



Pensar y vivir:

El pensamiento como modo de vida en Pierre Hadot y Gilles Deleuze

Autor:

Fredy Sebastián Bermúdez Cuervo

Director:

Leonardo Ordóñez Díaz

Tesis para optar al título de Magíster en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá – Colombia, 2025

Contenido

Agradecimientos	3
Introducción	4
Primer capítulo: De la sabiduría antigua a los modos de vida inmanentes	7
1.1. Del lado de Hadot: la filosofía como forma de vida	7
1.1.1. Ejercicios espirituales.....	12
1.2. Del lado de Deleuze: vida y modos de vida	19
Segundo capítulo: Pensamiento, creación y modos de vida	36
2.1. La imagen del pensamiento	37
2.2. La imagen del pensamiento sin imagen	46
2.3. Creación e ideas	52
2.3.1. El filósofo y su creación	55
2.3.2. El científico y su creación.....	56
2.3.3. El artista y su creación.....	57
2.4. Creación y modos de vida	57
Tercer capítulo: Empirismo trascendental como ejercicio espiritual.....	64
3.1. La doctrina trascendental de las facultades y el empirismo trascendental.	64
3.2. La mirada desde arriba	72
3.3. Semejanzas y divergencias	76
4. A modo de conclusión: el pensamiento como forma de vida	82
Bibliografía:.....	86

Agradecimientos

Deseo expresar mi más profunda gratitud a mi familia: a mis padres, Alfredo y Lissie, y a mi hermana, Vivi, por su apoyo inquebrantable y su sostén afectivo a lo largo de todo este proceso. Su confianza ha sido el fundamento sin el cual este trabajo no habría sido posible.

A mis amigos, Ricardo, Brandon y Richard, cuya compañía ha iluminado este camino, pues han sido un soporte emocional constante, les extiendo un sentido agradecimiento. De manera muy especial, agradezco a Felipe, quien no solo ha sido un amigo de la vida, sino también un interlocutor esencial en la filosofía. Sus lecturas atentas y sus importantes recomendaciones fueron determinantes para la culminación de esta tarea. Del mismo modo, quiero reconocer a Angie, cuya presencia y ausencia se entrelazaron de manera significativa con la escritura de este trabajo y, en general, con la experiencia vital de este periodo.

Finalmente, expreso mi más sincero reconocimiento al profesor Leonardo Ordoñez, director de esta tesis. El hecho de aceptar dirigir este proyecto, sin previo conocimiento personal, ni haber compartido espacios académicos anteriores, fue un acto de genuina confianza. Le agradezco profundamente por haber acompañado este proceso con un rigor excepcional y un compromiso invaluable, a pesar de las limitaciones de tiempo. Su guía ha sido fundamental para dar forma y solidez a las ideas aquí presentes.

Introducción

“Es corriente olvidarse de que, a fin de cuentas, es siempre la primera persona la que habla”. Henry David Thoreau.

Elegí esta breve cita, extraída de *Walden*, con el fin de resaltar la importancia que doy al hecho de escribir en primera persona. Sin duda alguna, es la primera vez que uso esta forma desde que empecé mi breve recorrido por las letras y las humanidades. Nunca antes se me ocurrió hacer uso de ella puesto que siempre creí que, a pesar de escribir y leer acerca de temas que me resultaban interesantes, las descripciones planteadas, los argumentos presentados y cualquier recurso retórico que empleara debían comportar una forma impersonal. De ahí que fuese siempre la tercera persona la forma de plasmarlos.

El caso del presente escrito, sin embargo, es distinto. La propia temática lo exige. Sería extraño, aunque no imposible, hablar acerca de formas de vida sin, al menos, cuestionar la propia. De hecho, este texto tiene como base ese cuestionamiento: es mi forma de vivir la que he puesto en entredicho y es a intentar justificar una a lo que apunto. Así, en palabras de Montaigne, “soy yo mismo la materia de mi libro” (2007, p.51)

En ese sentido, al margen de las preguntas formuladas dentro del canon que hemos de llamar la filosofía universal —aquellas expresadas por los pensadores que han marcado la historia del pensamiento y cuyas obras, en ocasiones, he disfrutado leer—mi pregunta, la que funge como base de este trabajo, es infinitamente más humilde y mucho más íntima, aunque no por ello menos significativa para mí. Esta, aunque alguien más versado pudiese formularla de una manera más bella, es, simple y llanamente: ¿qué puedo hacer con mi vida?¹ Estoy convencido de que el

¹ Tood May, en su libro *Deleuze: an introduction*, asevera que esta, y preguntas similares, deberían corresponderle a la filosofía. Sin embargo, en los últimos años han sido relegadas a razón de un proceso histórico en donde, a partir del siglo XX, la filosofía analítica las abandonó en aras de indagar acerca de la naturaleza del lenguaje y del conocimiento, bajo la idea de que abordar cuestiones relacionadas con la vida implican errores conceptuales. En contraste, en la denominada filosofía continental, estas preguntas continuaron subsistiendo, aunque, a menudo, relegadas por otras preocupaciones. May concluye que ambas vertientes han avanzado en retomar, en los últimos años, estas problemáticas, aunque advierte que el afán propio de la especialización académica conduce a

lector, aunque, con otras palabras, o en otras circunstancias, también ha sido confrontado de esta manera. Desde niños, en nuestras escuelas —yo mismo, ejerciendo como docente de educación básica y media, se la he planteado a mis estudiantes— y en el seno de nuestras familias, se nos ha invitado a reflexionar al respecto. “¿Qué queremos ser cuando grandes?” “¿cómo queremos vivir nuestra vida?” son algunas de las maneras en las que ese interrogante ha cobrado forma.

Me atrevo a decir que solo un puñado de personas —quizá afortunadas, quizá no— ha hallado desde la infancia respuestas firmes: supieron de inmediato a qué disciplina entregarse, si anhelaban formar una familia, cómo organizarla y en qué lugar echar raíces. Sus entornos contribuyeron a reforzar esa trama de certezas.

Otras han elaborado respuestas conforme han surcado los años, tomando las oportunidades que se les presentan, y haciendo lo mejor posible con las herramientas que han tenido a la mano. Por mi parte, considero haber estado en este segundo grupo, aunque no muy cómodo dentro de él, puesto que tales respuestas me han resultado siempre contingentes, insatisfactorias e, incluso, desagradables. De ahí que esa pregunta, a mis treinta años, esté más viva que nunca. De momento, una respuesta a ese interrogante se me presenta con cierta claridad, aunque pueda que no sea más que un espejismo: quiero llevar una vida dedicada al pensamiento o, como reza el título, abordar el pensamiento como forma de vida.

En función de sostener dicha respuesta, he decidido dialogar con dos autores que me han acompañado a lo largo del tiempo: Gilles Deleuze y Pierre Hadot. Del primero me interesa su noción de pensamiento como creación; del segundo, la idea de la filosofía como forma de vida. Mi intención, por tanto, es poner en diálogo ambas propuestas para mostrar que el empirismo trascendental de Deleuze desempeña, en el marco de la inmanencia, una función análoga a la de los ejercicios espirituales descritos por Hadot en la filosofía antigua. Mi hipótesis es que el

que tales preguntas, que podrían considerarse de una inmensa amplitud, sean abordadas a través de sus matices o por la calidad de la interpretación que hace un autor sobre otro, situándose, nuevamente, en una especie de limbo.

empirismo trascendental puede interpretarse como un ejercicio espiritual contemporáneo orientado a la apertura creadora. Se trata, en última instancia, de indagar en una posibilidad vital: la de un pensar que es, en sí mismo, una forma de habitar y de crear en el mundo.

De antemano, sé que exponer la obra, no solo de uno, sino de dos autores, en tan pocas páginas, es una tarea imposible. Por ello, este trabajo no pretende una exposición exhaustiva. He procedido, tanto con ellos, como con los estudiosos de sus obras a quienes he acudido en reiteradas ocasiones, seleccionando los aspectos que, a mi parecer, son más relevantes para este trabajo, sin dejar de lado el contexto en el que se enmarcan y el rigor que los precede.

Así las cosas, en el primer capítulo de este escrito reconstruyo la concepción de Hadot sobre la filosofía como forma de vida y sus ejercicios espirituales, para luego enlazarla con la noción deleuziana de vida y con la idea de modos de vida. En el segundo capítulo, el análisis se centra en la crítica deleuziana a la imagen dogmática del pensamiento y a la representación, mostrando cómo, al cuestionar los postulados que la sostienen, se abre la posibilidad de pensar desde la creación. De este modo, la crítica deleuziana a la representación se revela como la condición para que el pensar se ejerza como práctica transformadora, inseparable de un modo de vida. En el tercer capítulo se interpreta al empirismo trascendental, en tanto violencia ejercida sobre las facultades que conlleva a pensar, como un ejercicio espiritual, no orientado a la serenidad ascética, sino a la apertura y a la creación de modos de existencia singulares.

Primer capítulo: De la sabiduría antigua a los modos de vida immanentes

1.1. Del lado de Hadot: la filosofía como forma de vida

El filósofo francés Pierre Hadot, en su entrevista con el filósofo estadounidense Arnold Davidson, asevera que “la forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana” (2009, p. 151). Pero ¿qué significa eso? De manera sucinta, tal como lo afirma posteriormente en la misma entrevista, Hadot sugiere que la filosofía puede ser una manera de vivir. Así, en el prólogo de su libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, afirma que, a partir de Sócrates, optar por un modo de vida no se halla al final de la actividad filosófica, sino que, por el contrario, la doctrina filosófica y su enseñanza tienen por origen una interacción entre la visión de ciertas maneras de vivir, la crítica a diversas actitudes existenciales y las decisiones propias. En efecto, tal como lo señala Meléndez (2015) en su lectura a Hadot, “la filosofía es algo que se ejercita instante tras instante, día tras día, esto es, algo que se extiende sobre la vida *entera* y, por ende, sobre la vida *cotidiana*” (p. 48). Esta interacción se denomina *forma o modo de vida*.

Ahora bien, que la filosofía antigua constituya una forma de vida se debe a que supone una manera de estar en el mundo, que ha de practicarse continuamente y que ha de transformar la existencia en su conjunto. El término *philo-sophia*, traducido como *amor a la sabiduría*, utilizado por los antiguos, da cuenta de esa concepción precisamente porque la sabiduría es considerada un estado inaccesible que se pretende alcanzar. De ahí que la filosofía no sea la posesión de un saber, sino un ejercicio constante del pensamiento, de la voluntad y del ser. La filosofía, entonces, se constituye como un método de progresión espiritual que requiere de una conversión, esto es, una transformación del ser:

[...] una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no proporciona sólo conocimiento; ella hace «ser» de otra manera. La paradoja y grandeza de la filosofía antigua proviene de que era al mismo tiempo consciencia de que la sabiduría resulta inaccesible y convencimiento de la necesidad de intentar el progreso espiritual [...] Se sabía que uno no lograría jamás poseer la sabiduría de

forma permanente y definitiva, pero al menos se esperaba alcanzarla en determinados y singulares momentos, constituyendo una guía trascendental. (2006, pp. 236-237)

Además, la filosofía, en todas las escuelas de la antigüedad, aunque a través de distintos métodos, se entiende como una actividad terapéutica destinada a curar la angustia y como método para alcanzar la independencia y la libertad interior. Por ello, la filosofía es considerada como:

una forma de existencia caracterizada por tres aspectos fundamentales: la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y, salvo en el caso de los escépticos, la consciencia cósmica, es decir, esa consciencia de pertenencia al todo humano y cósmico consistente en una suerte de dilatación, de transfiguración del yo gracias al cual se consigue la grandeza de alma (*megalopsuchia*) (2006, p. 254).

De este modo, la filosofía se sitúa en la experiencia del sujeto concreto y en su modo de vida. Este último es el lugar desde el cual el filósofo puede plantear un discurso que “se origina [...] en una elección de vida y en una opción existencial y no a la inversa” (Hadot, 1995, p. 13). Dicha elección implica, al mismo tiempo, una visión del mundo. La tarea del filósofo es, entonces, justificar tanto la opción existencial como la visión del mundo. En pocas palabras, el discurso filosófico está estrechamente vinculado a una manera determinada de vivir. Su contenido parte de una opción existencial y se remite a ella cada vez que es necesario.

Por lo anterior, es posible afirmar que el modo de vida, la opción existencial, no se opone al discurso como si hubiese una cesura entre la teoría y la práctica. Por el contrario, el discurso tiene un aspecto práctico: el modo de vida; mientras que este, a su vez, cuenta con un respaldo expresado en el lenguaje oral o escrito: el discurso. La finalidad de este último, por tanto, es justificar racionalmente al modo de vida. Así, el discurso forma parte del modo de vida, pero la elección del modo de vida determina al discurso. Se trata, como afirma Meléndez (2015), de una relación retroactiva y recíproca.

En otras palabras, la distinción entre discurso filosófico y la filosofía misma es, según Hadot (2006), la que permite entender mejor la manera en que la filosofía pueda construir una forma de vida: los estoicos, por ejemplo, afirman que la física, la ética y la lógica hacen parte del discurso filosófico, y no tanto de la filosofía misma. Así, cuando pretenden enseñar filosofía, es necesario exponer teorías de la física, la lógica y la ética. La exigencia del discurso es la que obliga a realizar esa distinción, pero la filosofía en sí misma, conectada con la vida, no consiste en teorías divididas, sino en una actividad dirigida a vivir la lógica, la física y la ética. De esta manera, no se teoriza sobre la lógica, esto es, sobre hablar y pensar de manera correcta, sino que se piensa y se habla correctamente.

El discurso filosófico no es filosofía, al igual que la partitura no es la música en cuanto tal. En consecuencia, el discurso filosófico puede tornarse vacío cuando no existe una práctica que lo sustente. No está separado de la vida filosófica, sino que forma parte integral de ella, una vez se ha convertido en su ejercicio. De esta manera, el discurso le resulta indispensable al filósofo, y no puede haber filosofía sin él. Pero el filósofo es considerado como tal no por sus discursos, sino por el hecho de vivir filosóficamente, de manera que el discurso se ha integrado en su vida, principal razón por la que la filosofía puede ser entendida como una forma de vida.

Sin embargo, cuestiona Hadot, "¿consiste la vida filosófica sólo en la aplicación en todo momento de los teoremas de que se dispone a fin de resolver los problemas de la existencia? En realidad, cuando se reflexiona en lo que implica la vida filosófica, uno se da cuenta de que existe un abismo entre teoría filosófica y el filosofar como acto existencial." (2006, p. 239). En efecto, filosofar supone una actividad constante, identificada con la vida, que es necesario renovar frecuentemente. Esto requiere de una concentración de la atención que, por ejemplo, en el estoicismo está dirigida a la conformidad de la voluntad del hombre con la razón; mientras tanto, en el epicureísmo, está dirigida al placer, que, en último término, es placer de existir.

