

El problema del fundamento en la filosofía temprana de Gilles Deleuze

Vicente Muñoz-Reja Alonso*

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Este texto muestra cómo Deleuze introduce el problema del fundamento en sus primeras obras. Para ello, nos ocupamos fundamentalmente de dos textos: la conferencia “¿Qué es fundar?”, donde se presenta explícitamente el problema, y *Lógica del sentido*, en el que nos encontramos ante la alternativa al modo de fundar de la filosofía de la representación. *Lógica del sentido* propone una ontología genética basada en un campo trascendental del sentido, desarrollando los conceptos que marcarán la filosofía posterior de Deleuze.

Palabras clave: Deleuze, ontología, fundamento, *Lógica del sentido*, trascendencia, filosofía de la representación.

Abstract: This text shows how Deleuze introduces the problem of the foundation in his early works. We analyze two texts: the conference "Qu'est-ce que fonder?", where Deleuze specifies the problema, and *Logique du sens*, where we found the alternative way of founding against the Philosophy of Representation. *Logique du sens* proposes a genetic ontology based on a transcendental field of sense, developing the concepts that will define Deleuze's last philosophy.

Key words: Deleuze, ontology, foundation, *Logique du sens*, transcendence, Philosophy of Representation.

Pertenece a la filosofía contemporánea posterior a Hegel la tematización de su propio final. Ya en la tríada Kierkegaard-Marx-Nietzsche nos encontramos ante una elaboración de la filosofía como crítica de la filosofía. Crítica que, por cierto, no exige una determinación epistemológica del carácter reflexivo del pensamiento ni una reducción de la filosofía a filosofía de la historia de la filosofía. No obstante, se presenta, en aquel ámbito común de la tríada antihegeliana, la exigencia de pasar por Hegel para salir de él a través de una consciente reflexividad –sea o no dialéctica– del quehacer filosófico y de una toma de posiciones respecto de la filosofía anterior. El escritor de asuntos religiosos, el sociólogo y economista, y el poeta del vitalismo trágico reaccionan así ante un modo de hacer filosofía y ante un modo de ser filósofo. Pero, tanto las determinaciones kierkegaardianas del “pensador viviente”, como la materialidad de las condiciones infraestructurales en Marx, y la afirmación nietzscheana de la voluntad de poder nada tienen de extrafilosóficas. La crisis de la filosofía se cifra, a primera vista, en términos de sistema. Y no ocurre exclusivamente *ad intra*, es decir,

* Dirección: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. vicente.munozreja@gmail.com

no ocurre porque se pongan en cuestión las reglas de formación e inferencia de las fórmulas o determinaciones del sistema. Ocurre, fundamentalmente, porque lo que se pone en cuestión son aquellas instancias que funcionan como axiomas, postulados o principios. De lo que sospecha la filosofía después de Hegel es del fundamento. Además, la sospecha no se queda en el “qué” de lo que funda, no se queda en una pregunta por la naturaleza del fundamento. La sospecha arrastra un cuestionamiento múltiple que se preocupa tanto de la *quidditas* del fundamento (y de que su referencia sea ontológica, ontíca, gnoseológica, práctica), como del “cómo” funciona y del “por qué” funciona o ha de funcionar. Incluso va más allá. La pregunta por el fundamento adquiere entonces conciencia de la puesta en acción de lo preguntado. Es decir, que pregunta no ya tanto qué fundamento, sino por qué fundar.

Nos interesa, por tanto, este camino interpretativo de la filosofía contemporánea por el cual ella misma se comprende en crisis en virtud de la pregunta por el fundamento. Tras Hegel, no obstante, nos encontramos ante más de un intento de refundación. Pensemos en el positivismo de Comte, o en la fenomenología husserliana. Pensemos el primero, por ejemplo, desde las posiciones de Rorty relativas al agotamiento del problema del significado desde la perspectiva de un análisis lógico del lenguaje y respecto de los hitos que constituyen las obras de Quine y del segundo Wittgenstein¹. Pensemos ahora en Husserl sin la distancia desplegada entre Comte y Rorty. Ya en *Ser y tiempo* de Heidegger, texto que se comprende en la dirección de “continuar” la fenomenología, se exponen y desarrollan los motivos de la recusación del sistema. La analítica del *Dasein* desbanca a la reducción trascendental en un sentido que no sólo alcanza a las convicciones metodológicas de la fenomenología. La ontología fundamental del *Dasein* pone en cuestión aquello que *funciona como* fundamento, a saber: el yo trascendental². Esto se observa en la caracterización de los existencialistas y en cómo el propio Heidegger tematiza el remanente de trascendentalismo, en su toma de conciencia de la *Kehre*, en tanto que límite de *Ser y tiempo*.

