libro es “lo sensible” y es una experiencia de lo real-material.

En otras palabras, el camino de vuelta al problema de la abstracción, que se plantea desde los inicios de la epistemología, pone de relieve su propia cuestión: ¿por qué no fulgura desde la sensación (desde lo sensible) la plenitud del fenómeno? O, como pregunta Deleuze en este libro, ¿por qué no fulgura el nómeno del fenómeno?

Haciendo este contraste, pareciera ser que lo sensible se muestra “tal como es”, en su propia diversidad. Entonces, el quinto capítulo de *Diferencia y repetición* inicia en lo sensible porque es desde allí que se articula la génesis de aquello que comienza a plantearse sobre cómo es posible que el pensamiento sea a su vez lo real y esté inserto en lo real sin aquella separación a la que condujo el idealismo platónico. En otras palabras, cómo está implicado el pensamiento en la realidad. La realidad se manifiesta “a simple vista” como lo diverso, es decir, de distinta naturaleza, especie, número, forma, esto es: como lo múltiple. Y así comienza este capítulo, rompiendo justamente con la generalización que abarca las individualidades para dejar a la multiplicidad emerger como lo que es: diversidad.

Dicha diversidad se manifiesta como cambio en el acontecer, y es entendida como diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión potencial y de intensidad, aunque sabemos que elaboramos una tautología cuando decimos: diferencia de intensidad. Lo “diverso” que se nos presenta en nuestra percepción ordinaria se distingue en la medida en que posee una extensión, una forma identificable y, por lo tanto, comparable a otras formas idénticas, así como cualidades que se asemejan a otras cualidades y, por lo tanto, constituyen la materia sensible (el explicado): “Sin duda, por otra parte, la semejanza es la ley de la cualidad; como la igualdad, la de la extensión [...]: por ello, la extensión y la cualidad son las dos formas de la generalidad” (*DR* 352). De ese modo, la materia sensible no se da como lo concreto, sino como lo general, ya que las extensiones son siempre idénticas y las cualidades siempre se asemejan.

Por el contrario, la diferencia de intensidad carece de extensión y de cualidad; es lo que las crea y, por lo tanto, implica una concepción diferente de la materia sensible: no es lo que se da (la diversidad de los objetos), sino lo que da lo dado (el implicado), y solo es accesible mediante la suspensión de la percepción ordinaria y la activación violenta del uso trascendental de nuestras facultades.

Así, Deleuze subraya que la intensidad será el resquicio para que lo real sea manifiesto en su desigualdad, en su individualidad, sin convertirlo en un sistema que reduzca su diversidad a una estandarización o a una ley universal. El proceso de explicación/actualización/individuación tiende a la anulación de la diferencia, ya que constituye extensiones y cualidades generales, pero la individuación concreta que constituye el “esto-aquí” concreto procederá de diferentes maneras. En ese sentido, los sistemas biológicos “explican” e individúan de una manera diferente a los sistemas físicos o psíquicos.

De esta manera, la primera parte del capítulo quinto pone de relieve frente a la abstracción la diversidad de los objetos materiales. Estos últimos no se dan por supuestos, sino que se remontan a su proceso genético, al estado en el que no poseen extensiones ni cualidades. De ahí que se detenga en lo concreto en la *Physica*, particularmente en principios de la termodinámica como el de Curie y el de Carnot, de los cuales solo queremos decir que hay una relectura de las implicaciones entre materia y energía. Esto constituye el punto de partida para pensar un mundo material y la energía como conjunta a la materia y no separada de ella.

Aunque la noción de energía se usa propiamente en el siglo XIX, específicamente en su acepción moderna, no debemos olvidar que estaba también presente desde la antigüedad porque el concepto deviene del griego *energeia*, usado como medida de movimiento en Aristóteles y en una acepción general significa: “Capacidad de fuerza para generar una acción o un trabajo” (Coluccio pár. 1). No obstante, ese concepto de energía sigue estando ligado a las formas en que se manifiesta y, por lo tanto, es accesible al estudio científico. En ese sentido, a la luz de los principios de Carnot y Curie, “sólo conocemos formas de energía ya localizadas y distribuidas en la extensión, extensiones ya calificadas por formas de energía” (Deleuze, DR 334).

En ese sentido, el concepto deleuziano de energía no tiene su origen en el movimiento extendido (empírico), sino que se refiere a lo que él denomina la “profundidad original” (Deleuze, DR 344), más allá de la extensión, que no puede ser el punto de partida, ya que más allá de ella:

hay un espacio intensivo sin otra calificación, y en ese espacio, una energía pura. El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él). Ella es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o del *spatium* volcánico (Deleuze, *DR* 360).

