

DELEUZE, BADIOU, LARUELLE: DERIVAS Y CONTROVERSIAS EN TORNO A LA MULTIPLICIDAD

DELEUZE, BADIOU, LARUELLE: DRIFTS AND CONTROVERSIES AROUND MULTIPLICITY

LUIS FERRERO CARRACEDO

IES Cervantes, Madrid

lfcarracedo@hotmail.com

Resumen: Este artículo intenta presentar una visión crítica de dos derivas o contrucciones teóricas sobre la multiplicidad, que toman como punto de partida la concepción deleuzeana de la misma. La primera de ellas, la trazada por Alain Badiou, es una deriva matemático-reductiva, que intenta, falazmente, presentar a Deleuze como un pensador de lo Uno. La segunda, la trazada por François Laruelle, aunque fallida en cierto sentido, es una deriva ontológico-creativa, que a modo de un salto hacia adelante, no pretende una sustitución de la teoría de Deleuze, sino, contrariamente a Badiou, ha de entenderse como un intento de un “ir más allá de” fabulador y creativo. Ambas derivas terminan enfrentadas abriendo una polémica que atañe, en última instancia, al estatuto de la filosofía y su papel en el momento actual.

Palabras clave: Gilles Deleuze, Alain Badiou, François Laruelle, multiplicidad.

Abstract: This paper attempts to present a critical view of two theoretical drifts or constructions about multiplicity, which take as its starting point the Deleuze’s conception of the same. The first one, the one drawn by Alain Badiou, is a mathematical-reductive drift, which attempts, falsely, to present Deleuze as a thinker of the One. The second, the one drawn by François Laruelle, though in some sense unsuccessful, is a ontological-creative derivation, which as a leap forward, does not seek a substitution of Deleuze’s theory, but, contrary to Badiou, has to be understood as an attempt of a “going beyond” fable and creative. Both traps end up confronting one another by opening up a controversy that concerns, ultimately, the status of philosophy and its role at the present time.

Keywords: Gilles Deleuze, Alain Badiou, François Laruelle, multiplicity.

Copyright © 2018 LUIS FERRERO CARRACEDO

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, 2018, pp. 89–107,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 18/12/2017 **Aceptado:** 27/4/2017

I. A partir de Deleuze

En su última obra, *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari introducen el concepto de Uno-Todo para aplicarlo al plano de inmanencia¹. Esto no dejó indiferente a ningún estudioso, crítico o no crítico, de su obra, sobre todo en relación con la teoría de la multiplicidad, concepto clave en el pensamiento de Deleuze desde los años 60 hasta su muerte. ¿Es compatible el Uno-Todo con la multiplicidad rizomática, la cual, como leemos en *Mille plateaux*, se caracteriza por la ausencia de la unidad como tal (siempre $n - 1$) y por la imposibilidad de cualquier totalización? Para un deleuzeano, si es que podemos afirmar que existen deleuzeanos, la respuesta será siempre afirmativa. Sólo en una ocasión, por lo que a mi conocimiento alcanza, había utilizado anteriormente Deleuze el concepto de Uno-Todo. Y lo había hecho en *Spinoza y el problema de la expresión*, su obra más académica, su tesis doctoral complementaria, para describir el Dios de Spinoza comparándolo con el Uno-Todo de los platónicos². Pero ese Dios, ese *Deus sive natura*, no es lo Uno más allá del ser y de la esencia ni el Todo cuya verdad está en su desarrollo. Más cerca del *hén pánta* de Heráclito, será una “multiplicidad de fusión que desborda efectivamente toda oposición de lo uno y de lo múltiple”³, será “esa extraña unidad que solo se dice de lo múltiple”⁴. Deleuze no utiliza el concepto de Uno-Todo en un sentido platónico ni neoplatónico. Lo utiliza para referirse al plano de inmanencia. Y qué sea el plano de inmanencia lo había dejado claro en múltiples ocasiones. El Uno-Todo expresa lo absoluto singular, *singulare tantum*, a sabiendas de lo que entiende Deleuze por singularidad y por absoluto. En su último texto escrito publicado antes de su muerte, *L'immanence: une vie...*, escribe Deleuze sobre lo Uno: “Lo Uno no es lo trascendente que puede contener incluso la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo transcendental. Uno es siempre el índice de una multiplicidad”⁵.

Para los críticos, sin embargo, con la introducción del concepto de Uno-Todo, la polémica estaba servida, o quizá mejor la controversia. Y a partir de ella surgen las derivas, ya sean estériles ya sean creadoras: derivas críticas a partir de la obra de Gilles Deleuze, que se alargan hasta nuestro presente y que tienen como núcleo temático el concepto de multiplicidad.

Me acercaré, pues, al tema de la multiplicidad, no para profundizar en él, o desarrollar aspectos nuevos (no es ese el objetivo de este trabajo), sino más bien para escudriñar, indagar y sopesar dos de esas derivas críticas, con sendas controversias, que en nuestro ahora, pasadas ya dos décadas desde el acaecimiento de su muerte, se muestran en plena vitalidad y con ansias de continuar en el futuro: la deriva matemático-reductiva de Alain Badiou y la deriva ontológico-creativa de François Laruelle⁶.

Diré de entrada que se trata, si bien en un grado muy distinto, de dos derivas, a mi modo de ver, fallidas. La primera, la deriva matemático-reductiva de Badiou, lo es en cuanto que su crítica no atañe al pensamiento de

¹ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991, p. 38.

² G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, p. 103: “El Dios de Spinoza es un Dios que es y que produce todo, como el Uno-Todo de los platónicos; pero también un Dios que se piensa y que piensa todo, como el Primer Motor de Aristóteles”.

³ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 191.

⁴ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 196.

⁵ G. Deleuze, “L'immanence: une vie...”, en *Philosophie*, n° 47 (1995) p. 6. Sin duda aquí Deleuze está indicando tres cosas: que lo Uno del Uno-Todo de *¿Qué es la filosofía?* no es ni lo Uno de Plotino, que ya en *Spinoza y el problema de la expresión* distingue claramente de la sustancia spinoziana, ni lo Uno que le atribuye Badiou, tal como veremos más adelante, ni tampoco lo Uno que desarrolla Laruelle en su no-filosofía, de la que trataré en la segunda parte de este trabajo. Parece que es a este Uno de Laruelle al que se está refiriendo expresamente.

⁶ Aunque la deriva crítico-matemática de A. Badiou arranca en el pasado siglo, poco después de la muerte de Deleuze, con su obra *Deleuze. La clameur de l'Être* (París, Hachette, 1997), la reciente obra de F. Laruelle titulada *Anti-Badiou: sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie* (París, Kimé, 2011), en la que abre una apasionante controversia con Badiou, sitúa la relación Deleuze-Badiou en el centro de la misma, otorgándole plena actualidad. Otra deriva que alberga mucho interés, pero que no trataré aquí, es la deriva antro-po-crítica del antropólogo y sociólogo argentino Carlos Reynoso. La crítica que Reynoso hace de la rizomática de Deleuze (y Guattari) atañe, a mi modo de ver, más a la superficie, a lo circunstancial, incluso a lo anecdótico, que al núcleo del pensamiento de Deleuze. No quiero decir con ello que carezca de interés. Sin duda lo tiene. Pero en ningún modo ofrece un “desmontaje”, por así decirlo, del “ensamblaje” deleuzo-guattariano, que con gran profusión de datos critica. Remito a su página web: <http://carlosreynoso.com.ar/> y dentro de la página al enlace: Arboles y redes: crítica del pensamiento rizomático (libro, 2014) (de bajada libre).

Deleuze, sino a “su pensamiento (el de Badiou) sobre Deleuze”, es decir, a la lectura que Badiou ha hecho de Deleuze: parte de presupuestos conceptuales y metodológicos (no sé si estas son las palabras más correctas) que, por muchas citas que haga de su obra (de hecho Badiou “cita” —entre comillas— profusamente a Deleuze), lo sitúan *extra muros* de la obra deleuzeana. Por eso mismo, no puede ser una deriva creativa en el sentido de llevar a cabo una re-creación, sea cual fuere el resultado, del pensamiento de Deleuze: en las derivas creativas el *pensar contra* conlleva necesariamente un *pensar con* —por ejemplo: la filosofía de Aristóteles es una deriva creativa de la filosofía de Platón, porque su pensar contra Platón sólo lo hizo posible un pensar con Platón—. Badiou sólo piensa contra... los molinos de viento que él se crea al “leer” la obra de Deleuze. Más que una deriva activada por la polémica o la disputa, la deriva badiouiana termina siendo en realidad un intento de sustituir, de matar, no al padre, sino al contrincante para imponer la ley del vencedor; en ese caso, lo que Badiou pretende, frente a la teoría deleuzeana de la multiplicidad, de ascendencia riemanniana y bergsoniana, es imponer, sustituyéndola, su teoría de lo múltiple de clara inspiración cantoriana (el boicot violento y panfletario de la década de los setenta deja ahora paso a la pretensión, aparentemente amable, de la sustitución teórica). Esta pretensión de Badiou, que sustenta en la teoría matemática de conjuntos, entraña un verdadero ejercicio reductivo, de sometimiento de la teoría de la multiplicidad continua a la teoría de la multiplicidad cualquiera. No tendremos por tanto una recreación sino un bloqueo, un intento de sometimiento teóricamente insoportable.

La deriva *ontológico-creativa* de F. Laruelle, por el contrario, la considero fallida sólo en un cierto sentido. Es sin duda una deriva surgida *intra muros* (curiosamente, al contrario de Badiou, Laruelle no pone citas de Deleuze, pues sencillamente hace referencia a él de forma genérica, pero sin duda menos entrecomillada que las citas de Badiou). Laruelle comienza *pensando con* Deleuze (y con Derrida y Heidegger y Nietzsche) pero, en el avance de su ondulante trayectoria, su *pensar contra* termina volviendo irreconocible su *pensar con* Deleuze (y Derrida, y Heidegger, y Nietzsche) como “condición de posibilidad” de su creativo pensamiento. Podríamos decir, con Terence Blake, utilizando el modelo cuántico que el propio Laruelle se apropia en la actualidad para su no-filosofía, que, en la obra de Laruelle, Deleuze se comporta, al igual que un electrón, ya como una onda ya como una partícula⁷. El Deleuze-onda es como el movimiento profundo que sustenta toda la obra de Laruelle: es una presencia imperceptible pero constatable; el Deleuze-partícula por el contrario es constantemente rechazado: es el Deleuze perceptible, el padre, o uno de los padres, al que hay que dar muerte sin remedio. La deriva laruelliana, en su salto hacia adelante, no encierra en sentido estricto la pretensión de una sustitución, sino, contrariamente a Badiou, el intento de un “ir más allá de” fabulador y creativo.

2. La deriva matemático-reductiva de Alain Badiou

La deriva crítica llevada a cabo por Badiou es, sin duda, la más conocida y comentada. Y ya Deleuze (junto con Guattari), en *¿Qué es la filosofía?*, en el ejemplo XII dedicado a Badiou⁸, apuntó el camino por donde han de transitar quienes pretendan acercarse a la problemática entre las posturas deleuzeana y badiouiana en torno a este tema, central para ambos pensadores, del concepto de multiplicidad. Sin entrar en el desarrollo de la teoría de lo múltiple en Badiou, voy a hacer unas breves anotaciones que puedan servir de pautas para entender por qué considero que la deriva de Badiou en relación con Deleuze es sin duda fallida. Para ello acotaré mis palabras en torno a tres preguntas:

Pregunta primera: *¿Por qué puede calificarse como matemático-reductiva la deriva de Badiou en relación con el concepto de multiplicidad?*

Es sabido por sus obras, como el propio Badiou afirma al comienzo de su libro sobre Deleuze, que, mientras Deleuze se interesó en su juventud por el cálculo diferencial y los espacios riemannianos, Badiou

⁷ “When Laruelle does not talk about Deleuze’s philosophy directly this allows it to permeate all his work as a Deleuzian undulation. When Laruelle refers to Deleuze explicitly he is transformed into a particle and rejected”. (Terence Blake, *Quantum Collisions. Comments on the first introduction to François Laruelle’s non-standard*, en: <http://non.copyriot.com/quantum-collisions-comments-on-the-first-introduction-to-francois-laruelles-non-standard/>).