Para conseguir esa concentración de la atención se requieren ejercicios, como la meditación sobre los dogmas fundamentales, la toma de conciencia sobre la finitud de la vida, el examen de conciencia y una determinada actitud en relación con el tiempo. De ahí que, por ejemplo, estoicos y epicúreos recomienden vivir en el presente sin dejarse perturbar por el pasado y sin inquietarse por el futuro, puesto que el presente es lo que basta para la felicidad, dado que este es la única dimensión temporal sobre la cual podemos actuar, en la medida en que el pasado ya no existe y el futuro aún no llega. De hecho, para estas escuelas, cada instante posee un valor infinito, de manera que un instante equivale a la eternidad, pues contiene e implica la totalidad del cosmos. Por esta razón, en tales escuelas, la felicidad, en el presente, se configura como imperativo, puesto que es el presente el único momento del que realmente disponemos, ante la posibilidad latente de la muerte (Hadot, 2006).

En este sentido, tanto el epicureísmo como el estoicismo afirman la posibilidad de alcanzar una conciencia cósmica: una disposición que reconoce a la conciencia como parte del cosmos y que dilata el yo en la infinitud de la naturaleza. A diferencia del conocimiento científico del universo, que busca objetividad, esta conciencia cósmica permite comprender la existencia individual como parte de un todo:

[...] invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar conciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica [...] Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa según una perspectiva universal. Conoce así un sentimiento de pertenencia a un Todo que desborda los límites de su individualidad. (Hadot, 2006, p. 246).

Además de la relación con uno mismo y con el cosmos, la filosofía antigua posee otro aspecto importante: la relación con los demás. Aunque pareciera que la vida filosófica fuese una vida egoísta en la medida en que implica el preocuparse por uno mismo y concentrarse en la mejora de sí, Hadot (2009) afirma que la práctica

espiritual no lo es. Primero, porque los ejercicios espirituales en cuanto tal están destinados a deshacerse del egoísmo. Segundo, los filósofos antiguos, y Sócrates en particular, mostraron una preocupación intensa por los demás. Sócrates, por ejemplo, se presentaba a sí mismo como aquel que recibió la misión de ocuparse de los demás y de hacerles tomar la decisión de preocuparse por sí mismos. Este 'cuidado de sí' no busca el bienestar propio en un sentido egoísta, sino una transformación del modo de vivir y de ver el mundo, que implica poner la vida de acuerdo con la razón. Ello es también explícito en los estoicos, quienes —tal como aparece en Epicteto y Marco Aurelio— hablaban acerca de tres disciplinas: del deseo, del juicio y de la acción. Esta última se articula en torno al bien común y se centra en la preocupación por los demás. A esto se suma que la filosofía antigua no se reducía a un ejercicio individual, sino que buscaba extenderse hacia los demás. Podría decirse que tenía un carácter misionero, que se realizaba principalmente a través de la amistad. Un ejemplo claro lo constituyen los epicúreos, para quienes la amistad era un componente esencial de la vida filosófica (Hadot, 1998).

Así, en la filosofía antigua y, sobre todo, en el estoicismo, existe una fórmula que Séneca presenta como "vive para el prójimo si quieres vivir para ti", en donde la felicidad aparece cuando se tiene en cuenta a los demás. Aunque pareciera que para transformar a los demás primero hay que ocuparse de uno mismo, la transformación de sí consiste en estar atento a los demás. Incluso Sócrates, en la *Apología*, sostiene la necesidad de un olvido del interés personal con el fin de prestar atención a los demás. Sin embargo, ese olvidarse del interés personal es, en algún sentido, también una forma de preocuparse por uno mismo (Hadot, 2009). Incluso, entre los estoicos, aun con sus distintas concepciones de la política, hay una intención influir en la ciudad y el Estado. En suma, siempre está presente el interés por la práctica colectiva, de manera que entre las escuelas se promueve el esfuerzo conjunto, el apoyo, la ayuda espiritual y la búsqueda en comunidad. En ese sentido, para Hadot (2006), el intento de vivir al servicio de la humanidad es un elemento esencial de la vida filosófica.

1.1.1. Ejercicios espirituales

Ahora bien, hasta el momento he mencionado, en reiteradas ocasiones, la noción de ejercicios espirituales. Pero ¿a qué se refiere exactamente dicha noción? Los ejercicios espirituales son definidos por Hadot (2010) como "actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse" (p. 9). Sin embargo, advierte que el término "espiritual" puede generar cierta confusión, razón por la cual, añade que la elección del término reside en que adjetivos como "físicos", "morales", "éticos", "intelectuales", entre otros, no acogen de manera correcta los distintos aspectos que la expresión pretende. En cambio, la palabra *espiritual* permite comprender que esos ejercicios abarcan totalmente al individuo que los practica, es decir, con ella se intenta englobar el pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad. La expresión *exercitium spirituale*, asevera el autor, se encontraba en el antiguo cristianismo latino y correspondía a la *askesis* del cristianismo griego. En ese sentido, siguiendo a Davidson (2006), el término *espiritual* no se utiliza de manera religiosa o teológica. De hecho, los ejercicios religiosos son una forma concreta de los ejercicios espirituales.

Para Hadot (2006), es en las escuelas helenísticas y romanas donde es posible encontrar más fácilmente los ejercicios espirituales. Por ejemplo, para los estoicos, la filosofía es un ejercicio, pues no consiste en la enseñanza de teorías abstractas o exégesis textual, sino en un determinado estilo de vida que compromete toda la existencia. La actividad filosófica, por ende, consiste en un proceso que está encaminado a hacernos mejores, y no en desarrollar una dimensión específica del conocimiento. Por eso Hadot (2006) escribe:

Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el

hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores. (p. 25)

Los ejercicios espirituales son precisamente eso: ejercicios, prácticas, actividades y trabajos en relación con uno mismo. Son algo que forma parte de la experiencia y, por ende, deben ser experimentados. Tal como afirma Davidson (2006), poseen un valor existencial que incide en la manera de vivir y en el modo de habitar el mundo, lo cual implica una nueva forma de vida, una renovada relación con el mundo y, en consecuencia, una transformación de sí mismo.

De esta manera, la filosofía se presenta en la antigüedad como una terapia. Su objetivo es abordar la causa del sufrimiento del ser humano que, para las escuelas filosóficas de la antigüedad, proviene de la tiranía de las pasiones, de los deseos desordenados y de los temores exagerados. A su vez, afirma Hadot (2006), todas las escuelas disponen de su propio método terapéutico y coinciden en que la terapia está aunada a una transformación de ser y de percibir del individuo. En este marco, los ejercicios espirituales tienen algo en común:

se percibe una profunda unidad, tanto en los medios utilizados como en la finalidad buscada [...] la finalidad que pretenden tales ejercicios y, en general, todas las escuelas filosóficas consisten en la realización y mejora de uno mismo. Las diversas escuelas coinciden en considerar que el hombre, antes de la conversión filosófica, se encuentra inmerso en un estado de confusa inquietud, víctima de sus preocupaciones, desgarrado por sus pasiones, sin existencia verdadera, sin poder ser él mismo. Las diferentes escuelas coinciden también en considerar que el hombre puede liberarse de semejante estado y acceder a una verdadera existencia, mejorar, transformarse, alcanzar el estado de perfección. Los ejercicios espirituales están destinados, justamente, a tal educación de uno mismo, a tal *paideia*, que nos enseñará a vivir no conforme a los prejuicios humanos y a las convenciones sociales (pues la vida en sociedad viene a ser en sí misma producto de las pasiones), sino conforme a esa naturaleza humana que no es otra sino la de la razón. Las diversas escuelas, cada una a su manera, creen por lo tanto en el libre albedrío de la voluntad, gracias al cual el hombre cuenta con la posibilidad de modificarse a sí mismo, de mejorarse, de realizarse. (Hadot, 2006, p. 49)

Entonces, cada una de las escuelas filosóficas propone sus propios ejercicios espirituales con una finalidad compartida: preparar el regreso a sí mismo, el abandono y el despojo de aquello que lo aliena a uno, con el fin de mejorarse y transformarse.

Si bien, para las escuelas antiguas, los ejercicios propenden hacia un estado de perfección humana, que implica sabiduría, liberación de las pasiones, lucidez y conocimiento de uno mismo y del mundo; la sabiduría, como ya se mencionó, es tan solo un estado ideal. El único estado que en realidad es accesible para el ser humano es el de la filosofía, el de un amor por la sabiduría que conlleva a una progresión hacia la mejora de sí, de manera que la práctica de los ejercicios siempre debe tomarse como una tarea inacabada y, por ende, en constante renovación.

El filósofo, entonces, se encuentra en un estado intermedio, puesto que no es un sabio, pero tampoco un no sabio; se halla entre una existencia no filosófica y una vida filosófica. La existencia filosófica implica la práctica de ejercicios espirituales, con lo cual, hay un apartamiento de lo cotidiano y, por ello, una conversión, esto es, un cambio en la visión, el estilo de vida y el comportamiento. Esto conlleva a:

[...] la total inversión de los valores aceptados; había que renunciar a los falsos valores, a las riquezas, honores y placeres para abrazar los auténticos valores, la virtud, la contemplación, la simplicidad vital, una sencilla felicidad por el mero hecho de existir. Este enfrentamiento radical explicaba evidentemente las reacciones de los no-filósofos: desde la burla, de la que encontramos rastro en las obras de los cómicos, hasta una declarada hostilidad. (Hadot, 2006, p. 51)

De esta manera, según Davidson (2006), se espera que los ejercicios espirituales no se limiten a un ámbito de la existencia propia, sino que afecten la totalidad de la vida cotidiana, esto es, que la cotidianidad sea la vida filosófica. De ahí que, para Hadot, el paralelismo entre ejercicio físico y espiritual no sea gratuito, pues, de la misma manera en que un atleta proporciona a su cuerpo una nueva apariencia y mejores habilidades a través de la práctica repetida de ejercicios corporales, el filósofo se transforma a sí mismo y su visión de mundo por medio de los ejercicios

espirituales. De hecho, recuerda Hadot (2009), en la antigüedad, el *gymnasion* era el espacio en donde se practicaban los ejercicios físicos y también se impartían lecciones de filosofía. Por ello, siguiendo a Plotino, Hadot recuerda la máxima "esculpe tu propia estatua", que implica, tal como sucede en la escultura, la extracción de las partes que son superfluas e innecesarias, de un bloque de piedra preexistente, para la figura que se desea formar. Esta es la manera en que funcionan los ejercicios espirituales: permiten al filósofo extirpar los elementos que no le son necesarios.

Por lo anterior, quienes practicaban estos ejercicios solían experimentar un trastorno profundo que los apartaba de sus costumbres, de su posición social y, en muchos casos, de la vida ordinaria. Ante los ojos de los demás, este apartamiento podía parecer fantasioso o insensato. No obstante, tal dificultad revela algo esencial: la transformación filosófica no se alcanza de una vez por todas, sino que debe ser reconquistada sin cesar. Incluso figuras como Séneca, que exhortaba al desapego de los bienes materiales, se debatía entre el ideal estoico y las exigencias de la vida política en Roma, además de poseer una gran riqueza. O Marco Aurelio, quien, a pesar de plantear en sus *Meditaciones* la serenidad universal del estoicismo, no podía escapar a las responsabilidades bélicas y administrativas propias de su cargo de emperador. Estos ejemplos muestran que el filósofo no siempre puede comportarse filosóficamente en cada instante de su vida. De ahí que los ejercicios no fueran un simple método de instrucción intelectual, sino una práctica ininterrumpida y renovada, destinada a sostener en el tiempo una transformación que siempre corre el riesgo de desvanecerse.

Por esto, para Hadot, la filosofía en la antigüedad consiste en la práctica de ejercicios espirituales, pues las teorías, o bien están puestas al servicio de la práctica, o bien son el tema de una práctica de vida contemplativa, que, en último término, también es un ejercicio espiritual. En ese sentido, las obras filosóficas de la antigüedad surgen dentro de una escuela filosófica en la cual el maestro pretende educar a sus discípulos por medio de una conducción hacia la transformación. En ellas existe la presuposición de un diálogo con un eventual interlocutor, ya que,

como afirma Davidson (2006), fueron concebidas como técnicas que perseguían fines educativos con las cuales los filósofos pretendían incidir en el espíritu de sus lectores u oyentes de manera que se produjera en ellos determinados estados de ánimo. Tales obras no expresaban necesariamente un pensamiento sistemático pues tenían en cuenta al interlocutor y estaban situadas en un contexto temporal particular. Quizá, por ello, un texto pueda suponer un sistema, pero, en el conjunto de textos atribuidos a un mismo autor puede que haya incoherencias, contradicciones, baches, como ocurre, según Hadot (2009), con los diálogos de Platón e, incluso, con textos de Aristóteles, que no son tratados en cuanto tal, sino anotaciones de cursos.

Así las cosas, Hadot (2006) sostiene que, con la escolástica surgida en la Edad Media, la filosofía fue despojada de los ejercicios espirituales, en la medida en que estos quedaron reducidos al ámbito estrictamente religioso o teológico. Al mismo tiempo, la teología y filosofía comenzaron a diferenciarse de manera radical, siendo esta última reducida al rango de sirvienta de la primera, con la tarea de dotarla de materiales conceptuales y, por lo tanto, reducida a un carácter puramente teórico. Empero, cuando, en la modernidad, la filosofía reconquistó su autonomía, conservó los rasgos heredados de la concepción medieval, su carácter teórico, que evolucionó en el sentido de una pretensión de sistematización exhaustiva. Solo sería posteriormente, por la mano de diversos filósofos, que la filosofía redescubriría el ser una actitud concreta, una forma de vivir y de percibir el mundo.

Hasta este punto, de la mano de Hadot, he mencionado en varias ocasiones el concepto de conversión que, también, en principio, podría tener una acepción religiosa. Sin embargo, Hadot (2006) aclara el significado original. Afirma, en primer lugar, que la palabra viene del latín *conversio*, que significa 'cambio de dirección'. Esta puede implicar un cambio de concepción mental que puede ir desde la modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad.

El término en latín corresponde, según el autor, a dos términos griegos: por un lado, a *epistrophe*, que significa 'cambio de orientación', con el que se expresa la idea de vuelta al origen y un retorno a sí mismo; por otro lado, a *metanoia*, que significa

‘cambio de pensamiento’ y ‘renacimiento’ o ‘mutación’. En ese sentido, el concepto entraña cierta oposición entre la idea de una vuelta al origen y la de renacimiento. La conversión como fenómeno da cuenta, según Hadot (2006), de parte de la realidad humana, pues evidencia su libertad en la medida en que es capaz de transformarse a través de la reinterpretación de su pasado y su futuro. Además, revela que esta transformación es fruto de la invasión de fuerzas exteriores al yo.

En la antigüedad, la conversión tiene tintes más políticos y filosóficos que religiosos. Las religiones antiguas son, según el autor, religiones del equilibrio, en donde los rituales son una especie de intercambio entre dioses y hombres, por lo cual, una conversión en esos términos no tiene lugar. Es en el terreno político de Grecia donde se experimenta algo semejante a la conversión, a través de la práctica democrática de la discusión, que hacía posible transformar el alma del adversario mediante el lenguaje y la persuasión. Ahora bien, Hadot (2006) distingue esta forma de giro político de lo que llama conversión propiamente filosófica. En Platón, por ejemplo, la educación del alma supone un viraje radical: el filósofo es ya un “converso” porque ha dirigido su mirada hacia la idea del Bien. La célebre alegoría de la caverna expresa esta transformación interior: la tarea de la educación consiste en orientar la mirada de las almas hacia esa luz, y solo desde allí es posible la verdadera reforma de la ciudad cuando los filósofos gobiernan.