Para Deleuze, los principios de la termodinámica y la cuestión de la entropía no son importantes en su relación con las leyes (empíricas) de la naturaleza, sino que revelan el dominio que se encuentra más allá de lo empírico, la intensidad que impulsa el cambio. De acuerdo con la lectura que aquí desarrollamos, estas alusiones a la termodinámica son presentadas a manera de lo que implica la energía, finalmente una *intensidad* en la *physis*. “La intensidad es la cantidad de energía que atraviesa una unidad de área en una unidad de tiempo” (pár. 3)³. Hasta aquí, parece que lo concreto puede leerse desde los efectos: la intensidad del efecto, aquello que tenemos por dado en la experiencia, obedece a la intensidad de la causa. En este sentido, estamos parafraseando el principio de simetría de Curie, el cual establece que las simetrías de las causas de un fenómeno se encuentran en sus efectos⁴.

Lo que percibimos al emplear empíricamente nuestras facultades perceptivas son extensiones y cualidades que identifican y distinguen según su identidad y similitud, respectivamente. Pero estas extensiones y cualidades, que operan a través de generalidades, son el resultado del proceso de explicación, es decir, de la anulación de la diferencia. Son el resultado y, por lo tanto, el efecto, cuya causa permanece invisible. La intensidad de la *physis*, en ese sentido, no pertenece a las leyes de la naturaleza que están firmemente orientadas hacia los efectos (incluso cuando postula las leyes de la causalidad) y se organizan a lo largo de “una ‘flecha de tiempo’ según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida; en el límite, anulada” (Deleuze, *DR* 335), sino a aquello que está implícito en el proceso de actualización y que impide que la actualización sea completa. La intensidad no se expresa en los sistemas físicos como una cantidad extensiva o una cualidad; Deleuze utiliza el término “cantidades intensivas” para referirse a algo que precedió a la distinción entre cantidades (mecanismo, diferencias de grado) y cualidades (cualitativismo, diferencia de naturaleza) (*DR* 356).

3 Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad/>

4 Véase al respecto: “Simetrías físicas y determinismo: un análisis del principio de Curie” (2012), un trabajo de Vianey Casanchi.

El segundo grado de la abstracción

Según Maritain, el segundo grado de abstracción es el de la Matemática en el cual:

se consideran los objetos purificados tanto de materia en cuanto principio de individuación como de materia sensible. Las entidades resultantes son la cantidad, el número o la extensión en sí y es presumible que, al referirse a la topología, los escolásticos agregarían la posición como tal. Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia, pero pueden ser concebidos sin ella (72).

Vemos también, en el caso de este capítulo, cómo a Deleuze le interesa en esta “síntesis asimétrica de lo sensible” la presentación de las matemáticas diferenciales, porque estamos en plena extensión de la diferencia, como una de sus derivaciones. Esto significa que cuando Deleuze aborda el tema de los números, la cuestión de la materia, o la separación (“abstracción”) de ella, no es relevante. Para Maritain, el mayor grado de abstracción de las matemáticas implica una distancia cada vez mayor de la materia “concreta” sensible, una autonomía relativa a través de la generalidad.

Para Deleuze, por el contrario, los números no son relevantes en la medida en que son abstractos o generales; lo que se pretende mostrar en este quinto capítulo es que incluso las matemáticas, que intuitivamente podríamos considerar como lo más alejado de la Diferencia, al estar intrínsecamente bien estructuradas, deben presuponer (y operar con) un orden de “implicación”. Deleuze lo demuestra a partir de la distinción entre números ordinales y cardinales. Al defender la precedencia de los números ordinales frente a los cardinales, subraya la interrelación intensiva original entre los números (“segundo” solo es “segundo” si hay un “primero”, etc.), que posteriormente se expresa en cantidades extensivas:

Todo número es originalmente intensivo, vectorial, en tanto implica una diferencia de cantidad, en verdad no anulable; pero es extensivo y escalar, en tanto anula esa diferencia en otro plano que crea, en el que se explica. Hasta el tipo más simple de número confirma esa dualidad: el número natural es, en primer lugar, ordinal, es decir, originalmente intensivo. El número cardinal resulta de él, y se presenta como la explicación del ordinal (Deleuze, *DR* 348).