⁸ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 143-144.

se interesó por el álgebra y la teoría cantoriana de conjuntos⁹. Este dato no es en modo alguno baladí, sobre todo en relación con la teoría de la multiplicidad. Mientras que en Deleuze el componente empírico será fundamental en sus desarrollos de la teoría de la multiplicidad (los espacios riemannianos y el propio cálculo diferencial tendrán mucho que ver con la experiencia, con la física, o si se quiere con la filosofía de la naturaleza¹⁰), en Badiou, por el contrario, será fundamental el componente formalizador que tiene que ver con la matemática.

Deleuze pone en práctica el método de la *dramatización*: conlleva la inestabilidad, potencia la problematización, afirma el devenir del propio pensamiento; Badiou, por el contrario, pone en práctica el método de la *axiomatización*: conlleva la clausura, potencia la formalización, afirma el bucle, el cierre. En consecuencia tendremos que: A) Para Deleuze, el concepto es una *cifra* (es una heterogénesis, una forma y una fuerza); para Badiou, el concepto es un *número* (es aleatoriedad, una función, un sitio). B) Deleuze afirma la *transversalidad*, la línea diagonal, como definitoria de la multiplicidad, del acontecimiento; Badiou afirma la *errabundia*, la línea errante, de exceso y de vacío, como definitoria del sitio acontecimental, de la multiplicidad pura. C) Deleuze entiende el límite como *umbral* (acontecimiento como entreser); Badiou lo entiende como *cerco* (acontecimiento como más allá o fuera del ser; no en el entre sino al otro lado). D) Para Deleuze el concepto tiene una *potencia de repetición*, intensional; para Badiou tiene una potencia *discursiva*, proposicional.

Badiou lo expresa a su manera en su libro sobre Deleuze:

La aparición de *El ser y el acontecimiento*, en 1988, corona —para mí— la entrada en el nuevo período. Me doy cuenta poco a poco de que, al desarrollar una ontología de lo múltiple, estoy inscribiendo frente a Deleuze mi tentativa, y frente a ningún otro. Pues el pensamiento de lo múltiple opera con dos paradigmas: el paradigma “vital” (o “animal”) de las multiplicidades abiertas (en la filiación bergsoniana), y el paradigma matematizado de los conjuntos, que bien podríamos llamar “estelar”, en el sentido de Mallarmé. Dicho esto, no resulta demasiado inexacto sostener que Deleuze es el pensador contemporáneo del primer paradigma, y que yo, por mi parte, me esfuerzo por arropar, hasta sus consecuencias extremas, el segundo. Por lo demás, nuestra controversia epistolar de 1992-1994 tendrá la noción de multiplicidad como referencia principal sosteniendo él que confundo “múltiple” con “número”, y yo que es inconsistente mantener, al modo estoico, la Totalidad virtual, o lo que Deleuze llama el “caosmos”, puesto que de los conjuntos no hay ni conjunto universal, ni Todo, ni Uno¹¹.

Como ya apuntan Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, lo que subyace en el fondo de ese *vis-à-vis* que Badiou establece con Deleuze es una concepción muy diferente de la filosofía. Por un lado, como afirma Laruelle, Badiou elabora una filosofía de lo múltiple (lo múltiple puro como condición, más que como objeto, de la filosofía)¹², no de la multiplicidad como Deleuze. Por otro lado, para Badiou la filosofía termina siendo, como la Dialéctica platónica, ese último movimiento ascendente del saber al que se llega después de haber recorrido los diversos escalones que hacen posible su alcance. Nunca, por poner solo un ejemplo, podríamos oír a Deleuze afirmar, como lo hace Badiou al final de su *Manifiesto por la filosofía*, que “las matemáticas son la ontología efectiva”¹³. Adelantaré, siendo más concreto, que se trata de una concepción distinta del límite,

⁹ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 8.

¹⁰ Sobre la existencia en Deleuze de una filosofía de la naturaleza véase: M. Barroso Ramos, *La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 (concretamente el cap. 9, pp. 198-218).

¹¹ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 11. Quiero hacer notar que, en este libro de 1989, Badiou no tiene en cuenta para nada la obra llevada a cabo por F. Laruelle, que ya había comenzado a desarrollar en 1981 en su libro *Le principe de minorité* (París, Aubier Montagne, 1981). Esta obra de Laruelle, como veremos, encierra un desarrollo “singular” de la teoría de la multiplicidad a partir de la teoría de la multiplicidad de Deleuze, proponiendo un nuevo concepto de multiplicidad: la multiplicidad dispersiva. Y a través de ella elabora una teoría de lo Uno que, según manifestación del propio Laruelle, desarrolla expresamente contra Deleuze y Derrida. ¿Desconocía Badiou la obra de Laruelle? Lo que sí parece claro es que no la tiene para nada en cuenta. Puedo dejar aquí también constancia de que en 1982 el propio Deleuze tampoco había mostrado atención particular a la obra de Laruelle, como así me lo manifestó en la visita que tuve el privilegio de hacerle en su casa de la rue Bizerte, para presentarle mi tesis doctoral, tesis en la que, en múltiples ocasiones, hago referencia a Laruelle. Grata fue mi sorpresa cuando en *¿Qué es la filosofía?* le dedica dos notas en un sentido muy positivo como se verá más adelante.

¹² F. Laruelle, *Anti-Badiou...*, cit., p. 16. Según Laruelle, Badiou intenta “revelar que lo múltiple puro o cantoriano, no las multiplicidades, pueden y deben ser la condición, más bien que el objeto, de ‘la Filosofía’”.

¹³ A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, París, Seuil, 1989, p. 91.

del corte: el límite como cerco (en Badiou) o el límite como umbral, como relación (en Deleuze). Por eso para Badiou el acontecimiento está fuera del ser o más allá del ser (objeto de la metafísica); para Deleuze, por el contrario, el acontecimiento acontece en el entre. El caosmos es el entreser (metafísica del entreser). El entreser, el caosmos es ese plano intensivo, ese plano de inmanencia (no hay por tanto trascendencia, sino transcendentalidad, empirismo superior o transcendental) que en *¿Qué es la filosofía?* nombra como Uno-Todo, y que nada tiene que ver con ese pretendido Uno que Badiou encuentra en la ontología de la univocidad de Deleuze, como indicaré enseguida.

Un ejemplo de esa diferencia lo tenemos en la distinta forma de atacar el tema de lo sublime. Como afirma Clayton Crockett en su interesante libro *Deleuze Beyond Badiou, Ontology, Multiplicity and Event*,¹⁴ los antecedentes kantianos son claros en ambos; pero Badiou prima lo sublime matemático, cuya consecuencia es una ontología matemática, gélida y formal, totalmente desubjetivada (en *La logique des mondes* retoma de nuevo el sujeto perdido en *L'être et l'événement*); Deleuze, por el contrario privilegia lo sublime dinámico, cuya consecuencia es una ontología en movimiento, del devenir, energética, pensada en términos post-einsteinianos, incluso cuánticos. Esta diferencia la considero fundamental a la hora de valorar la teoría deleuzeana de la multiplicidad.¹⁵ Badiou reduce el campo, arrastra la multiplicidad hacia el terreno matemático, algébrico; Deleuze no le impone límites, ni arrastres: deja la multiplicidad mostrar su esencia en su predio natural: el físico-matemático, el espacio-temporal, el cósmico.

Pregunta segunda: *¿Por qué la lectura que hace Badiou de la teoría de la multiplicidad que sustenta Deleuze es una lectura “extra muros”?*

Sólo es necesario recoger algunas frases de su libro sobre Deleuze: algunas de esas pequeñas frases que en sí mismas son síntomas suficientes para un razonable diagnóstico. Escribe Badiou refiriéndose a su pasada no-relación con Deleuze:

Sus referencias canónicas (los estoicos, Hume, Nietzsche, Bergson...) eran lo opuesto de las mías (Platón, Hegel, Husserl). Incluso en matemáticas, por las que yo reconocía que se interesaba vivamente, su gusto se dirigía hacia el cálculo diferencial, hacia los espacios de Riemann. Arrancaba de ellas potentes metáforas (sí, metáforas, lo mantengo).¹⁶

El interés está en esta frase última, cargada de insistencia: “sí, metáforas, lo mantengo”. ¿Por qué ese énfasis? Más adelante vuelve a recordarnos su calificativo: “matemáticas metaforizadas”, dice refiriéndose de nuevo a Riemann¹⁷. Sabe muy bien Badiou que está atacando a Deleuze en un punto importante, sensible, difícil de asimilar por los lectores y estudiosos: su postura ante la metáfora. Para Deleuze, como para Klossowski, la metáfora carece de valor ontológico. Su filosofía, como la de los estoicos, se sustenta en una dialéctica constructivista. La metáfora deja paso a la metamorfosis¹⁸. Pensar es construir y la fuerza del lenguaje está en su potencia metamorfoseante. Los devenires, las líneas intensivas que conforman una multiplicidad, esa que nosotros somos, nada tienen que ver con la metáfora. ¿Por qué se empeña Badiou en calificar como metafóricas las creaciones de Deleuze a partir de la teoría riemanniana de la multiplicidad? Porque atrapado en la matemática de los conjuntos y guiado por el gesto platónico, no puede entender el sentido constructivista del lenguaje (los ensamblajes colectivos de enunciados nada tienen que ver con un querer decir, ni con sentidos translaticios o figurados: funcionan en simbiosis con ensamblajes maquínicos de deseo, vitales, cósmicos, a los que Deleuze y Guattari llaman los regímenes de signos).

¹⁴ C. Crockett, *Deleuze Beyond Badiou, Ontology, Multiplicity and Event*, Nueva York, Columbia University Press, 2013, pp. 112 ss.

¹⁵ Veremos que Laruelle intenta retomar este camino, tomando como “modelo” la física cuántica, pero en su deriva, al alejarse de la multiplicidad riemanniana continua, es decir, del componente matemático-geométrico post-euclidiano, termina cayendo en una suerte de gnosis post-moderna: identifica el caos con la dispersión —seguramente inspirado en las estructuras disipativas de Ilya Prigogine—, lo que no hace Deleuze. El Uno-Todo de Deleuze como plano de consistencia es posterior al caos (el impensable caos): el Uno-Todo es un presupuesto pre-ontológico, pre-filosófico, y en este sentido no-filosófico, pero es una creación a partir del caos (es un corte en el caos).

¹⁶ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., pp. 7-8.

¹⁷ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 18.

¹⁸ F. Laruelle hace una atrevida propuesta en su no-filosofía cuántica: el paso de la metáfora a la “complementariedad unilateral” (Véase: F. Laruelle, *Anti-Badiou...*, cit. pp. 178 ss.).

Se dice con frecuencia que el rizoma es una metáfora. Nada menos deleuzeano. No se ha de olvidar que el rizoma no es una metáfora, ni un modelo hermenéutico, sino un “modelo” funcional, siempre que tengamos muy en cuenta que la construcción de un modelo, el método de modelización, se opone a la descripción, a la comprensión, a la hermenéutica ya sea filosófica, psicoanalítica o literaria¹⁹. Somos rizoma, hacemos rizoma, cuando hablamos, cuando meditamos, cuando paseamos por el parque, cuando viajamos en autobús, cuando navegamos por internet, cuando vivimos, que es lo que hacemos entre el nacimiento y la muerte. Acertaba ya Foucault cuando en *Theatrum philosophicum* afirmaba que “Lógica del sentido puede leerse como el libro más alejado que pueda concebirse de la fenomenología de la percepción”²⁰. Y nada más lejos de la hermenéutica que el pensamiento de Deleuze. No olvidemos tampoco que Deleuze rechaza la metáfora y, como afirma Grégori Jean, el “rechazo de la metáfora no es sino la versión lingüística de un rechazo más general en Deleuze de toda hermenéutica, en provecho de un puro funcionalismo”²¹. De todos es bien conocida la consigna esquizoanalítica: ¡Nada que interpretar!²²

El diagnóstico, pues, parece claro: Badiou lee a Deleuze desde fuera. Y este diagnóstico nos lleva a plantear la tercera pregunta.