En otras escuelas, como el estoicismo, el epicureísmo o el neoplatonismo, la conversión es un acontecimiento que rompe con la vida ordinaria y establece un nuevo régimen de existencia. Este cambio, mediado por ejercicios espirituales, procura la tranquilidad del alma y la libertad interior, convirtiéndose en el núcleo mismo de la vida filosófica.

En síntesis, según Hadot (2006), la filosofía antigua suponía un proceso de conversión, entendido como un retorno radical a sí mismo, un desprendimiento violento de la inconsciencia alienada. El autor subraya que esta experiencia no fue nunca solo un tema de reflexión teórica, sino que ha acompañado a la filosofía en todas sus épocas como un acto decisivo de transformación. De ahí que puedan reconocerse sus huellas tanto en el *cogito* cartesiano, como en el *amor intellectualis*

de Spinoza o en la intuición bergsoniana de la temporalidad. En todas estas formas, la conversión filosófica supone una ruptura con lo cotidiano, con lo familiar y con la falsa naturalidad del sentido común. Hadot (2006) concluye que esta exigencia de conversión no se agota en la Antigüedad, sino que “estos mismos aspectos vuelven a descubrirse en la filosofía contemporánea” p. 187).

Por lo anterior, Hadot invita a quienes quieran practicar ejercicios espirituales a no olvidar experiencias milenarias, como la del estoicismo y el epicureísmo, que, aunque se configurasen como polos opuestos, pueden ser adoptados de manera conjunta y pueden dar cuenta de la tensión y la relajación, del deber y la serenidad, de la consciencia moral y el goce por existir. Estas escuelas, asegura el autor, con sus distintos ejercicios espirituales, no han sido agotadas, no por su dificultad, puesto que de hecho se presentan con cierta sencillez al punto de aparentar incluso la trivialidad, sino porque requieren ser vividas y experimentadas sin cesar. Por ello, es necesario leerlas y releerlas, darles vuelta en la mente y permitir que hablen:

Uno es libre de definir como quiera la filosofía, de elegir el tipo de filosofía que desee, de crear si está en su mano la filosofía que piense válida. Pero si se quiere ser fiel a la filosofía antigua, como lo eran todavía Descartes y Spinoza, quienes la entendían como ejercitación en la sabiduría en la creencia de que es esencial al hombre el intento de alcanzar el estado de sabiduría, encontrará en las diferentes escuelas antiguas —socrática, platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, cínica y escéptica— ciertos modelos de vida, formas fundamentales según las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría. Precisamente esta multiplicidad de escuelas antiguas resulta de lo más interesante. Pues ella nos permite comparar los efectos de las diferentes y fundamentales actividades de la razón, ofreciendo un territorio privilegiado de experimentación. (p. 247).

Hadot resalta que esta herencia no se interrumpe con la modernidad. Antes bien, autores muy diversos han contribuido a retomar ese aspecto clave de la filosofía antigua. Sin embargo, subraya también que la gran diferencia entre la filosofía antigua y la moderna reside en el estatuto del filósofo: mientras que en la antigüedad no solo quien elaboraba un discurso filosófico era considerado filósofo, sino también

aquel que vivía de acuerdo con los preceptos de ese discurso comprometiendo en ello la totalidad de su ser, la filosofía moderna tiende a reducirse a la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas. En la filosofía antigua, en cambio, “se proponía al hombre un arte de vivir” (Hadot, 2006, p. 246), un modelo de existencia que seguía siendo una conversión espiritual más que un ejercicio meramente teórico. No obstante, su dimensión práctica no se agota:

Me he contentado con preparar algo el terreno: Montaigne, Descartes, Kant. Habría muchos más nombres por evocar: los de pensadores tan diversos como Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau Ponty y otros más, quienes, todos, de una u otra manera influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo. (Hadot, 1998, p. 293)

En suma, como lo señala Pierre Hadot, la filosofía antigua se entendía ante todo como un ejercicio espiritual: una práctica destinada a transformar la existencia mediante ejercicios que reorientaban la mirada y modificaban el modo de vivir. Esa dimensión práctica, lejos de quedarse en el pasado, constituye todavía un horizonte vigente.

1.2. Del lado de Deleuze: vida y modos de vida

En contraste con lo planteado por Hadot, existen posiciones como la de May (2000), quien asegura que la pregunta acerca de cómo vivir difiere entre la filosofía antigua y la contemporánea. Para los antiguos, la cuestión, formulada en términos de cómo debería vivirse, se plantea en un contexto que presupone la existencia de un orden cosmológico al que debe ajustarse la vida. Esta no existe separada de aquel. Para Platón, por ejemplo, la forma de converger es buscar el bien; para Aristóteles consiste en vivir en una teleología humana específica. Para ellos, como para los estoicos y epicúreos, el universo tiene un orden particular que la vida de los seres humanos debería reflejar o a la que debería ajustarse. La vida no se entendía aislada, sino como parte de un todo que le otorgaba sentido.

Con la modernidad, asegura May (2000), se descarta la premisa de un orden cosmológico, cuestión que no implica que se deseche la idea de Dios o de su poder de moldear el universo. Es el papel del ser humano el que cambia: la jerarquía establecida por el orden antiguo –en donde cada criatura tenía lugar en el orden cosmológico y, por ejemplo, los esclavos se sometían a los amos, las mujeres a los maridos y los hombres libres tenían un estatus privilegiado– desaparece. La pregunta ya no se configura en torno a cómo debe vivirse, sino cómo debe actuarse. La vida, en su conjunto, perdió protagonismo. Los actos propios y el determinar si cada uno actuaba correctamente frente a Dios o, como Kant, frente a una ley moral, ocuparon el lugar preponderante. Aquí aparece el individualismo moderno.

Sin embargo, poco tiempo después, la pregunta adquirió una tercera forma, a partir del pensamiento de Nietzsche, que anuncia la muerte de Dios. Quienes, antes de Nietzsche, se preguntaban en torno a cómo actuar, encontraron la respuesta en un ser trascendente, en Dios. La muerte de Dios implica, además de la desaparición de cierta existencia teológica, la desaparición de la trascendencia que sustenta la moralidad. Desaparecen, entonces, los medios que han servido de apoyo para responder a la pregunta sobre cómo actuar. Con Nietzsche se abandonó esta pregunta y se planteó la siguiente: cómo puede uno vivir. De esta manera, la vida deja de estar definida por lo que debemos hacer y se abre a la creación de lo que podríamos llegar a ser. No se trata de negar ni de someterse a un trascendente inalcanzable, sino de liberar la existencia para desplegar sus potencias:

[...] qué podríamos hacer de nosotros mismos en este mundo, el mundo que habitamos [...] si ya no somos juzgados por la trascendencia que nos disminuye y nos sostiene, entonces, ¿cómo podríamos o cómo deberíamos abrirnos camino en el mundo? ¿Cómo deberíamos pensarnos a nosotros mismos? ¿Cómo deberíamos expresar quiénes somos y qué podemos llegar a ser? " (May, 2000, p. 7)²

Asevera May (2000) que, con Nietzsche, esa pregunta, que puede resultar aterradora para algunos, se convierte en un desafío para otros. Por esta razón, hay

² Traducción propia.

quienes se rebelan en contra de afrontarla, integrarla a la propia vida y crearse en torno a ella. Para muchos resulta más cómodo continuar con su rutina establecida que interrogarse sobre aquello en lo que podrían llegar a convertirse. Esto, sin embargo, no se trata únicamente de una elección personal, sino de un conjunto de elementos que atraviesan la existencia: la estructura misma de la sociedad, el peso de la historia, el idioma y otros condicionamientos que moldean la vida cotidiana. Tal conformismo, lejos de ser simple cobardía individual, forma parte del mundo que habitamos y que, de manera silenciosa, delimita nuestras posibilidades de transformación.

En este sentido, he retomado la propuesta filosófica de Todd May (2000) porque comprende la filosofía deleuziana como una disrupción frente a esas estructuras que moldean la vida en la contemporaneidad, lo que posibilita generar un puente con la cuestión que motiva este escrito, la pregunta por cómo vivir:

[...] varios filósofos [...] han buscado liberarnos de las estructuras y fuerzas que producen esa conformidad. Estos filósofos han expuesto cómo funcionan esas estructuras en el pensamiento, así como caminos para escapar de ellas. Han reconocido que existe un vínculo íntimo entre la forma en la que pensamos sobre nosotros mismos y al mundo y la forma en la que construimos nuestras vidas. Al hacerlo, han alimentado la pregunta de cómo podríamos vivir, abriendo un espacio para su cuestionamiento y para la vida que lo acompañaría. Deleuze se encuentra entre estos filósofos" (p. 9)³

Si bien Deleuze no desarrolla explícitamente el concepto de vida y tampoco el de *modos de vida*⁴, su filosofía vitalista sí permite su planteamiento. Filósofos como el ya citado Todd May, Julien Canavera y Philip Goodchild han hecho una interpretación deleuziana de estos conceptos. Por ello, considero pertinente dar una mirada a la construcción conceptual de estos autores en un diálogo permanente con Deleuze

³ Traducción propia.

⁴ Cabe señalar que en los textos de Hadot, los términos *forma de vida* y *modo de vida* se utilizan sin distinción. En lo que sigue, emplearé el término *modo de vida* en torno a la propuesta extraída de la filosofía deleuziana.

Así entonces, vemos que mientras Hadot conserva la orientación terapéutica de la filosofía antigua, Deleuze desplaza la pregunta hacia la immanencia de la vida. No se trata de reglas ni manuales, sino de una invitación a crear formas singulares de existencia. En palabras de May (2000): “lo que Deleuze entiende es que la cuestión de cómo se podría vivir [...] no puede responderse mediante reglas, prescripciones, modelos o ideales [...]. Lo que se requiere no es una instrucción, sino una invitación; no una directiva, sino una apertura”⁵ (p. 172).

Esa invitación se condensa en lo que Deleuze denomina una filosofía de la vida. Como él mismo afirma en *Conversaciones*: “todo lo que he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista” (1996, p. 228). Este vitalismo, de acuerdo con Canavera (2014), no consiste ni se agota en la idea comúnmente aceptada que consiste en amar a la vida y aferrarse a ella, cuestión que la mayoría de los seres humanos parecieran en cierta medida compartir. Su vitalismo es de otro tipo, encontrado también en Nietzsche: consiste en amar la vida, no por la mera costumbre de vivir, sino por la costumbre de amar. Mientras que amar la vida significa estar acostumbrado a ella, a algo conocido, a momentos, gestos, a querer lo vivido; el amar la vida por estar acostumbrado a amar hace del vitalista aquel que no ha hecho de ella hábitos a través de su percepción o su pensamiento, sino que considera la vida como algo cambiante, móvil y más fuerte que uno mismo. Esto no significa que haya un valor trascendente, más allá de la experiencia o del pensamiento.

Deleuze, entonces, se rehúsa a entender la vida en términos negativos o de carencia e, incluso, la considera como una instancia que rebasa el marco tradicional de la necesidad orgánica. Esta consideración tradicional, presente en el pensamiento occidental a partir de Platón, ha tratado a la vida desde el punto de vista de la necesidad, enquistada en una lógica idealista de la adquisición, convirtiendo a la vida en una especie de carencia. Deleuze, entonces, propende por restituirle la vida a la positividad, razón por la cual considera que ella es “la instancia

⁵ Traducción propia.

capaz por antonomasia «de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema» [...], o sea, como «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”, que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción»” (Canavera, 2014, p. 16)

El vitalismo deleuziano escapa a la necesidad de postular un principio vital y, con él, a una especie de mística. Al contrario, la vida no trasciende al ámbito de la experiencia. Le es inmanente, aunque no idéntica, por lo que son coexistentes. Esto no significa que la vida sea inmanente en otro, sino que es una inmanencia inmanente: “la inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa” (Deleuze, 2007, p. 348). Sin embargo, el que no se refiera a una instancia superior o independiente de la experiencia concreta no significa que sea un absoluto indiferenciado. La vida goza de una consistencia en la medida en que es una multiplicidad que atraviesa a individuos, seres y cosas e instaura relaciones transversales entre ellos. Por esa razón, la vida no es lo viviente, de manera que los organismos mueren, pero la vida no. Lo viviente es el proceso de actualización y diferenciación de la vida en formas concretas, mientras que la vida es la persistencia de aquello que no está dado en las formas actuales y diferenciadas, sin ser por ello un valor trascendente. De esta manera, lo viviente existe mientras que la vida insiste en lo que existe. La vida se presenta en estratos materiales, orgánicos, psíquicos y sociales, es decir, en lo viviente. Es producción de lo real, mientras que lo viviente es el efecto del proceso de creación vital. Están aunadas en un vínculo de mutua inmanencia en donde la vida insiste en lo viviente producido, mientras que lo viviente existe local y circunstancialmente en la vida que lo produce. En otras palabras:

La inmanencia es inmanencia absoluta e indiscernible de la vida. Ahora bien, hay una diferencia de naturaleza entre la vida individuada y la vida germinal, «no-orgánica» o «genérica». [...] la vida no-orgánica está llena de *virtualidades* y la vida orgánica presenta, por su parte, el reverso *actual* de esas virtualidades [...] La vida no-orgánica es el fondo de las fuerzas reales que, en su relacionalidad, tejen múltiples mundos o la presencia: la inmanencia «se teje sin descanso, gigantesca lanzadera» [...] No hay vida porque todo sea un organismo, sino porque el

organismo es la apropiación más común de una vida no-orgánica. Todo está vivo, pero no porque todo sea orgánico y organizado, sino porque el organismo es, dice Deleuze, una «malversación» (*détournement*) de la vida. La vida en sí misma es una intensa vida germinal. (Barroso, 2005, pp. 14-15)

Lo viviente, entonces, es el producto de un proceso de resolución de la actualización de la vida, ella misma una virtualidad, en formas concretas o actuales. La coexistencia de la vida y lo viviente son necesarias para que haya mundo. De ahí que Deleuze asegure que “una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados: vida inmanente que implica los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos” (2007, p. 349).

Tanto lo actual como lo virtual siguen cada uno su propia tendencia. Lo actual se orienta a formar estratos, estabilizando las experiencias y organizando la vida; sin embargo, en esa misma estabilidad yace el riesgo de que la vida quede aprisionada en estructuras fijas. Lo virtual, por su parte, introduce siempre un componente de indeterminación y de azar que desestabiliza los estratos, impidiendo que se cierren sobre sí mismos. La vida se sostiene en la frágil articulación entre ambas fuerzas: si prevalece la rigidez de lo actual, se asfixia en la repetición; si se impone el caos de lo virtual, se disuelve en pura dispersión. Esa tensión constante no está exenta de peligro, pues su desplazamiento desequilibrado puede devenir en una orientación hacia la muerte. Su justa interacción, expresa “una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia” (Canavera, 2014, p. 32).