La teoría de los números revela la misma lógica de “anulación” que otros procesos de explicación: aunque acaba creando ciertas extensiones y cualidades (el orden “cardinal”), persiste en ella algo implícito, una diferencia “no anulable”, la intensidad que hace posible la distribución en primer lugar (el orden “ordinal”). Para Deleuze, entonces, con las matemáticas no nos alejamos más de lo concreto; más bien, tenemos aquí un caso concreto del proceso de explicación, que confirma una vez más su doble aspecto: la tendencia a la anulación (generalización en extensiones y cualidades) y la persistente “implicación” de la

intensidad, que impide que la anulación logre la erradicación de la Diferencia.

Aunado a ello, la vuelta a lo concreto de este segundo grado de abstracción lo llevará hasta la topologización de la extensión diferenciada y se convertirá en la actualización de la extensión diferencial como una presentación de un “nudo primo” o un “nudo de ocho”, como un primer esquema, quizás ya un antecedente claro-confuso de los nódulos del rizo-ma como modelo estratigráfico de la realidad.

Lo que distingue las extensiones y cualidades de un objeto dado inmediatamente a la percepción (el esto-aquí ante mí) y las extensiones y cualidades de los objetos matemáticos no es la relativa autonomía de estos últimos respecto a la materia sensible. El hecho de que la explicación matemática dé como resultado, por ejemplo, números, mientras que la explicación perceptiva dé como resultado colores u olores, no es una cuestión de concreción relativa, sino que depende del proceso de explicación en sí mismo y de las intensidades que desarrolla.

Por ejemplo, los vectores, como intensidades puras dentro de una extensión aún envuelta, se explicarán en números cardinales, mientras que la intensidad atenuada de la luminosidad se explicará en un objeto percibido. Desde esta perspectiva, se pone en tela de juicio la precedencia de la identidad sobre la diferencia –la cual Maritain sostiene al atribuir concreción a la materia sensible percibida de forma inmediata–. Para acceder al uso trascendental de nuestras facultades, necesitamos precisamente deshacer este “primer nudo”: “Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante” (Deleuze, *DR* 394).

El tercer grado de la abstracción

Llegamos así al tercer grado del regreso a lo concreto que, siguiendo la figura deleuziana, permitirá sospechar su carácter paradójico: será justamente una trascendencia, necesaria para completar aquello que se denominará el “empirismo trascendental”. Retomamos momentáneamente la definición dada por su contemporáneo Maritain:

el tercer grado de abstracción –propio de la *Metaphysica*– es aquel en el cual se consideran los objetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pueden existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmatrimales, como ocurre con la substancia, el acto y la potencia, la bondad, etc. Característico del tercer grado de la abstracción formal es la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad –y, además, una realidad superior, fundamentante de todas las demás (72-73).

De esta última parte de la definición de lo abstracto-general, queremos retener la idea de una realidad “fundamentante” de todas las demás, porque veremos cómo la vuelta a lo concreto que emprende Deleuze, y que propicia la síntesis de lo sensible, realiza precisamente una concentración no en lo dado, sino en aquello que propicia que algo se dé: la diferencia.

No olvidemos que todo el libro de Deleuze que inspira nuestro comentario tiene como uno de sus fondos la conformación de la diferencia en sí. De ello queremos indicar que cuando Deleuze habla de diferencia, lo hace en el tono de la “diferencia ontológica” heideggeriana. La potencia que posee la diferencia ontológica es, en última instancia, el impulso que quiere recuperar Deleuze. Él mismo se pregunta páginas atrás en este libro: ¿cómo podemos pensar una diferencia que no estuviera anexada a una identidad? Desde que se leen las primeras páginas, el uso de la diferencia ontológica sirve para adentrarse en un estadio relacional que sería el primigenio, digamos, anterior a toda filosofía de la representación.

Es menester recordar que la crítica heideggeriana abordada en textos como “La proposición del fundamento” lo había llevado a considerar un *Ab-grund*, esto es, la idea de que todo el “sistema del mundo” no recae sobre nada, más que sobre nuestros propios intereses y pesquisas. Deleuze, por su parte, comparte dicha crítica a la representación, inmersa en la teoría del conocimiento, como modelo de reconocimiento en el que se presuponen la unidad e identidad del objeto y aquello que se ha puesto como fundamento, esto es, el propio sujeto, como sujeto idéntico a sí mismo. Así, la figura de la diferencia ataca esta identidad mantenida por la representación y quiere alcanzar los límites de dicha configuración.