Pero lo que queda dicho hasta ahora no debemos escucharlo con demasiada atención. Basta con percatarse de la “canción de organillo”, a la que hacía mención Zaratustra, y admitir que el *tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* es hoy un manido lugar común³. Durante el siglo XX se perfilaron y homogeneizaron los

¹ Véase, por ejemplo, R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

² Cf. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000, pp. 214-218.

³ J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en Filosofía*, México, FCE, 2003.

motivos de la crisis, produciendo dualidades en transición: de Dios al nihilismo, del Sujeto al antihumanismo (o al posthumanismo), del Ser a la Nada, de la Historia a su fin (o al fin de todo gran relato). Si hemos dejado de escuchar todo esto con demasiada atención, posiblemente sea el momento propicio de recordar cómo comenzábamos. Decíamos que “pertenece a la filosofía contemporánea posterior a Hegel una cierta tematización de su propio final”. La acotación “posterior a Hegel” no es, sin embargo, excluyente. Es decir, no hay nada que impida a la filosofía anterior a Hegel arrogarse un cometido similar. El giro copernicano que opera la filosofía trascendental kantiana, por ejemplo, entrañaría ya un cierto fin de la filosofía, si por filosofía se entiende el dilema entre dogmatismo y escepticismo. ¿Es la era de la crítica un comienzo o un final para la filosofía?

A Deleuze nunca le preocuparon “la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía”⁴. La filosofía es creación de conceptos. Esta demarcación, además de afectar a la historia de la filosofía, afecta también al empleo que de ella hacen los filósofos. Es por ello que el trato filosófico (y no meramente historiográfico) de la historia de la disciplina ha de ser análogo al de un pintor ante un rostro que ha de retratar. Sin obviar la semejanza con el retratado, la tarea no es la de reproducir, sino la de producir el semblante. Hay que conseguir una semejanza, pero por medios desemejantes. Deleuze retrataría entonces la filosofía de Hume, Spinoza, Kant, Nietzsche o Bergson y, según tal criterio, habríamos de considerarlo un buen historiador. En sus primeras monografías sobre estos pensadores no encontramos ni la búsqueda de una verdadera aurora, ni la constatación de un acabamiento anunciado. En este sentido, no podemos incluir a Deleuze dentro de esta cultura del fin de la filosofía o de la crisis del fundamento.

Deleuze se ocupó de denunciar la imagen dogmática del pensamiento. Philippe Mengue ha señalado con precisión las dos orientaciones que marcan el proyecto de *Diferencia y repetición*⁵. Por un lado, una intuición que concierne al ser: la relevancia de la diferencia, de lo singular y de lo múltiple. Por otro lado, una evidencia crítica: el modelo de la representación, dominante en la historia de la filosofía, impide pensar la diferencia en sí misma. Las filosofías que caen bajo el yugo de la representación confirman *otra* historia de la filosofía contra la que Deleuze sí reacciona. El modelo de

⁴ G. Deleuze: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 217.

⁵ Ph. Mengue: *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 221.

la representación constituye una unidad coherente contra la que es preciso enfrentarse; la historia de un largo error⁶. Este error atañe a la metafísica, y “es correcto definir la metafísica por el platonismo”⁷. La propuesta positiva de Deleuze pasa entonces por la reacción ante la filosofía dominante, la filosofía de autores tan dispares como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel. Pero, ¿qué es eso de la representación? El modelo de la representación instala una distancia que precisa de dualismos o mediaciones: la extracción del pensamiento respecto del ser, la diferencia entre sujeto y objeto, la abstracción del concepto. Los dualismos o mediaciones, generados por la separación o la trascendencia, exigen a su vez una jerarquización. En esto consiste, precisamente, el problema del fundamento.