Tal productividad, intrínseca a la vida, impide que se le confine en los límites de lo viviente formado, a la organización de un estrato material, sea de forma orgánica o de subjetividad constituida. Esto permite pensar a la vida más allá del mecanicismo puesto que, al considerarla como algo que no está definido por la organización, y tampoco por la conciencia o por un sujeto individuado, se entiende desde una perspectiva materialista dotada de virtualidad, capaz de creación. Deleuze, entonces, identifica la actividad creadora y anónima de la materia, no como cantidad

extensiva (mecanicista), inerte y privada de virtualidad o potencia interna, como la concibe Descartes, sino como una materia dinámica, no organizada e intensa que, a su vez, reclama un tipo de causalidad distinta a la causalidad necesitante, una cuasi-causalidad, un conjunto de correspondencias no causales (Canavera, 2014).

La vida, en tanto virtualidad, constituye el todo de lo real. Este impugna cualquier referencia a lo trascendente, pues remite a un plano de realidad único, que Deleuze denomina plano de naturaleza o de inmanencia. Este plano es unívoco, pues todo dentro de él se halla a un mismo nivel. Las cosas y los seres se comunican de manera transversal y a-jerárquica, de manera que la univocidad es concebida como una síntesis de lo múltiple. En ese sentido, lo uno se dice de la multiplicidad. En palabras de Canavera (2014): "Síntesis inmediata de lo múltiple quiere decir, en otras palabras, que «el ser igual [o la vida] está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual [en esta vida]»". (p. 37)

Ahora bien, la productividad misma del plano de inmanencia se comprende a partir de la diferencia. Para Deleuze, la diferencia no es una mera distinción entre términos ya dados, sino la fuerza interna o la determinación positiva que engendra singularidades. Es, en palabras de Sasso y Villani (2003), la diferencia es una "determinación real, enteramente positiva, que no se deja jamás reducir ni a lo idéntico ni a lo uno, infinitamente productiva de diferenciación virtual y de diferenciación actual" (p. 114). Mientras la diferenciación virtual alude a los procesos de divergencia en el plano inmanente, la diferenciación actual designa la actualización de esas divergencias en formas concretas. De este modo, la vida aparece como un movimiento incesante de diferenciación que, sin necesidad de recurrir a lo trascendente, da lugar tanto a lo virtual como a lo actual.

El virtualismo de la vida no se orienta hacia ningún fin. No se dirige ni a un propósito exterior y trascendente ni a una meta intrínseca e inmanente que se agotaría en su resultado. Frente a una concepción teleológica de ese tipo, la vida se presenta más bien como un proceso incesante de creación. Este proceso no se reduce a las formas concretas de lo viviente —a las actualizaciones en las que se expresa—,

pues la vida no puede limitarse a aquello que produce. Por el contrario, se despliega en el plano de la naturaleza/inmanencia siguiendo múltiples orientaciones, trazando en él una reserva de potencialidades desde la cual algo nuevo puede siempre irrumpir. Dichas orientaciones, sin embargo, no deben entenderse como recorridos preestablecidos, sino como direcciones que se generan en el mismo acto de su tránsito. Canavera (2014) da cuenta de esta paradoja de la siguiente manera: “hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay un ‘fin’, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas ‘al par’ del acto que las recorre” (p. 35). La única finalidad es, entonces, la creación misma.

En ese sentido, el todo de lo real, la vida, está abierto, pues su poder relacional, que permite la distribución a-jerárquica de los seres y las cosas, se está haciendo en la medida en que cambia, dura y permite la producción de lo nuevo. En él no hay origen, principio, ni fin, sino cambio y devenir. Es decir, no hay "ni totalidad de partida ni totalidad de destino, la vida remite, por el contrario, a una totalidad de lo real siempre fragmentaria, inacabada, [...] lo que es otra manera de afirmar, pues, que el Todo nunca está dado" (Canavera, 2014, p.41). Allí lo actual no agota lo real en la medida en que la diferenciación de la vida en formas concretas, esto es, su actualización, es solo una expresión parcial de una totalidad más amplia, virtual, que permanece abierta a nuevas diferenciaciones. El Todo no es una suma de partes dadas, sino una virtualidad: una totalidad que no está completamente realizada, pero que contiene la potencia de todas sus realizaciones posibles. Cuando se dice que “el todo no está dado”, no se niega su existencia, sino que se afirma que no puede ser totalizado a partir de sus partes actuales. Aun así, la vida se dice en un mismo sentido acerca de sus actualizaciones, aun cuando las formas concretas de las que se dice la vida difieran de todas las formas.

En el plano de naturaleza/inmanencia, las cosas y los seres se distribuyen sin jerarquías fijas pues son medidos no por una esencia ni por su función, sino por la potencia que cada uno despliega. Tal como afirma Deleuze (2002), esta medición "considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un

ser salta eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado" (p. 74). Esta perspectiva, que el autor denomina *distribución nómada*, implica que la fuerza o debilidad de un ser no se define en comparación con otros, sino en relación consigo mismo, con su medida interior. Así, incluso los seres aparentemente débiles pueden transformarse en fuertes al intensificar sus afectos y llevar su potencia hasta el extremo. De este modo, se desvanece la posibilidad de juzgar la fuerza desde parámetros externos, como la lucha o la competencia, pues la verdadera medida está siempre en el despliegue singular de lo que cada ser puede.

En este sentido, Deleuze concibe una relación íntima entre vida y pensamiento: la vida no se limita a ser un fondo pasivo, sino que, al propagarse en forma de problemas, obliga al pensamiento a salir de sus moldes representativos y a inventar nuevas posibilidades:

Retomando asimismo el esquema nietzscheano de una relación de «implicación» (o de «inclusión») recíproca entre la vida y el pensamiento, podemos afirmar que, para Deleuze, la vida, situada como está más acá del pensamiento, plantea en diversos ámbitos o «medios» (personal, conyugal, social, cultural, político, económico, etc.) una serie de problemas que el pensamiento está llamado a solventar, pero de tal manera que se vea obligado a ir más allá de sí mismo. Pues, para «crear nuevas posibilidades de vida» es preciso romper con la conciencia dóxica y los correspondientes «clichés» que ésa vehiculiza —y, en suma, «pensar de otro modo»" (Canavera, 2014, p. 16)

Ella, la vida, es la instancia problemática, pues los problemas son sus propagaciones. Estos, a su vez, sirven como fuente de lo que da a pensar. La vida se constituye como una fuerza que, a través de una serie de problemas, pone al pensamiento en un estado en el que se suspenden sus esquemas representativos habituales. Empero, no lo hace como una suerte de trascendencia o verticalidad que, antes bien, impediría el movimiento vital que lleva a pensar. Mas bien, "la vida en Deleuze designa aquello, que sin estar fuera del pensamiento, insiste o persiste en él como su «Afuera»" (Canavera, 2014, p. 44). Este afuera corresponde a lo

virtual que coexiste con lo dado, es decir, lo no actual de lo real. La presencia de lo virtual que persiste en lo actual es la forma en el que el afuera se ejerce problemáticamente en el pensamiento.

Cuando Deleuze habla del Afuera, lo hace en dos sentidos complementarios: primero, como aquello que no es representable, lo no pensado en el pensamiento que provoca un movimiento de carácter involuntario que se sitúa en medio de las facultades y pone en juego su discordancia (la denominada doctrina de las facultades, que profundizaré en el tercer capítulo), cuestión que hace efectivo el acto de pensar. Segundo, como una especie de no-lugar desde el que se impugna el reconocimiento y la imagen dogmática del pensamiento (que presentaré en el segundo capítulo), que pone al pensamiento frente a su propia incapacidad para pensar. En suma, el afuera se comporta de manera vertiginosa para el pensamiento "en la medida en que disuelve las coordenadas de la representación, así como «los hábitos del pensamiento, las nociones cotidianas del buen sentido, las ideas corrientes» [...], poniendo el pensamiento «en presencia de un universo radicalmente a-centrado, sin ejes, sin derecha ni izquierda, sin arriba ni abajo, un mundo de “universal variación”». Es [...] una experiencia inamistosa" (Canavera, 2014, p. 427)

En suma, la vida, para Deleuze (2008a), no se reduce a la conciencia, ni a la persona, ni al sujeto. Antes bien, es pre-subjetiva, pre-individual y, en cuanto tal, inmanencia. Estos términos no aluden a un “antes” cronológico del sujeto, sino a un campo impersonal de percepciones e intensidades que hace posible su génesis. En ese sentido, recordemos que, de acuerdo con Prósperi (2015), Descartes había situado al ego como fundamento del pensar, identificando la intelección con la esencia humana y relegando la imaginación al ámbito del cuerpo. Hume, en cambio, rompe con esta posición: no hay un yo que sostenga las percepciones, sino un flujo de percepciones que producen el yo. El sujeto, bajo esta concepción, no es condición del pensamiento, sino un efecto imaginario. La mente, ilustrada con la metáfora del teatro, no es un escenario donde algo se representa, sino el mismo juego de percepciones sucesivas. En *Empirismo y subjetividad*, Deleuze retoma la

crítica de Hume a Descartes para, a su vez, criticar a Kant. Allí interpreta la imaginación como un fondo impersonal del que surge secundariamente el sujeto. A diferencia de Kant, que aún preserva un sujeto trascendental como condición de las representaciones mediante la unidad sintética de la apercepción, Deleuze propone que el yo es un a posteriori: “la fórmula empirismo trascendental, más allá de su aparente contradicción, nos hace entender a la experiencia como la dimensión trascendental del sujeto. Dicho de otro modo: no es que hay experiencia porque hay sujeto, sino que hay sujeto porque hay experiencia” (Prósperi, 2015, p. 6). Esto implica desplazar lo trascendental del sujeto a la experiencia en cuanto tal. Así, el empirismo trascendental se ocupa de las condiciones de génesis del sujeto, no de la experiencia ya constituida. De este modo, es posible precisar lo que en Deleuze se entiende por pre-subjetividad y pre-individualidad: antes de un yo consciente que organiza la experiencia, hay un campo impersonal de percepciones e intensidades del cual el sujeto resulta como efecto. Desde esta perspectiva, lo dado ya no es dado a un sujeto, sino que el sujeto se constituye en lo dado. Tal es, en esencia, el empirismo trascendental (Scherer, 2012).

En este punto surge la cuestión del sentido: si el sujeto es un efecto, y no un fundamento, ¿dónde se sitúa el problema del sentido? ¿la vida tiene sentido? ¿Es el sujeto quien le da sentido a la vida? De acuerdo con Colebrook (2006), Deleuze considera que el sentido no es ni el resultado de una vida en particular ni la condición de posibilidad de una conciencia que establece significados, sino un acontecimiento singular que surge en la superficie de lo real, producido en el encuentro y la relación de que lo que Deleuze (2005a) denomina *series heterogéneas*. Una serie es un conjunto de elementos que se encadenan entre sí siguiendo una lógica propia, como una sucesión de términos que remiten unos a otros. Son heterogéneas cuando no pertenecen al mismo orden o naturaleza —como el cuerpo y el lenguaje—. El sentido, entonces, las atraviesa sin reducirse a ninguna. Por ello, no debe entenderse como un dato o una esencia preexistente que se revela, sino como un efecto incorporal y singular, producido en el mismo movimiento por el que las cosas se mezclan y se relacionan. El sentido no se confunde ni con el referente (lo que designamos), ni con el significante (el modo en que lo expresamos), ni con el

objeto empírico. Por ello, no podemos fijarlo, pues al nombrarlo siempre emerge otro, en un desplazamiento sin fin.

Este sentido-acontecimiento, puesto que no es un estado de cosas físico, sino un efecto incorpóreo que insiste en la superficie de lo real se configura como un pliegue entre lo sensible y lo virtual, lo actual y lo potencial. Es esta condición de superficie lo que posibilita ser concebido como singularidad y no como identidad. En lugar de un fundamento, el sentido es una apertura pura que no puede ser plenamente dicha ni capturada por el lenguaje. El acontecimiento, en tanto que sentido, encarna el Aíón: un tiempo que no se agota en el presente, sino que se bifurca entre pasado y futuro. Así, el sentido no reside en la conciencia ni en la representación, sino en esa superficie donde lo que ocurre se abre hacia lo que podría ocurrir. Pensar el sentido es captar la singularidad de un acontecimiento que insiste más allá de cualquier presente e inaugura nuevas posibilidades. En palabras de Colebrook (2006):

En la medida en que ya no explicamos el sentido desde la vida, considerando el sentido como el acto por el cual el hombre trae la lógica de la vida a la presencia, sino que vemos la vida como la potencialidad del sentido, entonces la vida se transforma más allá de todo reconocimiento. La vida ya no es el horizonte del sentido, aquello que explica el sentido; la vida es la donación de sentido que en sí misma nunca puede ser definitivamente dicha. (p. 129)⁶.

Así las cosas, si podemos afirmar que la vida tiene sentido, es en una forma particular: este se produce en ella como acontecimiento. Empero, no es el sujeto el encargado de otorgárselo. El sentido surge en los encuentros de la vida y, solo a partir de ese surgir, el sujeto puede constituirse. Este carácter pre-subjetivo del sentido implica también una exigencia práctica: aprender a vivir de acuerdo con esas fuerzas impersonales, prolongarlas y transformarlas. Aquí es donde aparecen los modos de vida.

⁶ Traducción propia.

Aunque Deleuze no ofrece una definición explícita de modos de vida, parece tener una preocupación por ellos. En su libro sobre Spinoza los califica, incluso, como un misterio:

“[...] en qué radica el misterio de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia las virtudes ascéticas —humildad, pobreza, castidad— para ponerlas al servicio de fines completamente particulares, inesperados, en verdad muy poco ascéticos. Hace de ellos la expresión de su singularidad. No son en su caso fines morales, ni medios religiosos para alguna otra vida, sino más bien los «efectos» de la filosofía misma. Pues no hay en absoluto otra vida para el filósofo. Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto, efectos de lo que Spinoza llama Naturaleza” (Deleuze, 2004, p. 11).

De acuerdo con Goodchild (2010), quien se pregunta: “¿en qué sentido se puede suponer que Deleuze entendía la filosofía como un modo de vida?”⁷ (p. 24), la respuesta se halla en la inversión inmanentista, descrita previamente, en donde “la vida ya no se presenta ante las categorías del pensamiento, sino que el pensamiento es arrojado a las categorías de la vida”⁸ (p. 25). Pensar significa, entonces, “instalarse en este plano [de inmanencia], lo cual lleva consigo un modo de vida, implica una manera de vivir” (Deleuze, 2004, p. 150).

Esta inversión, sin embargo, no es posible sin una crítica previa. Goodchild (2010) señala que es Nietzsche quien, para Deleuze, emprende la crítica a la imagen dogmática del pensamiento arrebatándole la verdad e introduciendo la evaluación. Esta última no remite a valores trascendentes ni a criterios universales, sino a formas de ser y a modos de existencia. Así, lo que creemos, pensamos o sentimos no es otra cosa que el reflejo de nuestro estilo de vida. De esta manera, el pensamiento deja de ser un tribunal de la verdad para convertirse en una práctica orientada al devenir de la existencia. En ese marco, el concepto de modo de vida

⁷ Traducción propia.