Sin embargo, esto solo es posible si la filosofía renuncia a cualquier intento de “fundamentación”, aunque sea en un *Ab-Grund*, y se orienta más bien hacia “lo profundo, lo sin fondo” (Deleuze, *DR* 406). Mientras que en Heidegger la diferencia ontológica se hace pensable al fundamentar el acceso privilegiado al ser –propio del *Dasein*– mediante la elaboración de sus estructuras ontológicas, el enfoque de Deleuze niega cualquier privilegio al respecto; la solución reside más bien en el proceso variable de la individuación a partir de la intensidad.

De esta manera, Deleuze va marcando una lectura de la diferencia desde este estadio anterior a la conformación de la representación (la cual es un efecto), para hacernos ver cómo se origina en nosotros la intuición del movimiento. Con esto queremos advertir que su pregunta por el “ser de lo sensible”, como movimiento, tendría poco que ver con una ontología de tipo fundamental como la del Heidegger de los años veinte, así como hacer notar que lo que ha reposicionado el papel de la diferencia ontológica se cumple como una

salida de los fundamentos hacia los efectos. Empero, también converge en esta elaboración la atención al precursor de la representación. Notamos así que la tarea impuesta por las filosofías de la diferencia en el caso de esta obra era una dilucidación transversal respecto a la operación en nuestra *psíche* (término que puede ser entendido en la obra deleuziana como psiquismo), dependiendo de la región de concentración en que se encuentre y que aún no está determinada como un Yo. Por lo tanto, el punto de partida no es el individuo dado, que se representa a sí mismo (Yo soy Yo), sino el proceso pre-personal que lo genera en primer lugar.

Con dicha postura, hemos visto a lo largo de *Diferencia y repetición* que también Deleuze se está desligando de una filosofía representativa, tal como esta ha surgido en la historia del pensamiento y que se ha formulado en la historia de la filosofía convertida en “razón” a partir de cuatro aspectos principales: “la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* de concepto mismo” (Deleuze, *DR* 63). Sin embargo, al resguardarla de la mediación conceptual, la diferencia permanece intocada como ese primer momento recuperable de una no-relación, al menos no una relación que la convierta y traduzca a un nivel conceptual que ya ha generalizado. Cuando aludimos a esta no-relación nos referimos justamente a lo que Deleuze indica sobre esa diferencia que intenta recuperar: es una diferencia que literalmente es inexplicable:

La diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en el que se explica. Esto significa tan solo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación. Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye (Deleuze, *DR* 341).

Implexo e implicación

Nos aproximamos al punto central de nuestro comentario. Lo que obra para que la síntesis como compositio –es decir, como composición– sea lograda en lo sensible es el desarrollo (*développement*) de la diferencia; esto es, en una *extensión* que es una salida de sí y en una *cualidad* que lleva inscrita la exclusión de la diferencia. Las cualidades y las extensiones que constituyen lo real para Deleuze las crea la diferencia; es decir, la intensidad se explica, se absconde y se desenvuelve en una extensión y en ciertas cualidades. La nota que Deleuze inserta para dar cuenta de las síntesis en el espacio y de su relación con la indiferencia insiste en que no da cuenta de las individuaciones que se hacen “en” él y lo expresa de esta manera:

Sin duda, lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, la forma y el fondo son factores individuales, que trazan en la extensión caídas y subidas, corrientes y hundimientos. Pero su valor es tan solo relativo ya que se ejercen en una extensión ya desarrollada. Por ello derivan de una instancia más “profunda”: la profundidad misma, que no es una extensión, sino un puro implexo (DR 343).

Bien podríamos ya cuestionarnos por qué, si estamos constituyendo una “síntesis asimétrica de lo sensible”, Deleuze menciona el implexo como una instancia más profunda y no extensiva respecto a la extensión que implica la diferencia. Aludir a lo que implica un implexo en nuestra temática nos permitirá recuperarlo como el elemento de lo no-presente que permite la conformación del sentido. Y aquí encontramos otra dramatización, la de nuestro propio psiquismo cuando se refiere a lo que se le dona.

Para profundizar en el concepto de implexo puede leerse el brillante trabajo de Iván Flores Arancibia, quien realiza un estudio de la metaxología y sostiene que el implexo es una anfibología entre lo diáfano y la opacidad. Arancibia lo define de esta manera:

El implexo estaría conformado por la diafanidad y la opacidad, esto es, el “entre” pensado como instancia de acceso a la claridad y a la presencia (la reunión del sentido), y el “entre” pensado como el exceso de vaguedad e indeterminación (la digresión del sentido). Este implexo no sería otra cosa que una densidad entre dos intensidades que habrá determinado gran parte del destino filosófico del “entre” (72-73).