Tercera pregunta: ¿Por qué la “lectura” que Badiou lleva a cabo de la filosofía de Deleuze podemos calificarla como la “gran distorsión”?

Resulta sorprendente, hasta irritante, que Badiou repita con insistencia morbosa que la filosofía de Deleuze es una filosofía de lo Uno: “... su filosofía de la vida y de lo Uno-Todo natural”²³, “el pensamiento, en su más alto destino, se consagra a la venida de lo Uno, renombrado por Deleuze como Uno-Todo”²⁴; “Hay que identificar cuidadosamente, en la obra de Deleuze, una metafísica de lo Uno”²⁵. “... todo estaba ya ahí, en el resurgir infinito e inhumano de lo Uno”²⁶. “... estas condiciones [del pensamiento] dependen de una depuración, de una sobriedad, de una exposición concentrada y lúcida de la soberanía inmanente de lo Uno”²⁷, etcétera, etcétera.

Alguien que nunca haya leído a Deleuze y leyera el libro de Badiou sobre Deleuze llegaría a la conclusión de que Deleuze es más platónico que Platón, más plotiniano que Plotino, al poner como fundamento de su filosofía lo Uno, o mejor el Uno soberano, aniquilador de lo múltiple, dominador, en último término Dios²⁸. Sí, Dios, nos viene a decir Badiou en *La lógica de los mundos*²⁹. Que Fany, la mujer de Deleuze, haciendo suyas las palabras de un amigo común, dijera en cierta ocasión que Deleuze era un santo³⁰; que Deleuze llamara a Spinoza el Cristo de los filósofos³¹; que arrojara el “afuera” bajo el nombre de “gracia”³²; que dijera, con Guattari,

¹⁹ Véase Grégori Jean, “Deleuze et le problème de la vie – vers une ontologisation du quotidien”, en *Le Cahiers de l'ATP*, noviembre, 2003, p. 8, n. 4.

²⁰ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, trad. esp. de Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 13.

²¹ Grégori Jean, art. cit., p. 23, n. 1.

²² G. Deleuze – F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 10: “Jamás se preguntará por lo que quiere decir un libro, significativo o significado, no se buscará nada que comprender en un libro, se preguntará con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en que multiplicidades introduce y metamorfosea la suya”.

²³ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 9.

²⁴ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., pp. 19-20.

²⁵ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 20.

²⁶ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 21.

²⁷ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 22.

²⁸ C. Crockett, *Deleuze beyond Badiou...*, cit., p. 140: “Para Badiou Deleuze sólo puede pensar la multiplicidad como devenir si es el devenir de una totalidad, un Uno o Dios”.

²⁹ Véase A. Badiou, *La logique des mondes*, París, Seuil, 2006, 380 ss.

³⁰ Así lo testimonia Yves Mabin Chennevière en “Gilles, l'ami”, en *La Quinzaine littéraire*, 686 (1996) p. 17: “Una tarde cené con ellos [con Deleuze y Fany]. Le dije a Gilles que para el bretón que yo soy alguien que da a sus semejantes algo necesario que antes que él, desde el origen de los tiempos, nadie lo habría dado es un santo. Que en consecuencia yo pensaba muy seriamente que él era un santo. Gilles sonrió con esa sonrisa que se balancea entre la broma y la emoción. Entonces, en uno de los más hermosos gestos de amor que han disfrutado mis ojos, Fany le tendió los brazos, tomó con sus largos y finos dedos las manos de Gilles y le dijo: Yves tiene razón. Yo también creo que eres un santo.”

³¹ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 59.

³² G. Deleuze, *Cinéma II: l'image-temps*, París, Minuit, 1985, p. 231

en *Mille plateaux* con iconoclasta ironía que “Dios es un Bogavante”³³, nada tiene que ver con la afirmación de un Dios de las religiones del Libro, ese Dios cuya muerte Deleuze se tomaba con serenidad estoica. (Deleuze suscribiría, sin lugar a dudas, las palabras de Voltaire cuando describía a Spinoza como “ese pequeño judío que acercándose al gran ser, le dijo hablando en voz baja: ‘Perdóneme, pero pienso, entre nosotros, que usted no existe’”).

La distorsión³⁴ que lleva a cabo Badiou del pensamiento de Deleuze no puede ser mayor. Y la base de la misma, desde el punto de vista argumental, está en la falsa lectura que hace de la ontología de la univocidad deleuzeana.

Resumiendo, diremos al respecto: A) Badiou confunde deliberadamente univocidad con unicidad, que son estrictamente incompatibles: el ser se dice en un solo sentido, pero aquello de lo que se dice difiere; se dice de la diferencia misma, de la diferencia como tal; el ser no es Uno, sino que hay múltiples seres cuyo ser solo tiene un sentido. Bien se cuidaba el univocista medieval Duns Scoto de no identificar el ser unívoco con Dios. No es necesario abundar en esta cuestión. B) Badiou no entiende la lectura que Deleuze hace de Spinoza. Ciertamente no es la única posible, pues son diversas las que se han hecho. Pero en ningún modo el Spinoza de Deleuze es un Spinoza irreconocible, como afirma Badiou. La sustancia una (unidad ontológica, no óptica), *Deus sive Natura*, es, según Deleuze, una multiplicidad de fusión; no es un Uno en modo alguno al modo neoplatónico, sino que es un Uno que Deleuze entiende como “índice de una multiplicidad”, como “lo inmanente contenido en un campo transcendental”³⁵. Es cierto que en *Diferencia y Repetición* Deleuze ve en el eterno retorno de Nietzsche la inmanencia absoluta que todavía no ve completa en Spinoza³⁶. Pero después de la lectura que A. Negri hace de Spinoza en *La anomalía salvaje*³⁷, y su propia lectura en *Spinoza et nous*³⁸ Deleuze va a mostrarse más spinozista que nietzscheano, pues si bien en *Diferencia y Repetición* Nietzsche sobrepasa a Spinoza, en *Mille plateaux* y sobre todo en *¿Qué es la filosofía?* Spinoza es irrebasable, el príncipe de los filósofos, el filósofo de la inmanencia, la encarnación del *kairós* filosófico. Es el filósofo de la inmanencia absoluta; nunca el filósofo de lo Uno. C) El canto a lo virtual³⁹ que Badiou le atribuye a Deleuze es un escándalo. No es sostenible afirmar que en Deleuze “lo virtual es el Ser mismo de lo ente, o incluso lo ente en cuanto Ser, ya que lo ente no es sino una modalidad de lo Uno, y lo Uno es producción viva de sus modos”⁴⁰. O afirmar: “Existir es venir como simulacro e inflexión de intensidad a la superficie de lo Uno”⁴¹; o afirmar también que lo virtual es “la cara de Uno de lo real”⁴² o “expansión multiforme de lo Uno”⁴³. Hasta llegar incluso a decir que “la vida [en Bergson y por tanto en Deleuze] es el nombre de lo Uno”⁴⁴. Y digo que es un escándalo cuando se atreve a terminar dicho cántico con el tenor siguiente: “Debo, pues, volver —como es ley en filosofía, disciplina de pensamiento donde la discusión está a la vez omnipresente y sin otro efecto que el interno— a mi propio canto: lo Uno no es, sólo hay multiplicidades actuales, y el fundamento está vacío”⁴⁵. Y a mayor abundamiento, para corroborar sus afirmaciones, nos invita seguidamente a leer *Diferencia y Repetición*, pp. 269-274. Leamos: “La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que les corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual” [aquí la multiplicidad es calificada por Deleuze todavía como estructura]. Si el lector sigue leyendo hasta el final del texto, seguro que

³³ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 54.

³⁴ Clayton Crockett utiliza también esta expresión en un momento dado calificándola como “seria distorsión del pensamiento de Deleuze” (C. Crockett, *Deleuze beyond Badiou...*, cit., p. 29).

³⁵ G. Deleuze, “L'immanence: une vie...”, cit., p. 6.

³⁶ Véase G. Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, pp. 59-61.

³⁷ A. Negri, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, París, PUF, 1982.

³⁸ G. Deleuze, “Spinoza et nous”, en *Revue de Synthèse III S*, n.º 89-91, 1978, pp. 271-277 (Modificado y recogido en *Spinoza, philosophie pratique*, París, Minuit, 1981).

³⁹ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., pp. 72 ss,

⁴⁰ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 72.

⁴¹ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 73.

⁴² A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 74.

⁴³ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 77.

⁴⁴ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 79.

⁴⁵ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., p. 81.

terminará preguntándose: ¿de qué canto a lo virtual habla Badiou? D) Badiou ve lo Uno por doquier: en el todo Abierto de Bergson, en la Relación con la que Deleuze lo define, en el Afuera impensable de Blanchot, etcétera. Pero justamente no lo nombra cuando realmente lo hace Deleuze: en *Mille plateaux*, p. 197, al negar la unidad de lo Uno frente a la afirmación de la unidad que solo se dice de lo múltiple; en *La imagen-movimiento*, pp. 57-59, al referirse a lo Uno en la denostada dialéctica... Y de forma contundente y clara en *La imagen-movimiento*, donde, hablando de la obra de Godard, hace converger el todo abierto y el afuera impensable en el entre, el entreser: “Cuando se dice ‘el todo es el afuera’ va todo de otro modo”. Lo que cuenta es el intersticio, el entre: “Es el método del ENTRE, ‘entre dos imágenes’, el que libra a todo el cine de lo Uno. Es el método de la Y, ‘esto y luego aquello’, el que libra a todo cine del Ser = es. [...] El todo sufre una mutación porque ha dejado de ser lo Uno-Ser para devenir la ‘y’ constitutiva de las cosas, el entre-dós constitutivo de las imágenes. El todo se confunde entonces con eso que Blanchot llama la fuerza de ‘dispersión del Afuera’ o ‘el vértigo del espaciamento’”⁴⁶.

Un hegeliano-maoísta como lo es Badiou no podrá escuchar —resultará chirriante a sus oídos— el grito lanzado por Hume: “Las relaciones son exteriores a sus términos”. Son su afuera, la diagonal que pasa entre; pero no son el vacío, ni están más allá de (como el Acontecimiento de Badiou). Un hegeliano como lo es Badiou no puede entender el principio de unilateralidad, la sintaxis maquina de la distinción unilateral (A se distingue de B que no se distingue de A), base de la síntesis disyuntiva, de la relación entre corte y continuo, pliegue y continuo⁴⁷. Sólo un hegeliano como lo es Badiou podrá escribir lo siguiente: “Como siempre en Deleuze el más allá de una oposición estática (cuantitativa) termina siempre siendo la asunción *cualitativa* de uno de sus términos. [...] el pensamiento, en su más alto destino, se consagra a la venida de lo Uno, renombrado por Deleuze lo Uno-Todo”⁴⁸.

En consecuencia, se podría decir, concluyendo, que la deriva matemático-crítica de Badiou no puede ser más fallida. El *Anti-Badiou* de Laruelle significará, como veremos enseguida, su confirmación.

3. La deriva ontológico-creativa de F. Laruelle

El pensador francés François Laruelle comenzó a poner en marcha su deriva crítica en relación con el pensamiento de Deleuze, y concretamente con su teoría de la multiplicidad, en los inicios de la década de los ochenta del pasado siglo. Anteriormente había llevado a cabo desarrollos singulares del pensamiento de Deleuze y Derrida, intentando una suerte de conjunción paradójica de ambos pensamientos sustentada en un fondo nietzscheano y heideggeriano. Con un estilo denso, axiomatizante, de difícil lectura, tanto *Machines textuelles* y *Le déclin de l'écriture* como *Nietzsche contre Heidegger* son más la expresión de una recreación que una deriva crítica del pensamiento de Derrida y de Deleuze. A esta etapa, la primera de las múltiples de su trayectoria filosófica, la llamará Laruelle *Filosofía I*. Su postura propiamente crítica, que he calificado como deriva ontológico-creativa, de la teoría deleuzeana de la multiplicidad, la inicia con su obra *Le principe de minorité*, publicada en 1981⁴⁹. Por estas fechas, ni Badiou ni Deleuze mostraron especial atención a la obra de este profesor de Filosofía en Nanterre⁵⁰. Sí la mostrarán Deleuze y Guattari en 1991 dedicándole dos notas a pie de página en *¿Qué es la filosofía?* La primera está en la p. 43, es la nota 5, y dice así:

⁴⁶ G. Deleuze, *Cinéma I: l'image-mouvement*, París, Minuit, 1983, p. 235.