⁸ Traducción propia.

pasa a ocupar el lugar de la trascendencia: no se trata de perseguir un modelo abstracto, sino de atender al modo concreto en el que se despliegan fuerzas y se configuran posibilidades de vida. Lo que se presenta allí es

una «unidad compleja del pensamiento y de la vida»; esto es: un movimiento de vaivén o de co-implicación a raíz del que «los modos de vida inspiran maneras de pensar, [y] los modos de pensamiento crean maneras de vivir» [...] Razón de por qué el pensamiento no es nunca para Deleuze una cuestión puramente teórica, siempre trata de «problemas vitales»" (Canavera, 2014, p. 15)

Esta unidad entre pensamiento y vida implica que, tal como afirma May (2000), la filosofía de Deleuze puede leerse en sí misma como un modo de vida. No se limita a representar, sino que está orientada a generar formas de existencia distintas, a afirmar que pensar no es representar, sino crear y devenir. En ese sentido, asevera que sus textos, al igual que los de los antiguos, no buscan únicamente transmitir conocimientos, sino operar sobre quienes los leen, invitándolos a inventar mundos y a construirse de otra manera. Aun así, en contraste con los antiguos, tal como se mencionó previamente, Deleuze no responde a la problemática acerca de cómo se puede vivir a través de prescripciones, reglas o modelos; no pretende generar soluciones sino plantear problemas, no instruye, sino que invita; no establece directivas, sino que propone aperturas, cuestión que puede resumirse en este pasaje acerca del cuerpo sin órganos:

Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuuns* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. (Deleuze y Guattari, 2002, pp. 165-166).

En otras palabras, Deleuze nos invita a una práctica experimental constante en donde, en lugar de soñar con una ruptura total y definitiva, debemos habitar críticamente nuestras realidades concretas (“estratos”, como nuestra profesión, nuestra familia, nuestra cultura), sus potencialidades de transformación (“líneas de

fuga”), y trabajar en la construcción de nuevas formas de existencia más potentes y libres (“un pequeño fragmento de una nueva tierra”). Esta práctica de experimentación y creación puede entenderse como el equivalente deleuziano de un modo de vida, no una disciplina ascética que apunte a un ideal trascendente, sino como un trabajo de composición en lo real, una forma de vivir que se sostiene en la creación de posibilidades, en el cuidado de lo común y en la invención de mundos compartidos.

May (2005) asegura que, si este fragmento parece una reedición tardía de las exhortaciones de los antiguos practicantes de ejercicios espirituales, no es casualidad, pues Deleuze pretende recordar con ello que nuestras vidas no están condenadas a ser lo que son. Al contrario, estamos en la posibilidad, aunque sea mínimamente, de aflojar el peso que el presente ejerce sobre nosotros y, de esta forma, abrimos a otros mundos, a otras vidas y comenzar a vivirlas. Si hace casi dos mil años, Marco Aurelio exhortaba a resistir el movimiento del mundo y a devenir algo más bello de lo que las circunstancias le permitían imaginar; en nuestro tiempo, Deleuze, de manera semejante, nos invita a convertirnos en algo diferente de lo que se nos ha dicho que podemos ser.

¿En qué consistiría, entonces, un ejercicio espiritual en un marco inmanente? No se trata de una disciplina rígida, sino, como señala Goodchild (2010) de una "preparación para el trabajo [...] de la creación [...]. Es el ejercicio espiritual el que capacita para dar vida a la idea" (p. 26). Es decir, puede entenderse como “lucha y esfuerzo por liberarnos de ciertos conceptos filosóficos que nos impiden descubrir y crear lo que podríamos ser, además de ofrecer visiones alternativas que nos permitan emprender otros caminos.” (May, 2000, p. 228).

May (2005) destaca que la relación de Deleuze con la escritura es testimonio de ese ejercicio espiritual: “para Deleuze, esos ejercicios espirituales implicaban viajes que realizaba mayormente en su propia mente y en el contexto de la literatura y la filosofía” (p. 228). Sus viajes “inmóviles”, plasmados en el pensamiento, expresan una manera de transformarse y devenir, de atravesar intensidades y de deshacer la organización habitual del cuerpo y del sujeto. En ese sentido, asegura que *Mil*

mesetas, por ejemplo, no es un tratado de representación, sino un rizoma que pretende propiciar desplazamientos y mutaciones. Así, su obra se presenta como una práctica de liberación respecto de categorías filosóficas que constriñen lo que podemos llegar a ser, proponiendo, en cambio, la apertura a lo desconocido.

En suma, el modo de vida no es una norma a seguir, sino un efecto singular e inseparable del pensamiento. El misterio, nombrado así por Deleuze, reside en que cada pensador inventa su propio estilo de existencia, no conforme a una moral universal, sino a partir de la creación. Desde esta perspectiva, Deleuze reinterpreta lo que Hadot había descrito en la antigüedad como ejercicio espiritual: una práctica que transforma el modo de ser. La diferencia es que, en lugar de prescribir un camino ascético o terapéutico, Deleuze se orienta hacia la inmanencia de la vida misma. Se trata, una vez se supera la imagen dogmática del pensamiento, de experimentar más que de representar, de descubrir qué pueden el cuerpo y el pensamiento. Este, lejos de buscar una verdad eterna en un más allá, se adentra en esos territorios y encuentra allí fuerzas que lo ponen en movimiento.

Ahora bien, si a lo largo de este capítulo he mostrado que el pensamiento es constitutivo del modo de vida, la pregunta ahora se desplaza hacia su génesis: ¿cómo nace el pensamiento creador? Lejos de ser una facultad natural, su emergencia responde a condiciones específicas. Como señala Goodchild (2010), ello implica:

[...] una cultura, formación y ética que puede dividirse en dos etapas: en primer lugar, se trata de liberar el pensamiento de la moralidad, la representación y el juicio. Se trata de transformar la imagen del pensamiento, eliminando la identidad de cualquier origen, concepto o fundamento para el pensamiento, de modo que se afirme la diferencia que el pensamiento hace en el pensamiento [...] Sin embargo, esta primera etapa es simplemente una preparación para «la tarea más importante, la de determinar problemas y realizar en ellos nuestro poder de creación y decisión». (Goodchild, 2010, p.26)⁹

⁹ Traducción propia.

Si para Hadot el ejercicio filosófico se vincula con prácticas que transforman el modo de existir, para Deleuze la filosofía exige una crítica más radical: la crítica a la imagen dogmática del pensamiento, cuestión que permita, según la cita anterior, llevar a cabo la tarea más importante, la de dar cuenta de un pensamiento fuera de dicha imagen. Allí se revela que pensar no es nunca un acto natural ni voluntario, sino el resultado de un encuentro que violenta y mueve. Por lo anterior, el segundo capítulo estará dedicado a examinar cómo Deleuze desarma la idea de un pensamiento fundado en el reconocimiento, y cómo esta crítica abre el camino para concebir el pensar como creación.

Segundo capítulo: Pensamiento, creación y modos de vida

Antes de exponer la noción de pensamiento elaborada por Gilles Deleuze, me parece importante abordar una cuestión que no he tratado hasta el momento, en la intención de plantear un pensamiento como forma de vida: ¿qué significa pensar, según Pierre Hadot? A grandes rasgos, podría afirmar que el autor no elabora una definición sistemática de tal concepto. Su lectura histórico-filosófica de la filosofía antigua hace énfasis en dar cuenta del modo de vida filosófico, por lo cual el problema del pensamiento, como categoría abstracta, no ocupa un lugar central.

Sin embargo, en el prólogo de *¿Qué es la filosofía antigua?* (1998), Hadot cita a J. Ruffié y parece aceptar, al menos en ese pasaje, una definición en la que el pensar se vincula con la representación y la abstracción “pensamiento se reconoce por la capacidad para definir una conducta razonable, por la facultad de representación mental y de abstracción. El animal (capaz de distinguir la forma triangular, o algunas combinaciones de objetos) piensa, así como el niño pequeño que aún no habla o el sordomudo que no fue educado” (p.15).

Tal como mostraré a continuación, Deleuze rechaza de manera tajante considerar el pensamiento como representación, lo que pudiera sugerir un desacuerdo con Hadot. Para Deleuze, identificar el pensamiento con la representación es precisamente el error que impide concebir al pensamiento como creación. Mientras que Hadot (a través de Ruffié) parece anclar el pensamiento en una facultad de representar lo real, Deleuze lo desancla radicalmente: pensar no es representar, sino responder a la violencia de un signo que fuerza a crear lo nuevo.

Ahora bien, esta referencia no debe tomarse como el núcleo de su propuesta, sino como un punto de apoyo que no problematiza la representación en los términos en que lo hará Deleuze. Para Hadot, el interés no está en delimitar la esencia del pensamiento, sino en mostrar cómo este se ejercita y transforma la vida. De ahí que, más allá de Ruffié, Hadot caracterice el pensar como una práctica que compromete la totalidad del individuo, la cual implica “ejercer el pensamiento de una manera correcta en la vida de cada día” (2009, p. 147). Incluso, advierte que podría

hablarse de ejercicios del pensamiento, ya que en “tales prácticas el pensamiento es entendido, en cierto modo, como la materia que intenta modificarse a sí misma” (Hadot, 2006, p. 24); pero reconoce que esa designación es insuficiente, pues dejaría fuera la imaginación y la sensibilidad, dimensiones centrales de los ejercicios espirituales.

De este modo, aun cuando Hadot no problematiza de manera radical la noción de representación, no reduce el pensamiento a ella. Su proyecto apunta más bien a mostrar cómo el ejercicio del pensamiento atraviesa la relación con uno mismo, con los demás y con el mundo. En contraste, como veremos a continuación, Deleuze parte de una crítica frontal a la representación y de allí despliega un pensamiento concebido como creación. Esta diferencia marcará la especificidad de su empirismo trascendental como un ejercicio espiritual inmanente cuyo objetivo no es rectificar la mirada, sino forzarla hasta quebrar sus hábitos representativos y abrir el campo a nuevas formas de vida.

2.1. La imagen del pensamiento

En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze identifica un conjunto de presupuestos acerca de cómo pensamos, heredados de la tradición filosófica occidental, que denomina imagen dogmática del pensamiento. Esta se apoya, en principio, en tres tesis fundamentales que configuran una estructura aparentemente natural del acto de pensar. La primera consiste en que el pensador quiere la verdad, lo que implica que el pensamiento contiene formalmente lo verdadero y que pensar es el ejercicio natural de una facultad que tiene como fin, o como tarea, pensar verdaderamente. La verdad es concebida en dicha imagen como algo universal aun cuando esté indeterminada. La segunda tesis sostiene que todo el tiempo somos desviados o, peor todavía, se nos distrae de pensar por fuerzas ajenas al pensamiento, tales como el cuerpo, las pasiones, los sentimientos, etc. El error, que consiste en tomar lo falso por verdadero, sería el resultado de dichas fuerzas. Es decir que, según la imagen dogmática, tanto el cuerpo como las pasiones y los sentimientos son fuerzas que nos conducen a tomar cosas falsas como si fuesen verdaderas y desvían al

pensamiento de su supuesta tarea. La tercera tesis sostiene que existe un método para pensar verdaderamente. Dicho método, además de la función ya mencionada, se encarga también de protegernos de aquellas fuerzas que desvían al pensamiento de su tarea. Este contiene dentro de sí una buena voluntad del pensador y una buena naturaleza del pensamiento.

Deleuze retoma y amplía esta crítica en *Diferencia y repetición*, puntualmente en el capítulo tercero denominado “La imagen del pensamiento”. Allí, señala que esta imagen no es una representación individual o contingente, sino una construcción general que organiza un principio objetivo y universal del pensar. Tal como afirma Martínez (2005), “esa imagen dogmática prejuzga la distribución del objeto y el sujeto, el ser y el ente, la verdad y el error. Es una imagen que permanece implícita como imagen general [...]. Su forma es la representación y su elemento el sentido común” (p. 240). De hecho, tal imagen se articula en ocho postulados que conforman un régimen conceptual cerrado.

Estos postulados, según Somers-Hall (2013), son criticados por Deleuze a causa de pretender ser la totalidad del pensamiento y podrían agruparse de la siguiente manera:

los primeros cuatro tratan de lo que podríamos llamar una noción técnica del sentido común, a saber, la facultad de cognición que permite a las otras facultades (ya sean modalidades de diferencia de sentido o diferentes formas de relacionarse con objetos) comunicarse entre sí [...] el segundo conjunto de cuatro postulados se ocupa del sentido común en términos del lenguaje, centrándose en el papel de la verdad y la falsedad, y la génesis del significado (o, una vez más, el sentido) y los motivos de la comunicación. (p. 97)

Ahora bien, el primer postulado es el del principio o de la *cogito natura universalis*. Este sostiene que el pensamiento posee formalmente lo verdadero y lo quiere materialmente. De ahí se desprende que todos tienen la capacidad de pensar y todos saben lo que significa el pensamiento. Deleuze (2002), empero, afirma que no es posible entender que pensar sea el ejercicio natural de una facultad y que esa facultad tenga buena voluntad y buena naturaleza. Tener una buena naturaleza

implica, según Canavera (2015a), que el pensamiento posee formalmente lo verdadero aun cuando no lo haya obtenido materialmente. A su vez, tener una buena voluntad implica querer tener materialmente lo verdadero, esto es, tener una voluntad de verdad, aun cuando existan impedimentos para conseguirla. Tanto buena voluntad como buena naturaleza conforman al sentido común.

Sin embargo, Deleuze (2002) objeta esta imagen. Afirma que, de hecho, los hombres rara vez piensan, y cuando lo hacen, es por el impacto de un encuentro fortuito, y no por una decisión voluntaria. Para ilustrar la brecha entre el "derecho" y el "hecho", Deleuze recuerda la afirmación cartesiana del buen sentido como "lo mejor repartido del mundo". Descartes utiliza esta idea de una capacidad universal para erigir una imagen del pensamiento "por derecho", donde pensar sería algo fácil en principio pues bastaría con una decisión premeditada y un método correcto para superar los obstáculos empíricos (Canavera, 2015a). Así, la imagen dogmática convierte el buen sentido en la propia "determinación del pensamiento" (Deleuze, 2002, p. 206), ocultando su verdadero origen, que, como veremos posteriormente, no es la voluntad, sino la violencia del encuentro.

El segundo postulado, denominado "del ideal o del sentido común", describe la estructura del pensamiento concebido como representación. Deleuze argumenta que este postulado establece un sentido común, que se comporta como principio subjetivo de colaboración de las facultades. Este "ya no se dice de una dirección, sino de un órgano. Se lo llama común porque es un órgano, una función, una facultad de identificación, que remite una diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo" (Deleuze, 1970, p. 60). A su vez, este requiere de un buen sentido que se encargue de determinar el aporte de las facultades para el reconocimiento. Mientras el sentido común asegura la concordancia entre las facultades de un mismo sujeto, el buen sentido establece una dirección que todos los sujetos deben compartir. (Williams, 2005).

El buen sentido y el sentido común se complementan en la imagen del pensamiento y se remiten uno al otro. Para ilustrar este aspecto, Deleuze propone dos ejemplos: el primero es el del cogito cartesiano, que expresa la posibilidad de todas las

facultades para relacionarse con la forma de un objeto que, a su vez, refleja una identidad subjetiva. El segundo es el Mi en el *Yo pienso* de Kant, que permite la concordancia de las facultades sobre un objeto que se supone el Mismo (Martínez, 2005). Juntos, sentido común y buen sentido constituyen los pilares de la opinión, configurando la ilusión de que pensar es, ante todo, reconocer.