Esta temática del “entre” (*Zwischen*) estaba también presente desde Heidegger (un precursor claro-opaco de la filosofía de la diferencia de Deleuze), cuando en *Identidad y diferencia* deja claro que lo que le interesa es indagar “la relación” misma. Le interesa la “relación entre” conciencia-mundo, pero no como una cosa sino, sobre todo, como ese *Zwischen* que se aposa entre el ente y el ser (cf. Heidegger, *Identidad y diferencia* 139-141).

De acuerdo con ello, esa diferencia no es el producto de una distinción del entendimiento (*ens rationis*), sino que emerge de lleno y, diríamos, entramada entre ese plexo de lo óntico. Desde ahí podemos entrever que no sólo hay determinación-ser, sino también una ausencia, como eso que puede permitir al ser arribar a la experiencia de lo ausente: una experiencia radical que nos revela la otredad respecto al ser.

Se trata también aquí, al igual que en *Diferencia y repetición*, de replantear la cuestión de lo dado, que precisamente no se nos revela a través de nuestra comprensión cotidiana como lo “Vorhandenes” –es decir, mediante el uso empírico de nuestras facultades–, sino que solo se manifiesta mediante un cambio radical de la percepción: aquello que se da en sí mismo, lo presente (*Anwesendes*), de lo que solo tomamos conciencia cuando dirigimos nuestra mirada hacia ese “entre” ausente que hace posible, en primer lugar, la relación su-

jeto-objeto aparentemente dada⁵.

En Deleuze, el implexo también designa lo claro-oscuro de un pensador, de un individuo y de sus afectos e ideas. Al respecto, señala:

el individuo percipiente, que imagina o pensante, es por naturaleza claro y confuso; así nuestra percepción del ruido del mar, que comprende confusamente el todo, pero que sólo expresa-mente ciertas relaciones y ciertos puntos en función de nuestro cuerpo y el umbral de conciencia que determina (DR 77).

En este sentido, Deleuze disuelve –siguiendo a Leibniz y el ejemplo del ruido del mar– la relación necesaria establecida por Descartes entre lo claro y lo distinto, en la que el todo y las partes que lo constituyen están dados. Con ello, abre tanto en la sensibilidad como en el pensamiento la mirada hacia aquel estado en el que el todo y las partes no se disuelven en un caos informe, sino que se mantienen en un estado potencial, embrionario.

Así ocurre en la intensidad –en la sensibilidad– donde lo claro y lo confuso, “la claridad y la presencia” y “el exceso de vaguedad e indeterminación”, van de la mano, ya que el todo de la intensidad está dado, pero las partes, las extensiones y las cualidades aún están “implícitas”, es decir, indiferenciadas:

Por ello, la intensidad no es ni divisible como la cantidad extensiva, ni indivisible como la cualidad. [...] Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza. En un sentido, por lo tanto, es indivisible; pero sólo porque ninguna parte preexiste a la división, ni conserva la misma naturaleza al dividirse (Deleuze, DR 355).

En este sentido, la claridad de la sensibilidad no va acompañada, como en Descartes, de lo distinto –es decir, de partes dadas–, sino del “exceso” confuso, a partir del cual deben desarrollarse las partes. En las ideas, en cambio, son lo distinto y lo oscuro los que se unen, ya que las partes, como “partes intensivas” (Deleuze, DR 355), están dadas como vectores del pensamiento, pero no el todo que las mantiene unidas⁶. En ambos casos se trata de comprender ese estado del “implexo”, que precede al estado desarrollado y que, por tanto, aún está “envuelto [*enveloppé*]”: la intensidad como “profundidad original” del pensamiento y de la sensibilidad.