Tras esta aclaración, disponemos ya de un cuadro suficientemente conciso del asunto que debemos abordar. Si hubiera algún enemigo de Deleuze, si fuera pertinente localizar en su filosofía una conciencia de crisis o acabamiento, tendríamos que señalar hacia la metafísica, hacia el platonismo, hacia la filosofía de la representación. La entrada de Deleuze en el pensamiento está marcada por un interés en la cuestión del fundamento, por una problematización de la trascendencia. Lo constatamos en sus primeros trabajos sobre historia de la filosofía, escritos entre *Empirismo y subjetividad* (1953) y *Lógica del sentido* (1969)⁸. En este período nos encontramos con un vacío enigmático; Deleuze no publica nada entre 1953 y 1962. Quizás sea interesante comenzar por aquí, por este vacío, habida cuenta del valor que el propio Deleuze le otorgó⁹.

En 1956, año de presunto silencio, Deleuze dictó una conferencia en el famoso Liceo Louis-le-Grand titulada “¿Qué es fundar?”¹⁰. A través del tratamiento explícito del fundamento, Deleuze señala los motivos que por entonces guiaban su investigación. Fundar es, en primera instancia, proponer una tarea infinita. Aún no nos encontramos en el nivel de la filosofía. El hombre realiza fines naturales, fines que le son dados, pero el hombre desnaturaliza tales fines y hace de ellos acontecimientos de la historia. Estos

⁶ Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 442.

⁷ *Ibidem* p. 392

⁸ “Tres períodos son suficientes. Empecé, en efecto, con libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche”, en: G. Deleuze: *Conversaciones*, op. cit., p. 216.

⁹ “Es como un vacío en mi vida, un vacío de ocho años. Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. [...] Quizás es en estos vacíos donde tiene lugar el movimiento. Pues la cuestión es cómo moverse, cómo perforar el muro para dejar de golpear la cabeza contra él”, *Ibidem*, p. 220.

¹⁰ Texto transcrito por Pierre Lefebvre en <http://www.webdeleuze.com/php/accueil.html>

fines se vuelven así infinitos. Deleuze nos sugiere que pensemos en el trato humano con los muertos, que resulta infinito, inagotable. La cuestión del fundamento se torna filosófica cuando tomamos conciencia de fundar, cuando hemos de interrogarnos sobre lo que es fundar. El fundador no es entonces quien funda –fundamento– sino quien propone una tarea infinita, aquel que reclama un fundamento. ¿Cuándo es preciso reclamar un fundamento? Cuando uno ya no relaciona su actividad consigo mismo, cuando se ejerce la distancia suficiente para que se dé la necesidad de una razón, de un criterio. ¿Quién reclama fundar? Aquel que pretende algo y quiere que su pretensión sea válida. Pretender con validez exige de un derecho y ese derecho es el fundamento, aquello que se espera encontrar en la respuesta a la pregunta: “¿por qué?”. ¿Por qué esto en lugar de aquello? La respuesta a este porqué es el derecho, lo que justifica, valida y se arroga la responsabilidad.

Al hilo de esta meditación se dibuja la noción de fundamento que Deleuze leería en Platón y que encontramos desarrollada en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. El fundamento es un tercero, pues no es el pretendiente ni lo pretendido, sino aquello que decide el éxito de la pretensión, lo que, en palabras de Deleuze, hace dócil a lo pretendido para el pretendiente. Pensemos por un momento en Platón. Lo que se pretende es ser virtuoso, ser sabio, ser gobernante –los modelos. Los pretendientes son los sofistas y los filósofos –las copias. Se necesita además de una prueba a través de la cual el fundamento exige la corrección de la copia respecto del modelo, la pertinencia del pretendiente para lo pretendido. En Platón, la prueba es el diálogo, la *diaíresis* o división elaborada por Sócrates. El fundamento, según esta lectura, es la Idea de Bien en su carácter estrictamente modal. Hay entes del mundo sensible que tienden adecuada o correctamente –“buenamente”– a su Idea. El fundamento es por ello primero en la jerarquía, aunque aparezca cuando la pretensión ya está dada. Es juez, y por tanto no debe ser parte. Esta es, justamente, la distancia o separación a la que nos referíamos. Esta es la trascendencia del fundamento.