La imagen dogmática del pensamiento supone un modelo, el del reconocimiento, que se instala como su tercer postulado. Reconocer es el resultado del ejercicio en el que todas las facultades concuerdan sobre un objeto que se supone el mismo y que puede ser tocado, visto, imaginado, recordado, etc., en la medida en que cada facultad posee sus propios datos. Ellas reconocen un objeto cuando, de manera individual, enfilan sus esfuerzos al aportar lo que les es propio. El reconocimiento implica, entonces, un principio de colaboración de las facultades. Es decir, bajo la forma de un sentido común, que expresa la unidad de las facultades en un sujeto, o que expresa la posibilidad de que las facultades se relacionen con la forma de un objeto que, a su vez, muestra la identidad del sujeto. Deleuze (200) afirma que el reconocimiento ocupa gran parte de nuestra vida cotidiana: de esta manera, podemos decir “esto es un computador”, “esto es un libro”. Sin embargo, reconocer no es pensar. Antes bien, son necesariamente distintos:

Aunque se distingan, a la manera de Bergson, dos tipos de reconocimiento, el de la vaca ante la hierba y el del hombre que convoca sus recuerdos, ninguno de los dos pasos puede ser un modelo de lo que significa pensar. Decíamos que era preciso juzgar a la Imagen del pensamiento por sus pretensiones de derecho, y no según las objeciones de hecho. Pero justamente es preciso reprochar a esa imagen del pensamiento el haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de ciertos hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la banalidad cotidiana en persona, el Reconocimiento; como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras. (Deleuze, 2002, p. 209)

Que el reconocimiento sea considerado pensamiento no es más que una extrapolación de sucesos cotidianos. Y, aunque esa extrapolación parezca inocente,

en realidad es peligrosa, pues no solo se reconoce el objeto, sino también sus valores. De ahí que Deleuze (2002) afirme que el reconocimiento celebra “uniones monstruosas” con el Estado y la Iglesia. El reconocimiento es monstruoso porque comparte la misma lógica de identidad que estas instituciones: presupone un modelo único de verdad, exige que los sujetos se ajusten a él y excluye lo que no encaja. Así como el Estado reconoce al ciudadano normalizado y la Iglesia al creyente ortodoxo, la imagen dogmática del pensamiento solo reconoce lo que se conforma a sus postulados. Esta alianza sofoca la potencia creativa del pensar, reduciéndolo a lo ya legitimado. Incluso, señala Deleuze (2002), hay luchas voluntarias por el reconocimiento en las que lo que se disputa son valores como el honor, la riqueza o el poder.

El cuarto postulado, ‘del elemento’ o de la representación, se define, según Deleuze (2002), por la identidad del concepto, que establece la forma de lo mismo en el modelo del reconocimiento; la oposición en la determinación del concepto, que compara a los predicados posibles con sus opuestos; la analogía del juicio, que se refiere a la repartición en el juicio y alude a los conceptos determinables y a las relaciones que existen entre conceptos ya determinados; y la semejanza en el objeto, que es el requisito de continuidad de la percepción. Estos tienen la necesidad de una facultad en particular, pero también ocupan un lugar dentro de las demás gracias al sentido común. El ‘yo pienso’ es el punto de reunión de las facultades, por lo cual, funge como principio de la representación. Es en la representación donde “se crucifica la diferencia: cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación” (Deleuze, 2002, pp. 213-214). La representación, entonces, subsume la diferencia en una unidad inteligible y abstracta, esto es, un concepto (Canavera, 2015a). A raíz de lo anterior, no es posible pensar, en la imagen dogmática, a la diferencia en sí misma, puesto que se convierte en ‘diferencia con’. En suma, siguiendo a Williams (2004), esto quiere decir que el

reconocimiento de un objeto se da gracias a la representación, pues esta es la que permite determinar el alcance correcto de cada facultad frente al objeto.

El quinto postulado, 'de lo negativo', parte de que la imagen dogmática reconoce al error como un contratiempo del pensamiento. Para Deleuze (2002), la *cogito natural universalis*, que supone una buena voluntad del pensador y una buena naturaleza del pensamiento, puede equivocarse, es decir, confundir lo verdadero con lo falso. El error aparece como un fenómeno de sentido común pues surge cuando varias facultades colaboran de manera equivocada, confundiendo el objeto de una con el de otra. De ahí que Deleuze afirme que el error proviene de "una falsa repartición de los elementos de la representación, de una falsa evaluación de la oposición, de la analogía, de la semejanza y de la identidad" (2002, p. 228). El error, sin embargo, no cuestiona la rectitud del pensamiento; por el contrario, la confirma. Se le considera un "homenaje a la verdad", ya que es capaz de darle forma incluso a lo falso. En este sentido, el error conserva intacta la buena naturaleza del pensar, mostrando un fracaso relativo del buen sentido, pero siempre bajo la garantía de un sentido común. Así, el error no rompe con los postulados anteriores, sino que los reafirma al derivar de ellos. La imagen dogmática no solo se enfrenta al error, sino también a otros obstáculos como la estupidez, la locura o la maldad. La estupidez, por ejemplo, es interpretada como un simple desconocimiento o una falta de método, es decir, como un hecho contingente que desvía la rectitud natural del pensamiento. Concibe, entonces, estos otros obstáculos de manera reductiva, como si fueran simples errores, hechos contingentes que desvían la rectitud del pensamiento. Deleuze cuestiona esta reducción: distingue entre los errores empíricos —por ejemplo, confundir a alguien y llamarlo por otro nombre— y la manera en que esos hechos son elevados indebidamente a lo trascendental. En otras palabras, la imagen dogmática transforma contingencias empíricas en supuestas estructuras del pensamiento, manteniendo así su confianza en la rectitud de la *cogito natural*.

Deleuze describe el sexto postulado de la imagen dogmática del pensamiento: el de la designación. En él, critica a la filosofía analítica del lenguaje por haber privilegiado

la designación (la referencia a un objeto) frente al sentido en la determinación de la verdad. Para esta lógica, el sentido sería un significado preestablecido que el lenguaje debe capturar. Frente a esto, Deleuze (2002) invierte la relación: el sentido constituye la condición de lo verdadero, pero lo excede, puesto que también funda la posibilidad del error. Una proposición falsa conserva sentido; el sinsentido, en cambio, escapa por completo a la lógica binaria de verdad y falsedad. De esta manera, el sentido, como ya mencioné en el primer capítulo, no se entiende como una esencia fija, sino como un acontecimiento que emerge de manera inmanente. No es un significado que yace en las cosas, sino un efecto que surge de la colisión de series heterogéneas y que, por lo tanto, precede a toda verificación o asignación subjetiva.

En este marco, resulta necesario distinguir entre designación (el objeto al que remite una proposición), significación (la relación conceptual con otros enunciados) y sentido (lo expresado en un plano extra-proposicional, condición de toda designación y significación). Al confundir la génesis del sentido con el cálculo de proposiciones —es decir, con el tratamiento lógico-formal que da por sentado que el sentido de las palabras es claro y estable antes de cualquier operación lógica—, la imagen dogmática reduce el sentido a un contenido preconstituido y estable. Con ello, se impide reconocer que el sentido es condición trascendental —más allá de lo verdadero y lo falso— y se neutraliza su potencia creadora. En lugar de concebirlo como acontecimiento que inaugura nuevas posibilidades, se lo subordina a un régimen de representación que solo valida significados ya reconocibles.

Acto seguido, Deleuze (2002) describe el siguiente postulado, a saber, el de la modalidad o de las soluciones. En este, lo verdadero y lo falso se definen en función de la calificación de las respuestas: un problema se considera verdadero si puede recibir solución, y falso si no la admite. La ilusión que aquí opera consiste en calcar los problemas sobre las proposiciones, como si su verdad residiera en la posibilidad lógica de resolverlas. Este mecanismo se afianza en la dialéctica, que pretende ser el arte de plantear problemas, pero que en realidad los reduce a la elaboración de silogismos a partir de opiniones mayoritarias o sabias, denominados lugares

comunes. De ahí que Aristóteles, por ejemplo, invitara a considerar como punto de partida lo que “todos” o “los sabios” opinan. La dialéctica, en este marco, no trasciende la opinión, sino que queda reducida a ella pues confunde la tarea de pensar los problemas con la de confirmar soluciones previamente aceptadas. La ilusión adopta entonces dos formas: una natural, que consiste en suponer que los problemas ya están dados en las proposiciones de la lógica, la geometría o la física, y que basta con reconocerlos. Otra, filosófica, que consiste en medir la verdad de un problema por la posibilidad de que tenga solución. En ambos casos se llega al mismo punto: se traslada la verdad de las soluciones a los problemas, en lugar de pensar la singularidad de estos últimos.

En el último postulado, ‘del fin o del saber’, “Deleuze distingue entre el conocimiento, como el aprendizaje sobre una habilidad o sobre hechos, por ejemplo; y el aprendizaje como un proceso sin contenido objetivo fijo”¹⁰ (Williams, 2004, p. 135). En otras palabras, atribuye al conocer el hecho de que las facultades, a través de un método, colaboren con entre sí para que se dé “la manifestación de un sentido común o la realización de una *cogitatio natural*, que presupone una buena voluntad como una «decisión premeditada» del pensador” (Deleuze, 2002, p. 253). Es decir, el conocimiento es el resultado exitoso de la imagen dogmática: la aplicación de un método que garantiza el reconocimiento. En contraste, afirma la posibilidad de un aprendizaje esencial que consiste en educar las facultades para un ejercicio trascendental. Este aprendizaje no consiste en llenar la mente con contenidos, sino en exponerla a aquello que fuerza a cada facultad a su límite, violenta su acuerdo habitual y la obliga a ejercerse de manera nueva. El saber, como resultado de conocer, funge como la recapitulación de todos los postulados ya mencionados; el aprendizaje esencial, en cambio, es la condición de posibilidad para escapar de ella y acceder a un pensamiento genuino, creador.

En síntesis, la crítica a los postulados muestra que la imagen dogmática ata al pensamiento a la representación y a lo que este no debería ser: reconocimiento,

¹⁰ Traducción propia.

adecuación o calco. Deleuze, por tanto, insiste en que el pensamiento no comienza en la buena voluntad, ni en el sentido común, ni en la referencia.

Considero que este análisis resulta pertinente para mi propuesta porque, así como Hadot mostró que en la Antigüedad la filosofía era inseparable de ejercicios espirituales que transformaban la existencia, en Deleuze la crítica de la imagen dogmática puede leerse como una suerte de trabajo previo que libera al pensamiento de sus presupuestos y lo prepara para volverse creador. En ese sentido, más allá de ser una cuestión puramente teórica, esta crítica inaugura una práctica espiritual en clave contemporánea: pensar no como reconocimiento de lo dado, sino como apertura a lo que fuerza a pensar.

De esta manera, el pensamiento se abre a la vida, que se expresa en el entrelazamiento de lo actual y lo virtual. Como ya se mencionó, la vida propaga los problemas que fuerzan a pensar. A su vez, lo actual corresponde a las formas que adquieren consistencia en un momento dado; mientras que lo virtual, a la potencia que acompañan a toda forma y que hacen posible su transformación. Pensar, en este marco, significa exponerse a esa tensión inmanente, donde cada acontecimiento no solo se da, sino que arrastra consigo una multiplicidad de posibles aún no realizados. La tarea del pensamiento consiste en maximizar la potencia de actualización, esto es, desplegar hasta el límite las posibilidades de lo viviente. Propongo entonces que Deleuze nos invita a considerar el pensamiento como una práctica capaz de captar lo impensado y de abrir paso a modos de vida que no responden a modelos, sino que se inventan en la singularidad de cada encuentro. El nombre que Deleuze da a este ejercicio es, como vimos previamente, el de *empirismo trascendental*: la exploración de las condiciones inmanentes que hacen posible el surgimiento del pensamiento y, con él, la invención de modos de vida.

Esta concepción conlleva una inversión radical de la imagen dogmática: pensar no es el ejercicio tranquilo de una facultad disponible, sino una “actividad [...] un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento. Pensar es una n^a... potencia del pensamiento. Y debe ser elevado a esta potencia para que se convierta

en «el ligero», «el afirmativo», «el danzante»” (Deleuze, 1998, p. 152). Lejos de ser innato —como sugería Descartes—, el pensamiento es algo que se engendra en el encuentro con lo que lo fuerza. En última instancia, “pensar es crear” (p. 227). Sobre el empirismo trascendental volveremos en el tercer capítulo.

2.2. La imagen del pensamiento sin imagen

En efecto, el pensamiento solo puede comenzar a pensar fuera de la imagen dogmática del pensamiento y de los postulados que la sostienen (Deleuze, 2002). Por lo cual, tendría que haber una oscilación entre una imagen del pensamiento y un pensamiento sin imagen. Sin embargo, en otros momentos de su obra, Deleuze asegura que es necesaria una nueva imagen del pensamiento. De ahí que, según Zourabichvili (2004), se emplace una paradoja en la obra de Deleuze que consiste en que a la vez que se prescinde de una imagen, se describan las condiciones del acto de pensar. Deleuze, entonces, no pretende escapar a toda imagen puesto que, de hacerlo, su propia descripción sobre las condiciones para el acto de pensar tendría que pasar, a su vez, por una evaluación crítica como aquella que él mismo hizo con los presupuestos de la imagen dogmática que describimos previamente. Por ello, es posible afirmar que “la paradoja está, en realidad, en que la nueva imagen [...] es *la imagen de un pensamiento sin imagen*, de un pensamiento [...] que no sabe de antemano que significa pensar” (Zourabichvili, 2004, p. 86).

En otras palabras, la “imagen sin imagen” es la imagen de un pensamiento que ha roto con los postulados de la *imagen dogmática* —el reconocimiento, el sentido común, la buena voluntad— y que, por lo tanto, carece de una figura preconcebida. No se trata de la ausencia absoluta de fundamento, sino del rechazo a cualquier fundamento trascendente que pretenda regir de antemano el pensar. La “imagen sin imagen” designa un pensamiento que, en lugar de apoyarse en lo ya dado, encuentra sus condiciones de posibilidad en la inmanencia. Por ello, el planteamiento de un “pensamiento sin imagen” en Deleuze no ha de confundirse con la pretensión de erradicar toda imagen del pensamiento, como si se tratara de un regreso al idealismo platónico de una contemplación pura de las Ideas. La crítica

presente en *Nietzsche y la filosofía* y *Diferencia y repetición* se dirige específicamente contra la “imagen dogmática” del pensamiento, es decir, contra el conjunto de supuestos que subordinan el pensar a la identidad, al reconocimiento y a la adecuación. Por tanto, la propuesta deleuziana busca liberar al pensamiento de ese régimen de representación, no privarlo de imágenes en general. De hecho, las imágenes siguen teniendo lugar, pero ya no como calcos o reflejos de lo mismo, sino como efectos de los signos que fuerzan a pensar, es decir, como expresiones de lo impensado que emergen en la experiencia. Lo que Deleuze problematiza, entonces, no es la presencia de imágenes en el pensamiento, sino su subordinación a una lógica trascendente y normativa que impide pensar.