Es, por tanto, el sujeto pensante el que se abre al proceso que lo constituye, volvién-

⁵ Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

⁶ En palabras de Deleuze: “Como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo claro y lo confuso ya no son separables como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa; también es preciso decir que lo distinto y lo confuso no son separables en la Idea misma” (DR 376).

dose un “pensador dionisiaco” (Deleuze, *DR* 385) que ya no piensa en nombre de un *ego cogitans*. Mientras que esto último conduce, en definitiva, a un vago solipsismo –ya que el Otro solo se presenta como *res extensa*–, la concepción del implexo permite a Deleuze repensar la relación entre el Yo y el Otro. Así se sitúa Deleuze al final del capítulo, donde concreta otra relación de nuestro psiquismo, “entre” Yo y el Otro, donde no hay un yo sin otro, sino esa exterioridad extrema de ese organismo que constituyó. Los otros no solo son siempre una posibilidad, sino también, cuando los encontramos como rostros (*visages*), la expresión de la abertura del mundo:

Consideremos un rostro aterrorizado (en condiciones experimentales donde yo no veo ni siento las causas de ese terror). Ese rostro expresa un mundo posible, el mundo aterrador. Por expresión, entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión –entre aquello que expresa y lo expresado–, de tal forma que lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto. Por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve: el rostro aterrorizado no se asemeja a lo que lo aterrera, pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador (Deleuze, *DR* 386-387).

Por lo tanto, el implexo no solo es constitutivo de la individuación del yo, sino también del establecimiento de un “entre” con respecto a un no-yo. El encuentro con el otro no se define aquí por el reconocimiento, sino por la confrontación con un rostro cuya expresividad nos afecta y nos hace perder, de ese modo, nuestras propias características socializadas como sujeto aparentemente dado⁷. Lo que se encuentra aquí no son dos sujetos ya desarrollados, sino lo preindividual y lo impersonal en los que las respectivas cualidades aún están implícitas; como ya hemos explicado, no se trata de partir del individuo, sino de analizar el proceso de individuación.

Este encuentro es posible, no por el uso empírico de las facultades –que solo reconocen al Otro en función de su semejanza variable con uno mismo–, sino por la suspensión de estas, en la que la expresión se desliza entre el Yo y el Otro: el rostro aterrorizado expresa un mundo aterrador, y el terror me contagia también a mí, como un afecto intenso.

Compartimos un mundo no cuando reconocemos al Otro, sino cuando su rostro nos conmueve como la expresión pura de un mundo abierto; en él, la claridad de la expresión –del terror– se une a la oscuridad del reconocimiento –de lo que provoca el terror,

⁷ Sobre cómo el primer plano cinematográfico hace que el rostro pierda sus funciones individualizadoras a través de una experiencia afectiva, véase *La imagen-movimiento*, donde Deleuze afirma: “Por lo general, al rostro se le reconocen tres funciones: es individuante (distingue o caracteriza a cada cual), socializante (manifiesta un rol social), relacional o comunicante (asegura no sólo la comunicación entre dos personas, sino también, para una misma persona, el acuerdo interior entre su carácter y su rol). Y bien, el rostro, que presenta *estos* aspectos tanto en el cine como fuera de él, los pierde a los tres en cuanto se trata del primer plano” (146-147).

de quien es aterrorizado—. El mundo es el “entre”, como algo que es posible porque está en implicación, es decir, porque las extensiones y cualidades desarrolladas volverán a fundirse en la luz pura de la intensidad.

✱

De esta forma, concluimos un capítulo que compila los niveles desde los cuales lo sensible puede darse y constituir una individualidad. El carácter paradójico de la trascendencia —la paradoja que implica la intensidad como constituyente del límite de lo sensible— no solo delimita mi yo respecto a los otros, sino también mi yo *con* los otros. Se incluye aquí también el nivel último de mi Yo frente a la exterioridad extrema que constituye la realidad que, a través de un intenso afecto noético, ya no se percibe como la suma de todo lo que es, sino como un “mundo posible” abierto y compartido. Solo a través de esta apertura hacia la procesualidad —no solo de las cosas con las que nos encontramos, sino también de nuestra propia individuación— se nos revela el “ser” de lo sensible.

Referencias

- Casanchi, Vianey. "Simetrías físicas y determinismo: un análisis del principio de Curie". *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul*, editado por Cibelle Celestino Silva y Luciana Salvatico. Entrementes Editorial, 2012.
- Coluccio Leskow, Estefania. "Energía". *Enciclopedia Concepto*, 2026. <https://concepto.de/energia/>.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu Editores, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*. Paidós, 1984.
- Flores Arancibia, Iván. *De la metaxología*. Tesis, Universidad Autónoma de Barcelona, 2017.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*. Anthopos, 1990.
- Lapoujade, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit, 2014.
- Maritain, Jacques. *Les Degrés du savoir*. Desclée De Brouwe et Cie, 1946.
- "Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado". *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad/>