⁴⁷ A propósito de la Relación escribe Deleuze una nota en la que parece que está pensando en Badiou: “Es sabido que la relación entre dos cosas no puede ser reducida a un atributo de una cosa o de la otra, y tampoco a un atributo del conjunto. En cambio sigue intacta la posibilidad de referir las relaciones a un todo si se concibe este todo como un ‘continuo’ y no como un conjunto dado” (G. Deleuze, *Cinéma I*, cit., p. 20, n. 15).

⁴⁸ A. Badiou, *Deleuze...*, cit., pp. 19-20.

⁴⁹ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, París, Aubier Montagne, 1981.

⁵⁰ A. Badiou no hace referencia alguna a Laruelle ni en *L'être et l'événement* (París, Seuil, 1988) ni en *Manifeste pour la philosophie* (París, Seuil, 1989). Tampoco Deleuze había mostrado interés por su obra, al menos hasta 1982, como así pude inferir de sus palabras al preguntarle, en la visita que le hice en octubre de ese año, por su parecer sobre la misma. No dejaron de ser una sorpresa para mí las dos notas que Deleuze y Guattari le dedican, doce años después, en *¿Qué es la filosofía?*, un verdadero signo de interés y reconocimiento. Actualmente emérito, F. Laruelle tiene una veintena de obras publicadas y su reconocimiento internacional es cada vez más

François Laruelle trata de llevar a cabo una de las tentativas más interesantes de la filosofía contemporánea: invoca un Uno-Todo al que califica de “no filosófico” y, curiosamente, de “científico” sobre el que se enraíza la “decisión filosófica”. Este Uno-Todo parece próximo a Spinoza. Véase *Philosophie et non-philosophie*, Éd. Mardaga⁵¹.

La segunda cita aparece al final, en la última página (p. 206, n. 16) y en ella leemos lo siguiente:

François Laruelle propone de la no filosofía una comprensión como “real (de) la ciencia” más allá del objeto de conocimiento. *Philosophie et non-philosophie*, Éd. Mardaga. Pero no se ve por qué este real de la ciencia no es a su vez no ciencia.

En una entrevista fechada en enero de 2015, mantenida con la revista *Actu-Philosophia*⁵², a propósito de sendas notas comentaba Laruelle lo siguiente: “Deleuze me ha dedicado dos notas en *¿Qué es la filosofía?* que son falsas. Deleuze, a su manera genial, tan tuya, de retorcer las referencias, lee mi tentativa como un retorno al spinozismo del Dios-Uno”. No deja de sorprender, al menos en principio, que Laruelle utilice aquí la expresión Dios-Uno aplicada al spinozismo, y no la expresión Uno-Todo que utilizan Deleuze y Guattari en el libro⁵³. Pues la expresión Dios-Uno nunca la utiliza Deleuze ni en *¿Qué es la filosofía?*, ni en sus libros sobre Spinoza, ni en la restante producción filosófica, en relación con su propio pensamiento. Y sólo una vez, salvo error por mi parte, utiliza Deleuze, como ya ha quedado dicho al principio, la expresión Uno-Todo, en su tesis complementaria de doctorado sobre el problema de la expresión en Spinoza, aplicándola a los platónicos⁵⁴. Este detalle no es baladí, sobre todo si tenemos en cuenta el contexto en el que las mencionadas notas aparecen. En el contexto de la primera nota Deleuze está afirmando el carácter pre-filosófico o incluso no-filosófico del plano de inmanencia en el que se insertan los conceptos, tratando de dejar claro que *no se trata de algo previo ni fuera de la filosofía*, aunque ésta lo *presupone*. Y terminan diciendo Deleuze y Guattari: “De todos modos la filosofía sienta como prefilosófico, o incluso como no filosófico, la potencia de un Uno-Todo como un desierto moviente que los conceptos vienen a poblar”⁵⁵. Los términos “potencia” y “desierto moviente” merecen una atención particular. Decir *potencia* es decir Spinoza (en el “índice de los principales conceptos de la ética” que Deleuze elabora y recoge en su primer estudio sobre Spinoza, al concepto de *potencia* le

fuerte como lo atestigua el Coloquio Internacional sobre *La philosophie non-standard* celebrado en Cerisy en septiembre de 2014 y que reunió a investigadores de diversos países, de Estados Unidos a Rusia, pasando por Taiwan (Se puede consultar en la web: <http://www.cccic-cerisy.asso.fr/laruelle14.html>). A través de ella se puede escuchar la ponencia del propio Laruelle sobre el Mesianismo=X, donde habla entre otras cosas de lo que él llama la *mesianidad* y del *Cristo cuántico* (su último libro se titula *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et Jérusalem* (París, Fayard, 2014)). El “descubrimiento” reciente de su obra, por así decirlo, se debe, entre otros factores, a la corriente del llamado “realismo especulativo”, en el que destaca el joven pensador Ray Brassier que ya en el 2003, en un artículo titulado “Axiomatic heresy. The non philosophy of François Laruelle” (en *Radical philosophy. Philosophical journal of the independent Left*, Revista digital que se puede consultar (y descargar) en la web: <http://www.radicalphilosophy.com/article/axiomatic-heresy>), lo calificaba como “el más importante filósofo europeo desconocido”. Actualmente los «no-filósofos» están muy activos en internet, sobre todo en el ámbito de habla inglesa. La ONPHI (Organisation Non-philosophique Internationale) tiene una página web bastante activa (<http://www.onphi.net/texte-a-new-presentation-of-non-philosophy-32.html>). Y Laruelle, muy participativo hasta hace unos años, ha escrito múltiples cartas desde el año 2006 al 2010, que ayudan un poco a conocer su sorpresiva, y por qué no sorprendente, trayectoria.

⁵¹ La obra *Philosophie et non-philosophie* acababa de ser publicada en 1989.

⁵² Entrevista recogida por Florian Forestier celebrada el 7 de enero de 2015. Enlace en la web: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>.

⁵³ Ha de tenerse también en cuenta que Laruelle no utiliza la expresión Uno-Todo que le atribuyen Deleuze y Guattari. En *Philosophie et non-philosophie* habla siempre de lo Uno, del “pensamiento de lo Uno” frente al “Pensamiento del Ser”: “Antes que una nueva filosofía, esta obra propone una nueva práctica de la filosofía que la despoja de su propia autoridad y la incluye en un pensamiento de un origen completamente distinto del filosófico: pensamiento de lo Uno más bien que pensamiento del Ser; y científico a su vez más bien que ontológico” (F. Laruelle, *Philosophie et non-philosophie*, Lieja-Bruselas, Pierre Mardaga, 1989, p. 7). Podríamos decir que tanto Deleuze como Laruelle hacen en este caso una lectura *pro domo sua*: Deleuze asimila lo Uno de Laruelle a su Uno-Todo (lo que Laruelle rechaza categóricamente) y Laruelle identifica el Uno-Todo de Deleuze con el Dios-Uno que atribuye a Spinoza (lo que Deleuze rechazaría también categóricamente). Está claro que Deleuze intenta acercar el pensamiento de Laruelle al suyo, mientras que Laruelle pretende todo lo contrario, es decir, un alejamiento del pensamiento de Deleuze (¿actitud paterna de acercamiento y actitud filial de alejamiento?).

⁵⁴ Véase más arriba, nota 2.

⁵⁵ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 43.

dedica más de siete páginas, marcando así su importancia y su centralidad); y decir *potencia* también es decir Nietzsche (voluntad de potencia es un concepto fundamental nietzscheano), lo que corrobora justamente el concepto siguiente que utilizan Deleuze y Guattari de *desierto moviente* (“el desierto crece”, proclama Zaratustra⁵⁶): ambos conceptos, potencia y desierto moviente, aluden a un devenir intensivo, a una variación continua. Y decir variación continua es decir multiplicidad pura. En consecuencia, el Uno-Todo no es un Dios-Uno opuesto, por ejemplo, a un Dios-Trino. Es *Deus sive natura* (Spinoza), es *Circulus vitiosus Deus* (Nietzsche), es decir, la catástrofe ontológica (expresión de Klossowski) donde ni la unidad (siempre $n-1$) ni la identidad son posibles. Cabría preguntarse si Laruelle, al utilizar la expresión Dios-Uno no está devolviendo a Deleuze el golpe, retorciendo su pensamiento al igual que, como él dice, Deleuze hizo con el suyo. De hecho, en la misma entrevista, a propósito de sus debates con las filosofías de la diferencia (Heidegger/Derrida, Nietzsche/Deleuze) contesta: “Lo Uno, lo he manejado en efecto contra la diferencia y contra los filósofos de la diferencia, en particular de Deleuze y Derrida”⁵⁷. Y habría que decir entonces que, si en todo caso puede afirmar que la cita de Deleuze es falsa, no lo sería por el motivo antes aludido, sino más bien por otro motivo que enlaza con la falsedad que le aplica a la segunda cita, al hacerle Deleuze la objeción de que “no se percibe por qué lo real de la ciencia no es también no ciencia”. De hecho, en la primera cita, lo que sorprende a Deleuze es que Laruelle califique el Uno-Todo de “científico”, cuando tendría que calificarlo también de “no científico”.

El problema reside, pues, en las relaciones que Laruelle establece entre filosofía, no filosofía, ciencia y no ciencia. La postura de Deleuze al respecto es clara y meridiana. Veamos el contexto de la cita. Es la última del libro. Estamos al final de la *Conclusión*, en la que Deleuze y Guattari hablan de la tarea postrema (que a su vez es la primera) tanto de la filosofía, como de la ciencia, como del arte: la tarea de redimir el caos invivible. Filosofía, ciencia y arte. Tres cortes del caos, tres planos: de inmanencia, de referencia, de composición. Los problemas que entrañan esos planos: ¿son uno, son múltiples, qué unidad, qué multiplicidad? ¿Qué interferencias soportan: extrínsecas, intrínsecas, ilocalizables? Nos interesan para nuestro asunto estas últimas, a propósito de las cuales escriben Deleuze y Guattari:

Cada disciplina (filosofía, ciencia, arte) está relacionada con un negativo [...] cada una de las disciplinas por su cuenta está en relación esencial con el No que le concierne [...] *La filosofía necesita una no filosofía que la comprenda, necesita una comprensión no filosófica, como el arte necesita un no arte, y la ciencia una no ciencia* [aquí introducen la nota a pie de página aludida y prosiguen]. No lo necesitan como principio, ni como fin en el que estarían destinados a desaparecer al realizarse, sino a cada instante de su devenir y de su desarrollo⁵⁸.

Tres Noes que el cerebro distingue, pero que se funden, se vuelven indistinguibles, en el Caos en el que el cerebro se sumerge. Y en esta inmersión ya no hemos de ver emerger los “venideros” ni el “último Dios” de Heidegger, sino, como señalarán Deleuze y Guattari acto seguido, el “pueblo por venir” (pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos). Y frente al pensamiento pensante de Heidegger se pondrá en práctica un pensamiento no pensante que yace tanto en la filosofía como en la ciencia como en el arte. Es en este pensamiento no pensante donde los conceptos (filosofía), las funciones (ciencia) y las sensaciones (arte) se vuelven indecibles, y la filosofía, la ciencia y el arte se vuelven indiscernibles, “como si compartieran la misma sombra que se extiende a través de su naturaleza diferente y no deja de acompañarlos”⁵⁹. Así termina *¿Qué es la filosofía?*

⁵⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. esp. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, p. 411.