Señalábamos que los primeros trabajos de Deleuze, dedicados a ciertos filósofos, constituían una problematización del fundamento. En la conferencia que estamos revisando, “¿Qué es fundar?”, se trata la cuestión a través de Hume y de Kant. Hume mantuvo que conocer es ir “más allá” de lo dado. Tomemos la proposición “el sol saldrá mañana”. Hablar de mañana supone ir más allá; “mañana” no está dado. Hume planteó el problema del fundamento al cuestionar la plausibilidad de la inducción. Su investigación llevaba a la siguiente conclusión: hay un principio en la naturaleza

humana, el hábito, que permite ir más allá de lo dado. Hume abandonó el problema en el mismo ámbito en que lo había planteado: el ámbito empírico de la psicología. Kant continuó esta tarea manteniendo que la naturaleza humana va más allá de lo dado, pero añadió algo más, a saber: que la naturaleza se somete a este ir más allá. Por esto, es preciso que lo dado –lo fenoménico– obedezca a los mismos principios que aquellos que gobiernan la naturaleza humana. ¿Qué entraña todo este argumento? Que aquello que hace posible o que funda el conocimiento no puede pertenecer a lo dado. O lo que es lo mismo: lo trascendental no puede confundirse con lo empírico.

Deleuze abstrae tres características del fundamento, entendido por Kant como trascendental. El fundamento es la condición que hace posible lo dado. Lo posible no se refiere, desde esta perspectiva, a lo meramente contradictorio. El fundamento funda volviendo posible lo fundado. Es condición de posibilidad del conocimiento de objetos, pero también de los objetos del conocimiento. En segundo lugar, el fundamento localiza lo fundado. El fundamento posibilita el conocimiento localizándolo en el dominio de los fenómenos. Por último, y como consecuencia de lo anterior, el fundamento limita. Kant consideraba que podemos emplear indebidamente la razón. Esto ocurre cuando empleamos las categorías para construir un conocimiento de un objeto en sí, olvidando su estatuto de condición de lo fenoménico. En eso consiste la metafísica. Deleuze concluye esta parte de su conferencia con una pregunta que puede resultar misteriosa: “¿No implican todos los fundamentos una sorpresa inesperada?”.

En efecto, la imagen dogmática del pensamiento pretende que el fundamento, una vez opera, no cambia en nada la naturaleza de lo fundado. No obstante, disponemos ya de al menos tres consecuencias: condiciona, localiza y limita. Esta conclusión está íntimamente vinculada a una denuncia bien presente en *Lógica del sentido*, la que pone de manifiesto que la filosofía ha pretendido calcar la condición o el fundamento a imagen y semejanza de lo condicionado. Si bien *Diferencia y repetición* no solo ahonda en los postulados de la imagen dogmática del pensamiento, sino que también expone la alternativa a este modo de fundamentar, es en *Lógica del sentido* donde esa alternativa adquiere movimiento propio.

Lógica del sentido propone una ontología genética. Se trata de dar cuenta de lo dado –individuado– a través de una génesis que comienza en lo singular, en el ámbito donde el sentido-acontecimiento adquiere potencia genética en virtud, justamente, del sinsentido que lo ha producido. Este ámbito es el campo trascendental del sentido, y en