Zourabichvili (2004) asegura que Deleuze y Guattari, en *¿Qué es la filosofía?*, explican esta situación de la siguiente manera: toda filosofía tiene presupuestos, es decir, tiene una imagen del pensamiento que no necesariamente debe basarse en la opinión o en tener unos postulados como los que vimos previamente. Los presupuestos, en este caso, no están ahí desde siempre —como ocurre con los de la imagen dogmática—, sino que aparecen a la par que los conceptos y están implicados en ellos como su condición.

Este desplazamiento obliga a reconsiderar la cuestión del principio en la filosofía y en el pensamiento. De acuerdo con Zourabichvili (2004), en su lectura de Deleuze, la filosofía ha intentado desde sus inicios determinar un punto de partida, un fundamento desde el cual pueda delimitarse aquello que merece llamarse pensamiento. Asimismo, ha buscado introducir orden en los conceptos, instaurando una jerarquía entre conceptos fundantes y fundados. Para ello, ha recurrido a opiniones o a proposiciones universales. No obstante, como observa Deleuze (2002), ese intento fracasa siempre porque el comienzo exige la expulsión de todo supuesto. Incluso los conceptos que aparentan no presuponer nada continúan sosteniéndose en estructuras implícitas que remiten, una vez más, a lo ya dado, al reconocimiento. El pensamiento, bajo estas condiciones, no logra comenzar.

Por eso, como subraya Zourabichvili (2004), “no se comienza fundando, sino en una ‘universal desfundación’ (*effondement*); no se comienza ‘una vez por todas’” (p. 26).

El comienzo se convierte entonces en una afirmación que debe repetirse todas las veces, porque el mundo no es unívoco, sino heterogéneo, divergente y múltiple, cuestión que implica que "al mismo tiempo que el pensamiento afirma una relación absoluta con la exterioridad, recusa el postulado del reconocimiento y afirma el afuera en este mundo: heterogeneidad, divergencia" (p. 27). De este modo, el pensamiento no se apropia del comienzo, porque este le es exterior. Pensar no es partir de un principio, sino responder a una irrupción. Y si el pensamiento fracasa en fundarse, no es por defecto, sino porque su naturaleza es otra: crear, pero no desde una voluntad de verdad o una decisión deliberada, sino desde algo que lo desgarrar y que lo hiere¹¹.

Tal como se mencionó previamente, para Deleuze, el mundo no está dado, sino que está haciéndose. El todo de lo real nunca se presenta como una unidad cerrada, sino como proceso, devenir, transformación continua. Esta intuición bergsoniana implica una inversión categorial radical: el ser se dice del devenir y lo uno de lo múltiple. En otras palabras, lo que había sido principio se convierte ahora en derivado. El comienzo, por tanto, debe afirmarse "todas las veces", pues no hay un primer momento que clausure el sentido de pensar, sino una repetición activa que se reitera con cada acontecimiento.

Esta transformación de la ontología repercute también sobre la idea de verdad. Ya no se trata de adecuación entre el pensamiento y el objeto, sino de una verdad que se crea en el acto mismo de pensar, en la medida en que este se expone al mundo como diferencia. Desde esta perspectiva, como afirma Canavera (2015b),

[...] pensar —que no conocer— significa, pues, zambullirse en la inmanencia; es decir, en «una fuente que no sale sin embargo fuera de sí y vuelve a verterse en sí misma en un vertiginoso movimiento sin fin». De este modo, si pensar [...] consiste en una «aventura peligrosa», es porque aquello de lo que se trata en última instancia es de «enseñar al hombre a vivir en lo desconocido» Pensar es asumir una aventura peligrosa, un viaje que deshace certezas más que producir saberes. Aquello de lo

¹¹ Este es el punto central del empirismo trascendental. En el tercer capítulo hago explícito este concepto.

que se trata en última instancia es de enseñar al hombre a vivir en lo desconocido.
(p. 101)

En suma, Deleuze (1998) afirma que, en un pensamiento fuera de los postulados mencionados previamente, la verdad no es el elemento del pensamiento y, mucho menos, ni lo verdadero ni lo falso son sus categorías. Por tanto, la verdad de un pensamiento se interpreta de acuerdo con aquello que fuerza a pensar.

De allí se desprende otra tesis no menos importante: la génesis del pensamiento es involuntaria. El pensamiento no se produce a voluntad. Se origina en su afuera, en la vida, gracias a un encuentro que lo sacude. Esta condición implica lo que Deleuze llama un "impoder", donde la estupidez no es simple ignorancia ni error, sino la situación del pensamiento antes de pensar. La estupidez da cuenta de un pensamiento que aún no ha comenzado, pero que tampoco puede simplemente comenzar sin más. En este sentido, Deleuze (1998) afirma que:

[...] el pensamiento adulto y aplicado tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos. La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. *La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar.*
(p. 148).

El verdadero comienzo es, por ende, diversidad, multiplicidad y diferencia. Por ello, la idea que Deleuze antepone a la de fundamento es la de encuentro. De ahí que se sustituya la voluntad del pensador, que se presenta a la manera de decisión premeditada y de método, por la involuntariedad del encuentro. Por ello, "el auténtico comienzo —tanto en filosofía como en la vida— siempre tiene que ver con un encuentro fortuito y desgarrador que *suspende* [...] nuestros hábitos de pensar, percibir y sentir" (Canavera, 2014, p.127). El pensamiento no comienza en ni por sí mismo, no posee un fundamento de ese estilo, por lo cual, no encuentra su

necesidad adentro de sí. Solo comienza en relación problemática con lo que todavía no piensa, en su afuera.

Sin embargo, esta involuntariedad no conduce a una pasividad. Al contrario, Canavera (2015b) señala que en este mismo proceso se afirma una libertad inmanente, una forma de actividad que no responde a la voluntad del sujeto, pero que tampoco se reduce al sometimiento. El pensamiento se da como una potencia que se ejerce cuando las facultades son llevadas al límite de lo que pueden. Pensar es, de esta manera, problematizar, crear sentido donde no lo hay, captar lo que no puede reconocerse, dar lugar a lo impensado. Esta "pasión de pensar", como la llama Canavera (2015b), no es una emoción, sino una fuerza activa que arrastra al pensamiento fuera de sí y lo lanza a una creación.

Pensar, entonces, es afirmar activamente la diferencia que nos afecta. De ahí que esa libertad no sea la del sujeto que escoge, sino la del pensamiento que, al ser forzado, responde. Esta libertad no antecede al pensamiento, sino que emerge con él, como afirma Canavera (2014), en un entredós donde se cruza lo sensible con lo impensado y el signo con el sentido. El pensamiento no nace en el dominio del yo, sino en la fractura que lo separa de sí y lo obliga a transformarse.

Tal como se mencionó antes, Deleuze (2002) diferencia entre *saber* y *aprender*. Allí, el saber es definido como la apropiación de la adecuación entre un concepto y un objeto. En cambio, el aprender corresponde a una relación directa con el problema, a una disposición de ser afectado por él, cuando las facultades son llevadas a su ejercicio trascendental. De esta manera, aunque el pensamiento es involuntario, aprenderlo es posible, siempre que se entienda que el pensamiento, contrario a ser una facultad disponible, es una potencia que surge en el encuentro con los signos que lo fuerza a la vez que hay un cuerpo en disposición de encontrarlos y transformarlos en creación. El pensamiento se configura como el producto de un aprendizaje esencial. Allí no se encuentra un sujeto que decide pensar, sino un aprendiz: la posición de un individuo que, afectado por un signo, se relaciona con un problema y comienza a pensar. Aprender —lejos de cualquier método

preestablecido— es descrito por el propio Deleuze (2002) como un ejercicio violento y trascendental de las facultades:

El aprendiz, por otra parte, educa a cada facultad para el ejercicio trascendente. En la sensibilidad, trata de hacer nacer esa segunda potencia que capta lo que sólo puede ser sentido. Así es la educación de los sentidos. La violencia se comunica de una facultad a la otra, pero abarcando siempre a lo Otro en lo incomparable de cada una ¿A partir de qué signos de la sensibilidad, por medio de qué tesoros de la memoria, bajo torsiones determinadas por las singularidades de qué Idea se suscitará el pensamiento? Nunca se sabe por anticipado cómo alguien va a aprender: por qué amores se llega a ser bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar. Los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay método para encontrar los tesoros, ni tampoco para aprender, sino un violento enderezamiento. (Deleuze, 2002, p. 252).

Por lo anterior, infiero que el pensamiento es una práctica, algo que se ejerce y que está ligado a un modo de vida. Así, no se aprende a pensar de la manera en que se aprende un procedimiento. Se aprende a pensar cuando se recibe el signo, se está frente al problema y se expone a él. Esta forma de aprendizaje no responde a reglas ni a decisiones premeditadas. Más bien, es una suerte de aventura que comienza por ser forzado y termina por crear.

En ese sentido, le corresponde un ejercicio espiritual que, al basarse en un aprendizaje esencial, puede constituir el núcleo de un modo de vida. En este punto, conviene retomar lo señalado en el primer capítulo a propósito de la relación entre el ejercicio espiritual y la idea en la filosofía de Deleuze. Allí mencioné que el ejercicio espiritual no se reduce a una práctica introspectiva, sino que constituye la disposición que habilita la creación. El ejercicio espiritual se emplaza como la capacidad de dejarse afectar por el signo y de problematizar lo dado, posibilitando el surgimiento de la idea y abriendo campo a la creación.

2.3. Creación e ideas

Respecto a la creación, Deleuze (2008a) en *¿Qué es un acto de creación?*, la relaciona con la idea. Sugiere que tener una idea no es algo cotidiano, sino más bien un acontecimiento excepcional, incluso festivo: “es una especie de fiesta, algo poco corriente [...] ya abocado a tal o cual dominio. Se trata de una idea para una pintura, o para una novela, o para la filosofía, o para la ciencia” (p. 281). Esta afirmación lo conduce a afirmar que la creación se genera a partir de ideas en campos como la filosofía, la ciencia y el arte, tras lo cual, asegura que tener una idea ya implica estar situado en el pensar.

Contrariando a Descartes, Deleuze (2002) sostiene que las ideas no son claras ni distintas. Esas categorías pertenecen al orden del reconocimiento y del sentido común. La claridad y la distinción insertan la idea en el régimen de la representación. En cambio, “la restitución de la idea [...] implica el estallido de lo claro y distinto, o el descubrimiento de un valor dionisiaco según el cual la idea es necesariamente oscura en tanto es distinta, tanto más oscura cuando más distinta” (Deleuze, 2002, p. 225). Este carácter problemático y oscuro no remite a una deficiencia, sino que señala su potencia: las ideas no son soluciones, son problemas.

A partir de Kant, Deleuze radicaliza la noción de idea como problema: ya no es algo que deba resolverse para luego olvidarse, sino una estructura problemática que da cuenta del sentido. Las ideas no son meras formulaciones especulativas, sino condiciones para que algo pueda ser pensado. Así, las ideas no solo son problemáticas, sino también problematizantes: son problemas en sí mismas, y generan pensamiento al articular un campo de variación posible. Por eso, “los verdaderos problemas son las ideas” (2002, p. 258).

En este contexto, pensar no es resolver, sino problematizar. Deleuze insiste en que una idea no es una combinación de elementos sino una multiplicidad, es decir, un conjunto de diferencias que se determinan recíprocamente. Como señala Mengue (2008), la diferencia misma es “diferencia de diferencias”; nunca identidad ni

oposición. Esta multiplicidad no remite a una unidad trascendente que las organiza, sino a un orden interno de relaciones diferenciales.

La idea, entonces, no es el antecedente de una solución, ni una cuestión de adecuación: debe obedecer a una invención. En palabras de Deleuze, la invención es:

Un poder de decisión, de construcción de los problemas mismos: este poder, «semidivino» implica la aparición tanto de falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos: la verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se trata de encontrar el problema y, por consiguiente, de plantearlo más que de resolverlo [...] plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. (1987, pp. 11-12).

Esta invención es un poder productivo, creador, que se ejerce no desde la propia intensidad del problema. La proposición, que en la imagen dogmática es el calco de los problemas, es concebida ahora como algo que siempre es particular. Es el problema el que otorga sentido a las proposiciones. Por ello, el sentido mismo no puede separarse del problema: es su expresión, su génesis. El signo, al irrumpir en el flujo de la representación, plantea un problema, y con él, un sentido. Así, para Deleuze (2002), “el problema o el sentido es, a la vez, el lugar de una verdad originaria y la génesis de una verdad derivada” (p. 242).

En este marco, como ya se mencionó previamente, la verdad deja de ser adecuación para convertirse en producción. La imagen dogmática del pensamiento, que concibe al problema como prefabricado y a la solución como una respuesta que lo clausura, es desplazada por una concepción del pensamiento como creación continua de problemas. Resolver un problema no es cancelarlo, sino dar cuenta de sus condiciones. Cuando se pierde el problema, las soluciones se tornan abstractas, se fragmentan en proposiciones sin continuidad y solo se logra recomponerlas mediante hipótesis vacías o interrogaciones sin fuerza.

En resumen, “problematizar [es] abrir un nuevo horizonte de sentido; esto es, «crear»” (Canavera, 2015b, p. 162), El pensamiento no emerge por voluntad, sino

por violencia: una irrupción que desgarrar el tejido del reconocimiento y expone al sujeto a lo impensado. En ese umbral, donde el afuera se impone, el pensamiento no elige responder, pero lo hace porque ha sido afectado, porque no puede permanecer en el silencio del hábito. Pero esta respuesta no es voluntaria en el sentido clásico pues no proviene de un yo soberano que decide, sino de una potencia que se activa en el encuentro con lo que violenta y que implica creación. Así, pensar es devenir creador allí donde el pensamiento se ve forzado a inventar porque no puede reconocer.

Ligado esto a la propuesta de este estudio, en el caso de la filosofía, como veremos más adelante, dicho acto de creación conceptual que le es propio implica una práctica, un ejercicio, que constituye un modo de vida que está anclado al pensamiento. Así es factible empezar a concebir la filosofía como una forma de vida desde una perspectiva deleuziana. Pero, además, en la filosofía deleuziana se explicitan otros modos existenciales también en relación con el pensamiento, tales como, el arte y la ciencia; quienes las ejercen tienen unas maneras de vivir particulares relacionadas con ejercicios del pensar: sean conceptos, perceptos y afectos o funciones, son todas creaciones que se materializan en un ejercitarse vital.