⁵⁷ Entrevista antes citada concedida a *Actu-Philosophia* (<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>) “AP: [...] ¿Sería posible volver a sus debates sobre las filosofías y los filósofos de la diferencia – con Deleuze y Derrida en particular? FL: Lo Uno, lo he manejado en efecto contra la diferencia y contra los filósofos de la diferencia, en particular de Deleuze y Derrida, –la diferencia que terminaría convirtiéndose en un nuevo absoluto filosófico sustituyendo al Ser. Preciso sin embargo que he conocido bien a Deleuze, por el que he sentido mucha admiración. Tenía en verdad un genio filosófico admirable, en particular un genio de la fórmula, de la densidad y de la... danza. A Derrida lo he conocido todavía mejor, y también un poco a Levinas, del que fui el joven colega, al que he dedicado una obra colectiva, *Textos para Emmanuel Levinas*, que comprendía textos de Derrida, Lyotard, Ricoeur, Dufrenne, Jabès, Blanchot... Como le decía hace un momento, Levinas no es un filósofo de lo Otro. La filosofía de lo Otro es Derrida. Levinas habla de el otro, y en mayor grado que Derrida pone en cuestión la autoridad filosófica”.

⁵⁸ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 205-206, 256-257.

⁵⁹ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 256, 257.

¿Cuál es, por su parte, la postura de Laruelle? Tanto en la primera como en la segunda nota a pie de página Deleuze y Guattari se refieren expresamente a *Philosophie et non philosophie*, obra de Laruelle publicada en 1989, y que pertenece a la segunda etapa de su pensamiento, la *Filosofía II*, que es la primera de su no-filosofía (Laruelle ha distinguido cinco estadios —*Filosofía I, II, III, IV y V*—, si bien en la actualidad prefiere hablar de “olas que se recubren unas a otras”, que “se dirigen a un mismo problema y atraviesan (se forman a través de) una materia heterogénea”⁶⁰). En esta obra, *Philosophie et non-philosophie*, Laruelle entiende la ciencia como un pensamiento “opaco”, “irreflexivo”, una “suerte de comportamiento teórico” que no necesita de fundamento filosófico, que no da solución final a la cuestión de lo real (Laruelle distingue, lacanianamente, “lo Real” de “el Mundo”), pero que es la mejor experiencia del pensamiento para liberarse de la disposición filosófica. De ahí la caracterización de la no-filosofía como la comprensión de “lo real (de) la ciencia”, lo real que no ha de entenderse como objeto de conocimiento (es decir, previo o más allá de toda objetualización). Y su principio esencial o fundamento es la “visión-en-Uno”, que Laruelle caracteriza como la esencia de la ciencia, e incluso identifica con la ciencia misma⁶¹. En la actualidad, a pesar de calificar las notas como falsas, Laruelle no deja de darle al menos cierta razón a Deleuze, pues ya no identifica la no-filosofía con la ciencia, sino que la define como un “ciencia genérica” que se distingue de la ciencia positiva. Así lo deja entender en la respuesta que da a la “objección de Deleuze” en su obra *Anti-Badiou*:

Filosofía II supone una afinidad de la visión-en-Uno [principio esencial o fundamento de la no-filosofía en esta segunda etapa]⁶² con el pensamiento científico más que con la filosofía y de este modo atribuye una determinada primacía (más tarde llamada “ante-prioridad”) a la ciencia sobre la filosofía. Obras posteriores (*Filosofía III*, que se inicia con *Théorie des Étrangers*⁶³) matizan este vínculo preferente próximo todavía a la OV [ontología del vacío del Badiou]. La visión-en-Uno es tan indiferente a la ciencia como lo es a la filosofía, ahora bien siempre determina más a una no-filosofía que asimismo a una no-ciencia (de este modo rechazamos la objeción de Deleuze) La no-filosofía, un pensamiento adecuado a lo real-Uno, toma como objeto material las diferentes relaciones filosóficas entre ciencia y filosofía (una de las cuales es la epistemología) y elabora sobre sus bases una “teoría unificada” —que no unitaria = filosófica— del pensamiento como filosofía y ciencia de forma idéntica, eliminando su carácter auto-posicional [ontología de Deleuze: auto-referencia en ¿Qué es la filosofía?, p. 36], o su forma residual presente en la OV⁶⁴.

⁶⁰ Entrevista citada: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>.

⁶¹ Véase concretamente el cap. I de *Philosophie et non-philosophie*, que lleva por título: “De la vision-en-Un” (cit., pp. 37 ss.).

⁶² Laruelle postula una primacía de la luz sobre la palabra, de la visión sobre la lógica. Así lo testimonia, al preguntarse, en su libro *Les philosophies de la différence. Introduction critique* (París, PUF, 1986), si la esencia del pensamiento está en la lógica o en la visión-en-lo-Uno (p.212). Naturalmente esta pregunta a primera vista puede resultar extraña y, a la postre, incomprensible. Necesita, por tanto, una explicación. Resumiendo o esquematizando, como él hace en su seco discurso, soporífero a veces, de difícil comprensión sin duda, podemos decir, al respecto, que, según Laruelle, detrás de la lógica está la filosofía desde Heráclito y Parménides hasta Derrida o Deleuze, pasando por todos los avatares que ha sufrido el Logos (las filosofías modernas de la Diferencia no escapan de esta boca de ballena que lo engulle todo) y detrás de la visión-en-lo-Uno está una gnosis, una mística, una no-filosofía, que Laruelle defiende como el paso necesario para superar los viejos esquemas del pensamiento y poder así pensar lo real, la multiplicidad, y alcanzar la verdad transcendental, es decir, pensar lo Absoluto que hace posible toda ciencia y todo saber. Podríamos retorcer un poco la pregunta, o quizá desvelar lo que tras ella se esconde. Más allá de lo que Laruelle pretende, podemos ver en la doble pregunta una cuestión que seguramente es previa a los propios planteamientos que Laruelle se hace en toda la trayectoria recorrida en sus múltiples libros: ¿La esencia del pensamiento está en la palabra o en la visión? Y aquí podríamos volver al comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza ver. [...] aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen el sentido del oído” (*Metafísicos I*, 980 a-b), para terminar diciendo que el pensamiento no está ni en la palabra a secas ni en la visión a secas, sino en su entre, ese entre que también Laruelle critica. Visión-en-lo-Uno o visión-en-Uno: eso es para Laruelle la esencia del pensamiento.

⁶³ F. Laruelle, *Théorie des Étrangers. Science des hommes, Démocratie, Non-psychoanalyse*, París, Kimé, 1995.

⁶⁴ François Laruelle, *Anti-Badiou*..., cit., p. 37. Aunque no es la última obra publicada, la tomaremos como referencia de la posición que actualmente mantiene Laruelle en relación con Badiou y Deleuze. En este obra, además de hacer un comentario crítico específico sobre la “lectura” que Badiou hace de Deleuze, lleva a cabo una “paralela” entre su pensamiento y el de Badiou muy interesante para el asunto central de este trabajo, ya que en dicha obra se ve cómo la evolución de la crítica que Laruelle hace a Deleuze sobre la teoría de la multiplicidad está, a mi modo de ver, mediatizada en cierto sentido por la lectura que Badiou hace de Deleuze, si bien no ha de olvidarse que la postura de Laruelle y la de Badiou son totalmente distantes —no sé si se podría decir contrarias (desde luego sí lo son en cuanto a sus consecuencias y la forma de entender la filosofía y su función)—, y Laruelle no comparte la idea que Badiou tiene de la filosofía de Deleuze. La última obra publicada por F. Laruelle es, como ya he apuntado anteriormente, *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et Jérusalem* (2014). Esta obra nos llevaría ciertamente a una Filo-ficción —alejándonos de nuestro

Posteriormente, en la entrevista de 2015 anteriormente citada, da también una respuesta a la objeción de Deleuze, mostrando en esta ocasión una postura autocrítica en el marco de su evolución hacia una forma distinta de entender la relación entre filosofía y ciencia y por tanto su no-filosofía:

En una época, he tenido tendencia a pensar que la ciencia tiene una manera de abordar lo real más directa que la filosofía. Insistía entonces sobre la opacidad del pensamiento científico: sobre su dimensión pragmática y formal, relativamente independiente de la reflexividad [reflexión]. Ponía por delante, como usted dice, su comportamiento teórico. Ahora yo matizaría más esta idea, que habría que precisar y afinar, pero mantengo la noción de un filosofema irreflexivo [este filosofema irreflexivo es justamente el de la no-filosofía]⁶⁵.

Para adentrarnos un poco más en esta temática laruelliana, ha de tenerse en cuenta que el *Anti-Badiou*, obra bastante reciente, pertenece al estadio no-filosófico de la *Filosofía V*, en el que Laruelle se ha subido a la ola de la física cuántica. En este estadio Laruelle entiende la no-filosofía o filosofía no estándar (su nuevo nombre) como una “ciencia genérica de la filosofía”, propia del “hombre ordinario” (el “hombre sin atributos”), como el acceso “irreflexivo”, directo pues, a lo Real. Esta ciencia genérica no es la ciencia positiva opuesta a la filosofía (la Filosofía de los “héroes pensadores” frente a la No-filosofía del “hombre ordinario”) ni tampoco una filosofía opuesta a la ciencia positiva. La no-filosofía es una “matriz”, una “matriz genérica”: una cámara experimental en la que introducimos como simples variables una *lógica filosófico-cuántica* (asimetría y complementariedad + funcionamiento cuántico de superposición onda/partícula), dentro de una inmanencia radical; en ella se asocian lo filosófico-sin-transcendental y lo cuántico-sin-cálculo. Esto es (en términos informáticos): un no-software, o quant-ware (así lo llama Laruelle), basado en el principio de dualidad unilateral, no dialéctica, no formal ni numerable –no Cantor, no Badiou–⁶⁶. Al introducir el quant-ware Laruelle reformula los principios fundamentales mantenidos en los estadios previos de su no-filosofía: el principio de la *inmanencia de lo Uno-en-Uno* pasa a ser ahora el principio de la *superposición*; y el principio de la *unilateralidad*⁶⁷ pasa a ser ahora el principio de la *no conmutatividad*. Tanto el principio de superposición como el principio de no conmutatividad son principios que rigen la física cuántica según la interpretación de la escuela de Copenhague. Tenemos por tanto una “ciencia genérica” de lo real como onda (lo real-ondulatorio frente a la realidad-corpuscular), donde lo real y el símbolo son lo mismo no por identidad (como en Parménides: *autò noeîn estín te kai eínai*: lo mismo es ver y ser⁶⁸) sino por superposición: “Lo real *por excelencia* es lo ondulatorio-en-persona como simbólico-y-vivido (vivido = materia de lo real), capaz de incluir la realidad ideal del símbolo como real noemático o inmanente, al mismo tiempo que lo rechaza como símbolo en sí mismo o lingüístico”⁶⁹.

tema de la multiplicidad–, a una filosofía, o no-filosofía, difícil de asimilar si uno se encuentra extra muros de la misma: el hombre es un acontecimiento crístico; y Cristo, el Cristo cuántico, como el gato de Schrödinger, es un vivo muerto indecible... (ver, por ejemplo, pp. 295 ss.).

⁶⁵ Entrevista anteriormente citada: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>.

⁶⁶ Véase F. Laruelle, *Anti-Badiou...*, cit., pp. 18 ss.