él se reconocen cinco características¹¹. En primer lugar, el sentido-acontecimiento surge siempre en la relación de dos series heterogéneas. Su distribución no está prefijada, pero tampoco es inestable, sino “metaestable”. El conjunto de singularidades dispone de una energía potencial, de una diferencia de potencial que distribuye las diferencias entre las series. Hay una diferencia fundamental, una disimetría original entre las series, tematizada en la distinción significante-significado, exceso y defecto. En esto consiste la metaestabilidad del campo trascendental del sentido. En segundo lugar, las singularidades repartidas en este sistema metaestable sufren un proceso de unificación a cargo de la instancia paradójica, que hace resonar las series entre sí, envolviendo los puntos singulares en un punto aleatorio y todas las emisiones en una misma emisión, en una misma tirada o un mismo turno del juego (Acontecimiento único). En tercer lugar, estos movimientos de emisión y distribución de singularidades y de remisión a una instancia única, se realizan en un plano trascendental o superficie metafísica respecto de la cual todos los elementos mantienen una relación de inmanencia. En cuarto lugar, la superficie trascendental supone una organización del sentido. Los signos permanecen desprovistos de sentido hasta que el sinsentido emite una constelación de singularidades que provocan la resonancia, la comunicación ente significante y significado. En quinto y último lugar, el modo en que las singularidades del sentido-acontecimiento se actualizan, generando personas, conceptos y cuerpos individuados, atañe al estatuto de lo problemático.

La actualización de lo individual consiste en la organización de una solución del problema. Lo que anteriormente explicábamos por fundar debe ser ahora comprendido como generar o actualizar, de lo singular-trascendental a lo individuado. El error de la filosofía de la representación residía en la asunción de dos posiciones complementarias. La primera consiste en considerar que el principio de individuación remitía a un individuo ya conformado y que dicho principio se limitaba a preguntar qué es lo que

¹¹ Estas cinco características son: energía potencial del campo (diferencia intensiva), resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido y estatuto de lo problemático. Como apunta Deleuze, estas instancias están ya desarrolladas en: G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1974. Allí se presenta la primera teoría de las singularidades preindividuales e impersonales y el desarrollo de una génesis de la individuación, lo que implica a su vez una nueva concepción de lo trascendental. Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2005, (Decimoquinta serie), nota 3, p. 137. “La individuación necesita una verdadera relación, que sólo puede estar dada en un estado de sistema que encierre un potencial [...]. La energía potencial aparece siempre como ligada al estado de disimetría de un sistema; en este sentido, un sistema contiene energía potencial cuando no está en su estado de mayor equilibrio”, G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra, Cactus, 2009, pp. 93-96.

caracteriza a un ser ya individuado. “Esta manera de “poner” al individuo tras la individuación “pone”, al mismo tiempo, el principio de individuación *antes* de la operación de individuar y por encima de la propia individuación”¹². La denuncia es clara y se vincula coherentemente con el punto en el que dejábamos “¿Qué es fundar?” a propósito de las características del fundamento en Kant. Si no separamos el fundamento de lo fundado y, por el contrario, comprendemos la operación en su continuidad genética, es preciso que el fundamento “cambie” lo fundado, que lo individuado sea la consecuencia de una actualización de las singularidades. La segunda posición de la imagen dogmática del pensamiento se desprende de la primera y consiste en “poner” la individuación allí donde hay ser, en hacer de la individuación algo coextensivo al ser. Este error es el error de toda filosofía que le conceda anterioridad a la unidad e identidad de una conciencia que funda el sentido y que cae con ello en el modelo por el cual las determinaciones de la condición se calcan de las determinaciones de lo condicionado¹³. Sólo la perspectiva genética escapa de este modelo y del error al que conduce.

“En realidad, el individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación, y la individuación contemporánea de su principio: el principio ha de ser auténticamente genético, no un mero principio de reflexión. El individuo no es solamente un resultado, sino un *entorno* de individuación. Y es precisamente este punto de vista el que hace que la individuación deje de ser coextensiva al ser [...]. Debe poder ser situada, determinable con respecto al ser, en un movimiento que nos hace transitar desde lo pre-individual al individuo”¹⁴.

La ontología genética, o génesis de lo individuado, es ciertamente una alternativa a la filosofía trascendental, pero también lo es de la metafísica a la que aquella filosofía pretendía reemplazar. Ambos modos de pensar imponen una disyuntiva respecto de la cuestión del fundamento: “o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe abismo sin diferencias y sin propiedades; *o bien* un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada”¹⁵. En ningún caso lo singular es dado a pensar como algo determinable más que *ad intra* respecto de una instancia superior ya individuada que funciona como fundamento. Para la metafísica es

¹² G. Deleuze: “Gilbert Simondon: *El individuo y su génesis físico-biológica*”, en: *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 115.