⁶⁷ El principio de unilateralidad, de clara ascendencia deleuzeana, lo utiliza Laruelle en diversos contextos y de forma nuclear en su postulación de lo Uno como unilateralidad. La relación de unilateralidad es una relación mínima, desigual, asimétrica como así sostiene desde sus primeras obras hasta sus propuestas de filosofía cuántica. Un testimonio de esa persistencia lo tenemos en su carta no-filosófica del 6 de febrero de 2010: “La no-filosofía esta articulada sobre la unidad y la diferencia de dos esquemas clásicos de la filosofía y que espontáneamente son en apariencia contradictorios, el Sujeto transcendental y la Última instancia, por lo tanto Kant y Marx. Combinación difícil de manipular, a pesar de que ha habido en la historia del marxismo tentativas de kantianizarla que han resultado bastante vanas. Para liberar a una de la antinomia es preciso modificar los dos conceptos en presencia en función de un tercero que restringe su exclusivismo particular y les permite ponerse de acuerdo en una relación mínima, desigual, asimétrica o no recíproca, una relación que llamo unilateral o también de complementariedad unilateral” (“Lettre non-philosophique de François Laruelle du 06 Février 2010”, publicada en la web: <http://www.onphi.net/lettre-laruelle-le-code-non-philosophique-99.html>).

⁶⁸ DK, fr. 3.

⁶⁹ François Laruelle, *Anti-Badiou...*, cit. p. 23.

4. Laruelle contra Badiou (pasando por Deleuze)

El hecho de que Laruelle extienda los principios de la física cuántica a su no-filosofía encierra importantes consecuencias a la hora de evaluar su postura crítica con Deleuze frente a la postura mantenida por Badiou. Más acorde con Deleuze y contrariamente a Badiou, Laruelle mantiene una incuestionable preferencia por la física frente a la matemática. Así lo ha manifestado en la entrevista de *Actu-Philosophia*, en la que se extiende a las consecuencias de tipo no sólo teórico sino práctico, político en última instancia, que conlleva la postura de Badiou, terreno en el que Laruelle se muestra tremendamente crítico:

Encuentro más fecunda la referencia a la física que la referencia a las matemáticas. Las matemáticas desde siempre han tenido que ver con la autoridad filosófica, mientras que la física remite a estrategias de pensamiento, a gestos de interpretación como lo hace la física cuántica. Lo que me aleja de alguien como Badiou es el fundamentalismo matemático que corre parejo con un fundamentalismo filosófico. Las matemáticas están al servicio de una estrategia de dominación, de una reconquista del dominio por la filosofía. A fin de cuentas, según Badiou, la filosofía está totalmente re-instituida –re-instituida con nuevos objetos, pero con usos y funciones que no han cambiado. Esto ofrece un edificio muy hermoso, pero no es una filosofía que, en verdad, se pueda utilizar, está demasiado inspirada en la voluntad de dominación⁷⁰.

En principio puede resultar al menos paradójico que Laruelle, un defensor de lo Uno como asunto nuclear del pensamiento, considere a Badiou, delator y crítico inmisericorde de toda ontología de lo Uno, como el defensor de una filosofía ajena a todo pluralismo, alejada del papel humilde que le corresponde y demasiado inspirada por la voluntad de dominación. Se hace pues necesaria al menos una sucinta explicación del sentido complejo que encierra lo Uno en la no-filosofía laruelliana.

Esta complejidad del pensamiento de Laruelle acerca de lo Uno la ha podido barruntar el lector cuando, hace unos instantes, se ha topado con la expresión “visión-en-lo-Uno” (posteriormente *visión-en-Uno*), con la que Laruelle caracteriza el principio esencial de su no-filosofía, y con la expresión “Uno-en-lo-Uno” (posteriormente *Uno-en-Uno*), que Laruelle utiliza para afirmar el principio de inmanencia radical. No son en modo alguno expresiones raras, extrañas, insólitas, excepcionales, aisladas, en la obra de Laruelle; al contrario, proliferan por doquier en sus libros, como sucede con tantas otras de extraña factura, y que hacen difícil la comprensión del texto laruelliano⁷¹. La *visión-en-lo-Uno* la encontramos desarrollada por primera vez en *Les philosophies de la différence*⁷² y será tema central, ahora *visión-en-Uno*, en *Philosophie et non philosophie*, como ya se ha indicado más arriba⁷³. La expresión *Uno-en-lo-Uno* la utiliza por primera vez ya en *Le principe de minorité*, en un apartado titulado “La postulación de lo Uno como unilateralidad”⁷⁴ y será expresión corriente, como *Uno-en-Uno*, a partir de *Théorie des Étrangers*. El tema de lo Uno es central en el pensamiento de Laruelle. Él mismo ha afirmado que lo que subyace en su proyecto y desarrollos de la no-filosofía o filosofía no estándar, es la tarea de pensar lo Uno. Y sobre lo Uno Laruelle sustenta una concepción particular, que tiene como base fundamentalmente a Deleuze y Derrida. Quizá podamos decir que aquí nos encontramos con un *pensar con* que se convierte en un *pensar contra* (¿creativo?). ¿Cómo piensa Laruelle lo Uno? ¿Cómo lo piensa en relación con la multiplicidad?

En principio, no parece exagerado afirmar que Laruelle construye su filosofía de lo Uno contra la filosofía deleuzeana de la multiplicidad en una suerte de ejercicio ritual de dar muerte al padre, recogiendo, en el acto mismo del sacrificio, la herencia irrenunciable que necesita de forma inevitable para seguir estando

⁷⁰ Entrevista citada: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>.

⁷¹ Ejemplos de expresiones de extraña factura, y de difícil traducción, o comprensión, pueden ser los siguientes: “Un savoir autrement-que-materialiste –réel–” (F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 81), “indivisibilité autrement-que-synthétique” (*Ibid.*, p. 86), “une ‘unité’ sans-unité, une synthèse sans-synthèse ou autrement-que-synthétique” (*Ibid.*, p. 87), “un sans-rapport positif de l’idée (à) l’Un ‘dans’ l’Un” (*Ibid.*, p. 96), “l’Un-dans-l’Être”, “l’être-à-l’Un” (*Ibid.*, p. 131), etcétera.

⁷² Véase concretamente: “I. Introduction. Des apories de la différence à la vision-de-l’Un” (F. Laruelle, *Les philosophies de la différence*, cit., pp. 15 ss.).

⁷³ Véase nota 61.

⁷⁴ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 87. En esta primera ocasión la expresión aparece como “lo Uno (en lo Uno) [l’Un (dans l’Un)], que es postulado en contra de las filosofías de la diferencia –en las que lo Uno está todavía sometido al Ser y comprendido como “unidad”– y definido por dos exigencias: “lo Uno como uni-lateralidad y lo Uno como indivisión de lo real; como más-que-unidad y más-que-síntesis; más exactamente, como *de-otro-modo-que-unidad* y *de-otro-modo-que-síntesis*”.

vivo. La confrontación con Badiou, cuyo acto sacrificial en relación con Deleuze tiene más el sentido de un duelo a muerte entre rivales que de un sacrificio, devuelve a la actualidad esa relación paternofilia de Laruelle con Deleuze, a la vez que nos hace retrotraer a ese momento del acto sacrificial. El hecho de que Badiou no hiciera, al desarrollar su teoría de lo múltiple en *L'Être et l'événement* ni en su libro sobre Deleuze, la más mínima referencia a la obra de Laruelle –no así Deleuze como hemos visto anteriormente– ha tenido como resultado el vis-à-vis explosivo y demoledor del *Anti-Badiou* de Laruelle⁷⁵. La confrontación de su no-filosofía (NF), caracterizada como “matriz genérica”, con la ontología del vacío (OV) de Badiou trae de nuevo a escena la controversia inaugural de las derivas críticas en torno a la teoría de la multiplicidad. No solo va a confrontar un pensamiento de lo Uno-en-Uno, caracterizado por la complementariedad unilateral, con el pensamiento de lo múltiple puro, a partir de los conjuntos numerables, sostenido por Badiou, sino que también va a acentuar la crítica al pensamiento de Deleuze, sosteniendo que la filosofía deleuzeana no consiste en otra cosa que en el ejercicio de “subir el fondo-fundamento a la superficie (simplificación) solo para molecularizarlo en mil superficies”, con lo cual lo que Deleuze hace, en opinión de Laruelle y dándole la razón a Badiou en esta cuestión, es privilegiar “lo Uno y lo Múltiple metafísicos de la vieja inmanencia como Uno-Todo”⁷⁶ en lugar de privilegiar lo Uno-en-Uno de la inmanencia radical. Y en esa acentuación de la crítica a Deleuze, que Laruelle lleva a cabo desde su no-filosofía cuántica su propuesta queda formulada de este modo: “No se trata de que el Uno-Todo deba ser molecularizado, sino de que lo Uno-Múltiple debe ser cuánticamente superpuesto”⁷⁷. Forma singular de zanjar una cuestión, que en el propio Laruelle tiene una historia que nos podrá servir para evaluar la deriva crítica, creativa sin duda, pero, como he indicado al principio, fallida en lo esencial.

Como ya ha quedado dicho, Laruelle comenzó a someter a crítica la noción deleuzeana de multiplicidad en la década de los 80, en su obra *Le principe de minorité* (publicada en 1981). En esta obra Laruelle, yendo más allá de la distinción riemanniana y deleuzeana, presenta un nuevo concepto de multiplicidad: el concepto de multiplicidad dispersiva o unaria. Establece en consecuencia tres tipos de multiplicidad: las *discretas* o aritméticas, las *continuas* (“idénticas al concepto moderno de Diferencia”⁷⁸, corte/flujo –continuum hylético–, síntesis disyuntiva), y las *dispersivas* (que llama *Multiplicidades unarias* o *Minorías*). Sobre estas últimas afirma Laruelle que son “el concepto absoluto o la esencia de las multiplicidades”⁷⁹. En su caso no parecen existir, como en Deleuze y Badiou, antecedentes matemáticos. Cabría preguntarnos si este concepto de multiplicidad dispersiva se lo habrá sugerido el “Afuera disperso” del que habla Blanchot, o tal vez las estructuras disipativas de Prigogine. De momento no tenemos respuesta, al menos por nuestra parte. ¿Qué pretende Laruelle al introducir este nuevo tipo de multiplicidad? Con ello pretende en principio hacer bascular, deslizarse, desestabilizar, si se quiere decir así, el pensamiento de Deleuze (para ser más exactos, no solo de Deleuze, sino de toda la filosofía de la Diferencia). ¿Sucede realmente así? ¿Arrastra realmente a todo el sistema llevándolo a otra dimensión, a otro campo en el que es sobrepasado? Para responder a estas preguntas comenzaré por dos observaciones sobre los desarrollos argumentativos y conceptuales que Laruelle lleva a cabo en esta obra “inaugural” de su no-filosofía y que en cierto modo determinan los desarrollos posteriores.

⁷⁵ Que Badiou y Laruelle terminarían encontrándose vis-à-vis era algo que se podía prever. La confirmación de este cara-a-cara es, nada menos, este reciente libro, *Anti-Badiou*, en el que Laruelle, como ya he indicado más arriba, hace una crítica, fuerte y contundente, a la concepción que tiene Badiou de la filosofía y a su propia filosofía, pues ve en ella un claro avatar de la filosofía como instrumento de dominación. Asimismo se muestra muy crítico con la reconciliación “póstuma” de Badiou con Deleuze y Derrida (maestros de Laruelle, cuyo aprecio, a pesar de su deriva crítica respecto de su pensamiento, es incontestable). En *Anti-Badiou* Laruelle escribe lo siguiente: “Incluso sus ‘reconciliaciones’ [las de Badiou], con Deleuze y Derrida son dudosas, pues son a menudo póstumas. Imagino esa afabilidad en provecho de la sabiduría y de la edad, ahora que los ha sucedido en la estela de la filosofía. Después de haber visto cómo trata a Deleuze, contradiciendo la complejidad o simplificando la duplicidad de su posición, me pregunto qué destino ha reservado a sus contemporáneos en su ‘panteón portátil’. De hecho, hay aquí una fórmula triplemente malévol: el “pan” o el todo, el “theos” o la muerte embalsamante, y la “portabilidad” de los peores tipos de doxa –cosas que detesta con toda razón” (François Laruelle, *Anti-Badiou*..., cit., pp. 44-45).

⁷⁶ François Laruelle, *Anti-Badiou*..., cit. p. 21.

⁷⁷ François Laruelle, *Anti-Badiou*..., cit. p. 21.

⁷⁸ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., pp. 5-6.

⁷⁹ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 6.

En primer lugar, Laruelle afirma una inmanencia in-mediata de la multiplicidad dispersiva a lo Uno, lo Uno sin unidad, lo Uno dispersivo, que sustituye al plano de inmanencia de las multiplicidades continuas; este Uno dispersivo, “principio” de las multiplicidades dispersivas o unarias, es, a su vez, identificado con el caos. Cabe entonces preguntarnos: ¿Puede asimilarse el caos a una multiplicidad? ¿Es legítima la reducción que lleva a cabo Laruelle para determinar lo Uno dispersivo, caótico, como lo Real-en-persona, como lo inmediatamente dado de forma absoluta? ¿No ha ido Laruelle demasiado deprisa o demasiado lejos? ¿Es el concepto de multiplicidad dispersiva un concepto bien fundado? La diferencia con Deleuze en este punto es sin duda crucial y determinante a la hora de evaluar la deriva laruelliana de la teoría de la multiplicidad. Y más en concreto al abordar la crítica que Laruelle hará a la teoría deleuzeana como una teoría que, cayendo de nuevo en la transcendencia, no afirma la inmanencia radical. Para Deleuze la multiplicidad en modo alguno es aplicable a lo Uno o al Caos: su Uno (mejor dicho, potencia de un Uno-Todo) no es una multiplicidad sino su plano de consistencia (inmanente a las multiplicidades, no más allá de ellas, simultáneo a ellas, etcétera) y tampoco lo es el caos, ya que la multiplicidad conlleva una determinación, una organización del Caos. La multiplicidad nunca puede ser caótica; es siempre cósmica. La multiplicidad define al cosmos, o si se quiere: la multiplicidad discreta caracteriza al cosmos y la multiplicidad continua al caosmos. ¿En qué se distingue el cosmos del caosmos? El cosmos mantiene una relación con el caos de disyunción exclusiva, o excluyente (dualismo), mientras que el caosmos mantiene una relación de disyunción inclusiva o incluyente con el caos (duplicidad). Las multiplicidades discretas apuntan a un Uno trascendente, mientras que las continuas apuntan a un Uno-todo unilateral e inmanente. Tendremos que distinguir el Uno-Cosmos y el uno-caosmos, es decir, el uno definido, subjetivado y el uno indefinido: “El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación del singular. Lo Uno no es lo trascendente que puede contener incluso la inmanencia sino lo inmanente contenido en un campo transcendental. Un(o) es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...”⁸⁰. La multiplicidad encierra organización, sistema de relaciones, ya sean rizomáticas, ya sean arbóreas. La multiplicidad se basa en el pliegue (pliegues múltiples: *multi-plicitas*). El caos es el repliegue absoluto, o pliegue = 0.

En segundo lugar, Laruelle afirma en esta obra que el objetivo de la filosofía es alcanzar la *veritas transcendentalis*. Ateniéndonos a este objetivo, en principio cabe preguntarnos si Laruelle avanza o retrocede. Resulta, cuando menos, sorprendente la re-introducción por parte de Laruelle de este asunto de la verdad en el corazón de las filosofías de la diferencia para de algún modo deconstruirlas. El pragmatismo funcionalista deleuzeano, por calificar de alguna manera el pensamiento de Deleuze, no se siente concernido por el tema de la verdad: la verdad de un concepto (la filosofía no trabaja sino con conceptos) está en su poder o potencia transformadora. ¿Vuelve, pues, Laruelle a las “viejas historias” de la voluntad de verdad, como diría Deleuze? La pretensión de Laruelle, al establecer las multiplicidades dispersivas, o unarias, y plantearse como objetivo alcanzar la *veritas transcendentalis*, la define él mismo como el intento de pensar de forma nueva lo transcendental, de llevar el método fenomenológico a su límite, sacarlo de sus goznes, por así decirlo, desplazarlo de forma absoluta⁸¹. Se trata, sostiene Laruelle, de pensar las condiciones reales y absolutas —dispersivas— de la determinación de objeto. ¿Nueva ciencia rigurosa, absoluta? No. ¿Deconstrucción? No. ¿Empirismo transcendental? No. Se trata, sostiene Laruelle, de un pensar que tiene como objeto la “simiente transcendental pre-ontológica y pre-lógica”, los gérmenes originales, las dispersiones absolutas⁸², “*un residuo absoluto o lo absoluto como residuo nunca jamás encerrado por la mordedura de la reducción, de la suspensión, de la diferencia, etcétera*”⁸³, absoluto que escapa a las tecnologías del pensamiento filosófico desde Platón hasta Deleuze. Pero esto, añade a su vez Laruelle, no quiere decir que escape al pensamiento. Es posible pensarlo. ¿Cómo? Aplicando el *principio de unilateralidad, minoría o dispersividad* que conlleva relaciones complejas de relación y no-relación, de autonomía relativa y autonomía absoluta: “Lo ente o lo real se distingue de sus condiciones

⁸⁰ G. Deleuze, “L'immanence, une vie”, en *Philosophie*, 47 (1995) 6.

⁸¹ Posteriormente Laruelle abandonará el calificativo de transcendental para este modo de saber o pensamiento, llegando incluso a decir que su calificación como transcendental ha sido “una gran fuente de confusión” (“Lettre non-philosophique de François Laruelle du 05 Novembre 2008”, en página web citada).

⁸² Cf. F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 16.

⁸³ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 15.

empírico-ideales, incluso del Ser, pero forma de nuevo con él, por el solo hecho de ser, una nueva síntesis en doble sentido: a la vez absolutamente transcendental o pre-ontológica, y relativamente transcendental u ontológica⁸⁴. La esencia de ese resto absoluto es imposible establecerla mediante el ejercicio ordinario del logos: no hay, pues, propiamente logos sino gnosis (“la gnosis de la veritas transcendentalis en su radical inmanencia”).

A partir de *El principio de minoría* el pensamiento de Laruelle comienza un proceso de incesante mutación. Difícil distinguir en él lo que es una puesta a punto, un salto hacia adelante, un giro, o un cambio a secas. De la no-filosofía de la unilateralidad a la matriz cuántica de la superposición hay un largo camino recorrido. Los avatares de este pensamiento mutante (la no-filosofía ha dado paso a la filosofía-no-estándar y esta a la filo-ficción) son asunto que se sale del marco de este trabajo. Varios son los elementos que se mantienen constantes y que atañen a la problemática que aquí hemos planteado: la afirmación de la inmanencia radical, la postulación del Uno unilateral, lo Real como dato primario⁸⁵.

La visión-en-Uno es una donación de principio, inmediata, a priori, como un Afuera unilateral propio de la inmanencia, como un borde opuesto al sistema a modo de imposibilidad posibilitante. “La unilateralidad [...] es sin duda una alteridad pero en sentido único, es inmanente pero sin ser relativa a la inmanencia, es la ‘visión’ en la visión-en-Uno, una intencionalidad única lanzada de un solo impulso”⁸⁶. Hay una dualidad unilateral, sin Uno dividido (identidad unilateral a su vez, por tanto). En la visión-en-Uno los fenómenos son aprehendidos “tal como son dados a priori bajo condición humana o real, bajo identidad inmanente y, por tanto, bajo un a priori de la unilateralidad del Extranjero”, sin estructura mundana o de saber, ya sea lingüístico, matemático o “conjuntista” (no texto ni conjunto pre-supuestos –no Derrida, no Badiou–; pero tampoco deseo ni poder –no Deleuze, no Foucault–). Laruelle se pregunta: “¿Qué es lo que es realmente dado como fenómeno o como base sobre la cual construir el pensamiento?”. Y prosigue en su interrogación: “¿Cómo lo empírico mismo nos es dado, dado al sujeto filósofo, y cómo ese sujeto filósofo sabe que hay un acceso de derecho a la lengua a la matemática? ¿Habla él? ¿Es matemático? Sin duda, pero entonces, si tiene ese saber como inmanente a su práctica, ¿qué relación, que no-relación tiene como sujeto con esa inmanencia?”⁸⁷

La evolución de esta gnosis nos llevará hasta la matriz genérica, la cámara experimental filosófico-cuántica a la que he aludido anteriormente, y últimamente al Cristo cuántico, al Cristo-ficción⁸⁸.

Laruelle entiende, pues, su no-filosofía, en contraposición a Deleuze y Badiou, como una “filosofía de lo Uno”. A modo de resumen podemos acotar su concepción de este Uno en los siguientes puntos: A) Lo Uno es lo Real-en-persona, pero lo Real no es el Ser, ni el Todo; por tanto, lo Uno es contra el Ser, o más allá del Ser, no es lo Uno-Todo, sino lo Uno-sin-Todo. B) Lo Uno (en lo Uno), o lo Uno-en-Uno, al no estar ya ontológica ni metafísicamente atrapado por el Ser es más que Unidad y más que síntesis: es unilateral e indivisible. Tenemos por tanto lo Uno como unilateralidad y lo Uno como indivisión de lo Real. C) Lo Uno como

⁸⁴ F. Laruelle, *Le principe de minorité*, cit., p. 15.

⁸⁵ En su filosofía cuántica actual el dato inmediato es sustituido por el axioma: “el axioma no es una evidencia sino una posición libre, pero es asimismo una doxa demasiado exclusiva extraída de una práctica lógica y matemática calculadora” (“Lettre non-philosophique de François Laruelle du 05 Novembre 2008”, en pág. web citada). Se trata de una axiomática “real” (no transcendental ni positiva –lógica o matemática–), “axiomática de lo Uno-en-Uno más bien que del Ser. Lo puesto o lo Real es indiferente a la posición, la inmanencia al acto de ponerla [establecerla]”; el axioma es oracular (Delfos): “Un axioma que es un actuar-sin-actuar, una vivencia-sin-sujeto o sin forma de sujeto, no puede ser, para mantener el registro del lenguaje, sino un ‘oraxioma’, el axioma real sin porqué o como ‘oráculo’ de la inmanencia vivida” (*Ibid.*). Aquí añade Laruelle: “Combinar en un concepto-valija el axioma y el oráculo aparecerá como la última provocación de una deriva que está tocando a su fin” (*Ibid.*).

⁸⁶ F. Laruelle, “Lettre non-philosophique de François Laruelle du 09 Novembre 2006”, en pág. web citada).

⁸⁷ F. Laruelle, “Lettre non-philosophique de François Laruelle du 09 Novembre 2006”, en pág. web citada. Con la filo-ficción la no-filosofía, da un giro de lo Real-en-persona al el Hombre-en-persona (“ese nuevo Real que la filosofía no alcanzaba, y del que no tiene quizás necesidad pero que somos Nosotros-los-Humanos”), desarrollando a partir de ahí la nueva idea de mesianidad ligada al Cristo-Ficción (sobre esta cuestión véase la Ponencia de Laruelle en *Cerisy - La philosophie non-standard de François Laruelle (du 3 au 10 septembre 2014)*, disponible en la dirección web: <http://plus.franceculture.fr/partenaires/maison-de-la-recherche-en-sciences-humaines/cerisy-la-philosophie-non-standard-de>).

⁸⁸ Véase al respecto el último libro publicado por F. Laruelle: *Christo-fiction. Les ruines d’Athènes et de Jérusalem*, Paris, Fayard, 1914.

uni-lateralidad real es un dato inmediato⁸⁹, no de un saber lógico, sino a-lógico (gnóstico), dice Laruelle. “Lo Real-en-persona es un saber irreflexivo o indocto, la vivencia última”⁹⁰. D) Lo Uno es dispersivo, no se opone a lo múltiple, sino que se da una inmanencia inmediata de las multiplicidades en lo Uno como multiplicidades no continuas sino dispersivas. E) Lo Uno (en lo Uno), o lo Uno-en-Uno, es la inmanencia radical (fórmula de M. Henry), no absoluta, como dice Deleuze. Esta inmanencia radical “no es una interioridad transcendental y una finitud, sino que es infinita por estar de suyo sustraída de toda inserción en un Todo”⁹¹. F) Lo Uno-en-Uno es lo real imposible (fórmula de Lacan). G) Lo Uno es indefinible, inefable, invisible (fórmulas neoplatónicas): son definiciones indirectas, no metafísicas. H) Postulación de lo Uno-sin-Múltiple y lo Múltiple-sin-Uno, como dos costados reales incommunicables, no mezclables, privados de lo transcendental como operador de mezclas⁹². Se trata, pues, de un Uno-Múltiple huérfano de platonismo, como dos hermanos liberados de sus cadenas familiares y condenados a la errabundia, y donde “lo transcendental no es nada sin una última transcendencia = X [la cosa en sí, el noúmeno kantiano] que lo mueve o más bien que es su elemento y su medio [...] Lo transcendental, el corazón latiente de la filosofía está suspendido de una fuente de energía, del mundo = X, no de los objetos del mundo sino del mundo en sí”⁹³.