¹³ “El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir el trascendental a imagen y semejanza de lo que pretende fundar” (G. Deleuze: *Lógica del sentido*, op. cit., Decimoquinta serie, p. 139).

¹⁴ G. Deleuze: “Gilbert Simondon, *El individuo y su génesis físico-biológica*”, op. cit., pp. 115-116.

¹⁵ G. Deleuze: *Lógica del sentido*, op. cit., (Decimoquinta serie), p. 139.

perfectamente razonable pensar un Ser-fundamento por completo determinado y cuya realidad es originaria. Es la individualidad de este ser la que rechaza al no-ser o al sin-fondo que se le opone y la que faculta a lo condicionado o fundado (criaturas que son individualidades finitas) para recibir predicados derivados que expresan una realidad limitada. La filosofía trascendental, por su parte, reemplaza al Ser analítico del individuo por la forma sintética finita de la Persona. Ambos casos nos sumen en los problemas de la trascendencia del fundamento que venimos señalando.

Husserl avanzó decisivamente en la indagación relativa a la producción del sentido desde una perspectiva genética al diferenciar la lógica formal de la lógica trascendental. Husserl comprendió el sentido en tanto que impasible como *noema* de un acto y expresado de la proposición. La insuficiencia husserliana reside en que, finalmente, el núcleo noemático se concibe como atributo pero en sentido de predicado, no de verbo infinitivo. O lo que es lo mismo: como concepto y no como acontecimiento. El concepto remite necesariamente a la identidad y unidad de un objeto que funciona como su correlato. Esta relación reinstala la trascendencia, la separación entre el sentido noemático y el objeto intencional hacia el que está dirigido. La otra cara de la relación intencional, la *noesis*, remite por su parte a la forma de un sujeto ya constituido bajo la forma de una conciencia intencional personal e idéntica.

“Resulta que Husserl piensa la génesis [...] a partir de una facultad originaria de *sentido común* encargada de dar cuenta de la identidad del objeto cualquiera, e incluso de una facultad de *buen sentido* encargada de dar cuenta del proceso de identificación de todos los objetos cualesquiera hasta el infinito”¹⁶.

De nuevo, introducción de la trascendencia a través de un sujeto que se reduce, en este caso, a la facultad del sentido común.

Fue Sartre quien señaló por dónde debía abrirse la alternativa al modo de entender la génesis husserliana, proponiendo un campo trascendental impersonal, pre-personal. Este campo supondría la condición o fundamento para la donación del sentido sin presuponer la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva. No obstante, Sartre entiende este campo como determinado en tanto que conciencia que ha de autoproducirse, unificarse por sí misma a través de una dinámica de intencionalidades o retenciones puras. Frente a esta revisión del campo trascendental por parte de Sartre, Deleuze consigue anular toda originariedad de lo personal en el

¹⁶ Ibidem, (Decimocuarta serie), p. 129.

proceso de la génesis. La superficie o el campo trascendental ha de ser por completo singular, pre-individual, a personal y no sometido a las determinaciones de lo general y lo particular; no contrario, sino previo a las determinaciones de la significación, esto es, ha de poder explicar la génesis de los principios de identidad, no contradicción y tercio excluso. Tras la exigencia deleuzeana se encuentra en todo momento la denuncia de la semejanza entre el fundamento y lo fundado, la coexistencia del principio de individuación con lo ya siempre individuado y la consecuente trascendencia que ello implica.

A través de “¿Qué es fundar?” y *Lógica del sentido*, hemos tratado de mostrar cómo se tematiza el problema del fundamento en la filosofía temprana de Deleuze, comprobando que es un asunto a todas luces crucial. Aunque no hayamos ahondado en ello, las monografías sobre Hume, Nietzsche, Kant, Bergson y Spinoza están guiadas por una urgencia fundamental: la de explorar la inmanencia¹⁷. Esto nos conduce de nuevo al mismo problema. El campo trascendental del sentido es la primera gran formulación de lo que supone la inmanencia, instancia tan comprometida y al tiempo tan crucial para la filosofía deleuzeana.

¹⁷ Philippe Mengue ha desarrollado este punto con especial lucidez. Cf. Ph., Mengue, op. cit., pp. 87-100.