La postura de Laruelle es profundamente antagónica a la de Badiou. La propuesta de Badiou consiste en *liberar lo múltiple de lo Uno* mediante una ontología del vacío y la afirmación de un múltiple-de-múltiples al infinito (multiplicidad como conjunto); lo que intenta Laruelle, por el contrario, es “*liberar lo Uno de lo múltiple*” mediante la afirmación lo Uno-en-Uno (la multiplicidad como dispersión). Ya hemos visto en la primera parte de este trabajo los reproches de Badiou a Deleuze. ¿Cuáles son los reproches que por su parte hace Laruelle, en última instancia, a Deleuze? Según Laruelle, Deleuze “simplifica la trascendencia filosófica pero conservándola a pesar de todo como torsión especular”⁹⁴. Y aunque Deleuze no es el filósofo de lo Uno (Laruelle en este punto se muestra crítico con Badiou), la tesis deleuzeana de lo Uno-Todo está acompañada por la adversa de lo múltiple y deben ser pensadas juntas, pero hay una determinada asimetría entre ellas y un privilegio o primacía final de lo Uno-Todo⁹⁵. En Deleuze, según Laruelle, se da un tipo de fusión de lo Múltiple y de lo

⁸⁹ Véase F. Laruelle, *Philosophies de la différence*, p. 170: “Que veut dire que l’Un soit une donnée immédiate? Il ne l’est pas au sens empirique du mot, car rien d’empirique n’est réellement immédiat, mais au sens d’une expérience transcendante irréléchiée ou dépourvue de contenus transcendants”. Y en la p. 171: “Que l’Un soit l’objet d’une expérience transcendante non thétique (de) soi, absolue et sans reste, cela signifie qu’il est donné immédiatement (A) lui-même comme ce qu’il est. L’Indivision est donnée (A) elle-même sur le mode de l’indivision: elle est irréléchiée » ou immédiate. C’est pourquoi une pensée des données immédiates de l’Un et de l’espèce de multiplicité qui est spécifique de l’Un ainsi vécu dans l’immanence, s’oppose à des philosophies qui, comme celles de la Différence, postulent, après Hegel, après toute la tradition, c’est-à-dire la décision philosophique, que l’Un ou l’Absolu est donné par et même avec la scission, donné dans la perte et sur le mode du néant”.

⁹⁰ “Lettre non-philosophique de François Laruelle du 14 Novembre 2007”, en la pág. web citada.

⁹¹ “Lettre non-philosophique de François Laruelle de 12 Janvier 2007”, en pág. web citada.

⁹² “Lettre non-philosophique de François Laruelle de 14 Novembre 2007”, en pág. web citada.

⁹³ “Lettre non-philosophique de François Laruelle de 14 Novembre 2007”, en pág. web citada.

⁹⁴ François Laruelle, *Anti-Badiou...*, cit. p. 21.

⁹⁵ F. Laruelle, *Anti-Badiou*, cit., pp. 151-153: “Con las multiplicidades de Deleuze, no se trata ni de lo Múltiple cantoriano ni de su simple igualdad con lo Uno; no hay ecuación o igualdad Múltiple = Uno, ni, sobre todo, en último término ninguna tesis sobre lo Uno, como sugiere Badiou. Se trata del Uno-Todo, o, estrictamente hablando, de la correlación de dos tesis: la de lo Múltiple molecular y la de lo Uno. A pesar de esta correlación, no podemos concluir que Deleuze sigue siendo un filósofo de lo Uno en el sentido fuertemente metafísico con el que Badiou entiende este término. Badiou denuncia lo Uno de las multiplicidades, a pesar de la simplificación de la transcendencia a la que Deleuze se entrega con el plano de inmanencia. Y Badiou lo hace en nombre de lo múltiple de múltiples cantoriano. Sorprendente en principio, esta interpretación es justa en cierto modo, si bien solo parcialmente. La tesis deleuzeana del Uno-Todo esta acompañada de la tesis adversa sobre lo Múltiple. Son inseparables y deben ser pensadas juntas, pero ¿no hay una cierta asimetría entre ellas, y hay un privilegio final de lo Uno-Todo, de modo que finalmente tendría razón Badiou? Pero si tiene razón, la objeción tiene una generalidad y una causa que ciertamente tienen validez sobre todo contra Deleuze, pero también contra Badiou. Debido a un análisis insuficientemente profundo de la doble transcendencia, a una concepción ingenua y cuasi-positiva de la filosofía, plantea ese múltiple cantoriano y por tanto el vacío en referencia última a un Uno que es operador en la matriz (como acabamos de ver), pero que permanece temáticamente desapercibido por él. No puede en modo alguno confundirse con la unidad-de-cuenta con la que se cree capaz fácilmente de regular su cuenta, como si fuera posible cortar un concepto con la hoja del hacha axiomática –excepto, obviamente, si uno procede al modo cuántico, devolviendo el conjunto de variables a la materialidad de la vivencia ondulatoria. En efecto, su práctica expeditiva, filosófica en-última-instancia, deja subsistir

Uno que sigue siendo una duplicación clásica (en la que se engloban las filosofías de La Diferencia), vía el CsO (cuerpo sin órganos): intenta simplificar el doblete de la transcendencia en el “plano de consistencia”, pero sólo para entregarlo a una altura, transcendencia moebiana, transcendencia interna. Frente a ello Laruelle comienza proponiendo una “tabla rasa” de la inmanencia para terminar postulando en sus últimos desarrollos de la filosofía no estándar, frente a la disyunción inclusiva, la superposición cuántica de inmanencia, superposición que entiende como “complementariedad unilateral” y de la que la matriz genérica es un ejemplo.

5. Conclusión

Como punto final y teniendo en cuenta que mi posición sobre la lectura que Badiou hace de Deleuze quedó claramente expuesta en la primera parte de este trabajo, adelantaré un apunte crítico a la posición de Laruelle en relación con Deleuze. A mi modo de ver, lo *Uno-en-Uno* de Laruelle no es una afirmación de la inmanencia radical (Laruelle habla de una inmanencia radical y no absoluta marcada por la unilateralidad, no ya por la transversalidad) en contra de la apariencia de inmanencia absoluta —de Spinoza, de Deleuze— que genera, según Laruelle, un doble fondo, una anfibología⁹⁶. ¿Por qué sostengo que no es una afirmación de la inmanencia radical? Porque lo *Uno-en-Uno* (superposición cuántica y no identificación filosófica) se podría elevar, si lo liberamos de su componente físico, a la enésima potencia, como podríamos hacer con el *múltiple-de-múltiples* de Badiou: siempre estarán en la inmanencia a algo, como diría Deleuze, y no en la inmanencia de la inmanencia: multiplicidad continua, de fusión ($n-1$).

Con todo, no podemos negar el interés de la propuesta de Laruelle. Que su no-filosofía es una deriva que pretende ser creadora a partir de Deleuze/Nietzsche (y de Heidegger, y de la deconstrucción) lo manifiesta el propio Laruelle en la citada entrevista de enero de 2015: “Hay que inventar ahora con Deleuze y, más allá, practicar una apertura en la filosofía en favor de la ficción como pensamiento. La no-filosofía utiliza muchos elementos críticos proporcionados por la deconstrucción, Heidegger y Deleuze, pero su destino no está ahí, está en la invención de una ciencia humana en-última-instancia de la filosofía, el único medio para reactivar la creación filosófica, no para matarla; al contrario, es necesario destruir la autolimitación de la filosofía y emanciparla de sí misma”⁹⁷. No dejan de resultar sorprendentes algunos de sus desarrollos. Su interés por crear nuevos conceptos filosóficos a partir de la ciencia física, en concreto de la física cuántica, de algún modo se presenta como una deriva creativa. Pero su polarización hacia una no-filosofía de lo Uno en aras de despojar la teoría de Deleuze de toda transcendencia, no parece convincente. Su asimilación del plano de consistencia a la banda de Moebius, lo que le lleva, como hemos visto, a hablar de una torsión especular, etcétera., resulta, a mi modo de ver, inconsistente. Su nuevo concepto de multiplicidad dispersiva, dispersivamente

la posición materialista como testimonio de la doble transcendencia. Bajo lo múltiple aparentemente no consistente conserva el acto axiomático absoluto que transfiere a la filosofía. Reconocemos en su múltiple el gesto filosófico invertido o el materialismo. Lo múltiple de Badiou, una vez examinada la filosofía en su materialidad y no como un simple materialismo posicional, es un retorno a lo Uno corpuscular en la forma del vacío o cero especular y de los diversos agujeros con que salpica su construcción. En consecuencia, debemos rechazar a Deleuze y a Badiou conjuntamente, como decisiones que son simétricamente opuestas, pero ambas plenamente filosóficas, reemplazándolas por la complementariedad unilateral.

“Dicho esto, el problema de Deleuze reside tal vez en el tipo de fusión de lo Múltiple y de lo Uno, que sigue siendo una duplicación clásica por medio del cuerpo sin órganos. Él intentó sin duda simplificar el doblete de la trascendencia en un “plano de inmanencia” más ingenuo que la tesis materialista, pero entregándola a una última transcendencia, moebiana, que es interna. No es seguro que lo Uno deba retornar por segunda vez incluso por una banda de Moebius para rematar y cerrar de nuevo el Todo. Desde nuestro punto de vista, su ‘insuficiencia’ residiría, pues, en el tipo transcendental de fusión que lo molecular y la lógica de la disyunción suponen. Esta es la razón por la que, en relación con esta fusión, nosotros usamos la superposición cuántica de las inmanencias propia de las máquinas que llamamos de ‘complementariedad unilateral’ y de las que la matriz genérica es un ejemplo típico”.

⁹⁶ F. Laruelle, *Anti-Badiou*, cit., pp. 33-34.

⁹⁷ “Il faut inventer maintenant avec Deleuze et, au-delà, pratiquer une ouverture dans la philosophie pour la fiction comme pensée. La non-philosophie utilise beaucoup d’éléments critiques fournis par la déconstruction, Heidegger et Deleuze mais sa destination n’est pas là, il est dans l’invention d’une science humaine en-dernière-instance de la philosophie, le seul moyen pour réactiver la création philosophique, pas pour la tuer, au contraire il est nécessaire de détruire l’auto-limitation de la philosophie et de l’émanciper elle-même” (Entrevista citada: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article588>).

definido, que entiende como la esencia de las multiplicidades, va diluyéndose poco a poco en su cambiante trayectoria. Y su no-filosofía, que pretende ser un entre, una especie de bisagra, entre ciencia y filosofía no deja de ser una deriva de la teoría deleuzeana de la distinción unilateral. Hoy en día, la física cuántica y la teoría de la relatividad, en principio irreconciliables, están dando pie a nuevas creaciones científicas, como la teoría de la gravedad cuántica, la teoría de las cuerdas y de las supercuerdas, que se acercan a la teoría de la multiplicidad de Deleuze (y a toda su filosofía en conjunto, concretamente a su concepción del tiempo en *Diferencia y Repetición*). No parece hiperbólico afirmar, como punto final, que las derivas y controversias en torno a la teoría de la multiplicidad, como son la de Badiou y la de Laruelle, ofrecen una muestra de creatividad alentadora en el campo de la filosofía.