De hecho, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman que la filosofía, la ciencia y el arte constituyen las tres grandes formas del pensamiento, cada una irreductible a las otras. Su especificidad se debe a su actividad creadora: la filosofía consiste en la creación de conceptos, la ciencia en la creación de funciones y el arte en la creación de perceptos y afectos. Estas formas no son jerárquicas ni comparables entre sí: “pensar es pensar mediante conceptos, o bien mediante funciones, o bien mediante sensaciones, y uno de estos pensamientos no es mejor que otro, más pleno o más completo” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 200). Ahora bien, lo que distingue a estas disciplinas no es solamente el tipo de creación que realizan, sino el modo en que afrontan el caos. El caos, lejos de ser un vacío o una mera confusión, es el ámbito en el que todas las determinaciones aparecen y desaparecen con una velocidad infinita. Como señalan Sasso y Villani (2003), no es una mezcla inerte, sino el lugar donde surgen y se deshacen las formas a un ritmo

que amenaza con disolver cualquier consistencia. Young, Genosko y Watson (2013) lo resumen así: “la característica definitoria del caos no es la ausencia, sino la complejidad” (p. 60). Frente a él, cada disciplina produce un “plano” que selecciona, enlentece o estabiliza las determinaciones: la filosofía mediante el plano de inmanencia, la ciencia mediante el plano de referencia y el arte mediante el plano de composición. Es en esta diferencia frente al caos donde se juega la singularidad de cada forma del pensamiento. ¿En qué consiste cada una de sus creaciones? Veamos:

2.3.1. El filósofo y su creación

Deleuze y Guattari (1993) sostienen que al filósofo le corresponde una tarea en particular: crear conceptos. El filósofo no los descubre ni los pule, sino que los fabrica, distinguiendo cuáles son consistentes y cuáles se desmoronan de inmediato. Por ello, es “un especialista en conceptos [...] sabe cuáles son inviables, arbitrarios o inconsistentes, [...] y cuáles ponen de manifiesto una creación incluso perturbadora o peligrosa” (1993, p. 9). En ello radica el valor del filósofo: en la potencia y la singularidad de sus conceptos —la sustancia en Aristóteles, el cogito en Descartes, la mónada en Leibniz— que marcan su nombre en la historia.

La filosofía, a diferencia de las ciencias o las artes, no crea funciones ni perceptos, sino conceptos. Esto constituye su función propia, aunque sin conferirle privilegio alguno. De ahí que intentos de suplantarla —por la sociología, el psicoanálisis, la epistemología o incluso la publicidad— no hagan sino olvidar su especificidad. En la publicidad, por ejemplo, “un paquete de tallarines se ha convertido en el concepto verdadero” y el presentador en el filósofo (Deleuze y Guattari, 1993, p. 16). Frente a esta caricatura, la filosofía recuerda que los conceptos no son mercancías: su creación es inseparable del pensamiento mismo.

Ahora bien, ¿qué es un concepto? No hay conceptos simples: cada uno es múltiple, definido por sus componentes. Todo concepto tiene un perímetro finito, pero también una historia y un devenir, pues se articula con otros en el mismo plano y se transforma con nuevos problemas. Su consistencia radica en mantener unidos

componentes heterogéneos a través de una zona de proximidad. El concepto, aunque incorpóreo, expresa un acontecimiento: no la esencia ni el objeto, sino la singularidad que recorre a velocidad infinita sus componentes. De allí que sea a la vez relativo, respecto de sus componentes y de otros conceptos, y absoluto, por la totalidad que configura en el plano.

En suma, los conceptos solo pueden valorarse en relación con los problemas que buscan responder. No se crean de la nada: siempre recogen herencias, reactivan nociones previas o se oponen a ellas. Su novedad está en la apertura a problemas nuevos que violentan el pensamiento y exigen creación. Por ello, aseguran los autores, aún hoy es posible considerarse platónico o kantiano, en la medida en que sus conceptos pueden ser reactivados en nuestras problemáticas. Sin embargo, todo concepto nuevo pertenece a un acontecimiento actual, y con él se abren nuevas posibilidades para pensar.

2.3.2. El científico y su creación

El objetivo del científico son las funciones, que representan la correspondencia entre, al menos, dos conjuntos. En efecto, cuando tales conjuntos se ponen en una correlación exacta es posible hablar de ciencia. Las funciones tienen como tarea referir los acontecimientos a estados de cosas, estabilizándolos en un marco de referencia. Son también las funciones las que permiten que la ciencia pueda reflexionar y comunicarse, estableciendo un lenguaje común. La ciencia no requiere de la filosofía para cumplir esta labor, puesto que —como ya se mencionó— la filosofía se ocupa de los conceptos. La diferencia radical entre ambas disciplinas se encuentra en su modo de tratar el caos. Para Deleuze y Guattari, el caos no se define por el desorden, sino por la velocidad infinita con la que las formas se disipan en su interior. La filosofía intenta retener algo de esas velocidades infinitas para darles consistencia en un plano de inmanencia, que alimenta la creación de conceptos. La ciencia, por el contrario, renuncia a esa infinitud para recortar y estabilizar lo virtual en un plano de referencia, donde las funciones permiten establecer correlaciones entre estados de cosas y conferirles consistencia y predictibilidad.

2.3.3. El artista y su creación

El arte, afirman Deleuze y Guattari, “es lo único que se conserva en el mundo, y la obra de arte en sí, que es independiente de su creador por la auto posición de lo creado que se conserva en sí” (1993, p. 164). El arte, entonces, no remite a representaciones ni a experiencias subjetivas, sino que consiste en un bloque de sensaciones: un compuesto de perceptos y afectos. Los perceptos no son percepciones individuales, pues se mantienen independientemente de quien los experimente; los afectos no son sentimientos personales, sino intensidades que desbordan a quienes los atraviesan. Tanto perceptos como afectos valen por sí mismos y están más allá de cualquier vivencia empírica. Como señalan los autores: “el hombre, tal como ha sido cogido por la piedra, sobre el lienzo o a lo largo de palabras, es él mismo un compuesto de perceptos y de afectos. La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí” (1993, p. 165).

La finalidad del arte es arrancar perceptos de las percepciones ligadas al objeto y al sujeto, así como liberar afectos de las afecciones personales. En este sentido, el arte consiste en extraer bloques de sensación que se conservan por sí mismos, independientemente del creador y del receptor. Si el arte progresa, es porque es capaz de inventar nuevos perceptos y afectos. En otras palabras, el artista desborda los estados perceptivos y las fases afectivas habituales, creando relaciones inéditas entre ambos. De ahí que el arte no sea la mera expresión de un yo, sino la creación de modos de existencia sensibles que se sostienen en su consistencia propia.

2.4. Creación y modos de vida

Como se ha venido diciendo, estas tres figuras —filósofo, científico y artista— no son simplemente productores de ideas, modelos o sensaciones, sino practicantes de una vida distinta, de modos de existencia, que transforman a quienes los atraviesan. En otras palabras, la creación no se limita a un plano técnico o disciplinar: es inseparable de un estilo de vida, de una forma de ser. En este punto conviene recordar a Abraham Flexner, en su texto *La utilidad de los conocimientos inútiles* planteándose la siguiente cuestión:

¿No es curioso que en un mundo saturado de odios irracionales que amenazan a la civilización misma algunos hombres y mujeres—viejos y jóvenes—se alejen por completo o parcialmente de la tormentosa corriente de la vida cotidiana para entregarse al cultivo de la belleza, a la extensión del conocimiento, a la cura de las enfermedades, al alivio de los que sufren, como si los fanáticos no se dedicaran al mismo tiempo a difundir dolor, fealdad y sufrimiento? El mundo ha sido siempre un lugar triste y confuso; sin embargo, poetas, artistas y científicos han ignorado los factores que habrían supuesto su parálisis de haberlos tenido en cuenta. Desde un punto de vista práctico, la vida intelectual y espiritual es, en la superficie, una forma inútil de actividad que los hombres se permiten porque con ella obtienen mayor satisfacción de la que pueden conseguir de otro modo. (2017, p. 113)

Su respuesta es clara: esas prácticas “inútiles” son las que hacen posible resistir a la parálisis, afirmar la vida y darle sentido más allá del hábito y de la lógica instrumental y utilitaria. De manera semejante, Hadot, en su célebre artículo *¿Es la filosofía un lujo?*, advierte que muchos consideran la filosofía como un lujo costoso e incomprensible, ajeno a las preocupaciones inmediatas de la vida. Esa “inutilidad” está emparentada con la poesía, la música o la pintura: actividades que no precisamente aumentan la productividad (aunque, por su puesto, existen poetas, músicos y pintores, quizá filósofos y científicos, que están inscritos de cierta manera en la lógica utilitarista que tanto Hadot como Flexner critican), pero que son necesarias porque permiten otro modo de habitar el mundo. En ese sentido, la filosofía, la ciencia y el arte —en suma, el pensamiento— son elementos de una vida que se transforma; formas de un aprendizaje esencial a vivir, es decir, de abrirse a la plenitud de la vida, de sus actualidades y virtualidades.

De ahí que el vínculo entre el pensamiento y el modo de vida, señalado previamente, aparezca aquí de nuevo: pensar, para Deleuze, no significa representar lo dado, sino dejarse afectar por lo que obliga a pensar y responder con una invención. La filosofía, la ciencia y el arte son, cada una a su manera, sus formas. A su vez, sus creaciones —conceptos, funciones, perceptos y afectos— no están destinadas a una utilidad inmediata ni a una ganancia monetaria, sino a la configuración de distintas posibilidades de vida capaces de enfrentarse al caos. La

aparente inutilidad de estas prácticas no es un defecto, sino parte de su fuerza e, incluso, se alza como una paradoja que consiste en que la “inutilidad” de estas prácticas constituye su utilidad: mostrar que crear es vivir, y vivir es siempre experimentar nuevas posibilidades de creación.

Ahora bien, puesto que “pensar se hace en relación con el territorio” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 86), crear —conceptos, funciones, perceptos y afectos— no es una cuestión abstracta o universal, sino que se sitúa en un territorio concreto. Este, según Zourabichvili (2007), “circunscribe para cada uno el campo de lo familiar y de lo vinculante” (p. 42), razón por la cual no es solamente un espacio físico sino un conjunto de relaciones vitales que, a través de una investidura espaciotemporal, permite delimitar un espacio existencial. Con todo, el territorio es inestable pues está expuesto a movimientos de desterritorialización que lo dislocan, lo abren a fuerzas externas y lo obligan a transformarse, así como por procesos de reterritorialización que reorganizan esas fuerzas en nuevas configuraciones. En esa medida, los modos de vida correspondientes al pensamiento y a la creación se despliegan en espacios y tiempos concretos, a la vez que se transforman de acuerdo con los movimientos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que los atraviesan. De ahí que, como señalamos en el primer capítulo, no sean normativos sino singulares y corresponda a cada pensador inventar los suyos propios conforme se halle frente a tales movimientos.

Para comprender mejor lo anterior, vale la pena señalar algunos ejemplos particulares. Lejos de ser casos aislados, muestran que lo que aquí se describe no pertenece únicamente a la teoría, sino que, efectivamente es una práctica. Spinoza, Coltrane y Faraday encarnan en sus modos de vida lo que significa hacer de la filosofía, el arte o la ciencia un modo de vida: cada uno, a su manera abrió un campo nuevo de creación.

Spinoza, de acuerdo con Deleuze (2004), llevó una existencia austera como expresión de una vida filosófica en la que pensar y vivir se entrecruzan. Se dedicó al estudio, a la correspondencia y al cultivo del entendimiento para liberar las pasiones tristes, captar los afectos que limitaban y aumentaban su potencia de vivir.

Esa vida se arraigó en su territorio, la Holanda del siglo XVII, con sus tensiones religiosas, políticas y filosóficas, cierta libertad y controversia intelectual. Aun así, estuvo sometida a desterritorializaciones: acusaciones de inmoralismo y ateísmo lo obligaron a perder apoyos, a aislarse y a vivir bajo cierta vigilancia social. También contó con reterritorializaciones que permitieron que su obra alcanza lectores a quienes influyó para gestar, de igual manera, otras maneras de vivir. Con él se da cuenta que el hecho de crear conceptos —como los de conato, sustancia, afecto— no solo consiste en producir abstracciones sino configurar un estilo de vida: una forma de habitar el mundo, con sus propios tiempos, ritmos, afectos y luchas, en la búsqueda de su máxima potencia. Su filosofía práctica nos muestra que pensar implica un modo de vida conforme a lo que uno crea, aun cuando eso choque con lo dado a nuestro alrededor.

John Coltrane, según May (2000), encarna la idea de un modo de vida musical y artístico que no se agota en la producción de obras estéticas, sino que implica una práctica existencial. Su exploración del jazz no consistió en el perfeccionamiento técnico. Más allá de eso,

Coltrane creó. Y su particular forma de crear consistía en ver qué más podía haber en la música que interpretaba. No se dedicó tanto a componer, arreglar o expresar; investigó. Se arriesgó. Su interpretación era una fuerza activa, llegando al límite de sus posibilidades. Investigaba para ver qué más podía contener la música que no se hubiera mostrado antes. Tocaba no para mostrar lo real, sino para tocar lo virtual. (pp. 155-156)

De esta manera, llevó a cabo una búsqueda vital, un modo de experimentar intensidades que transformaban tanto a él como a quienes lo escuchaban¹². Cada improvisación era un acto de desterritorialización: apartarse de los lugares comunes de la armonía, del ritmo establecido, de las expectativas de la audiencia. Al mismo tiempo, cada sesión encontraba su reterritorialización en nuevas formas musicales

¹² De manera semejante, Hadot (2009), asegura que "Beethoven [...] llamaba «ejercicios espirituales» a los ejercicios de composición musical que hacía hacer a sus alumnos y que estaban destinados a alcanzar una forma de sabiduría, que quizá podríamos llamar estética" (p. 144).

que ofrecían consistencia a esos experimentos, generando un territorio sonoro inédito. En Coltrane se evidencia que el arte no se limita a producir perceptos y afectos, sino que instituye un modo de existencia: una forma de desplegar el pensamiento a través de bloques de sensación que perduran más allá de la biografía individual.

En el caso de la ciencia, Flexner (2017) resalta la figura de Michael Faraday, quien investigaba los fenómenos eléctricos sin imaginar aplicaciones inmediatas:

[...] sus primeros descubrimientos habían conducido al infinito número de aplicaciones prácticas mediante las cuales la electricidad ha aliviado las cargas e incrementado las oportunidades de la vida moderna. Así, sus descubrimientos posteriores fueron mucho menos prolíficos en resultados prácticos. ¿Qué diferencia supuso tal cosa para Faraday? Ninguna. La utilidad no le interesó en ningún periodo de su incomparable carrera. Se mantuvo absorto desenmarañando los enigmas del Universo, primero enigmas químicos, y después enigmas físicos. En lo que a él respecta, la cuestión de la utilidad no se suscitó nunca. Cualquier sospecha de aplicación práctica habría limitado su inquieta curiosidad. A la postre, la utilidad surgió, pero nunca fue el criterio al que sometió su incesante experimentación." (p. 116)

Sus experimentos, aparentemente "inútiles", fueron una desterritorialización respecto de los usos conocidos de la física en su tiempo, abriendo un territorio nuevo que más tarde se reterritorializó en aplicaciones tecnológicas fundamentales, como el motor eléctrico. El modo de vida del científico, en este sentido, no consiste en producir utilidades inmediatas, sino en sostener una práctica de curiosidad y exploración que se mide por su capacidad de generar nuevas posibilidades y extraer actualizaciones del campo virtual a la vez que crear problemas nuevos cuya formulación transforma la vida misma.

Estos ejemplos dan cuenta de que la vida no está separada de la obra. Al contrario, fue la invención de conceptos, perceptos y funciones lo que hizo posible sus distintos modos de existencia. De esta manera, es posible afirmar que investigar, pensar y crear no son actividades aisladas, sino expresiones de modos de vida que

se despliegan en territorios concretos, se transforman con el tiempo y permiten abrir mundos nuevos.

Ahora bien, hasta este punto, he señalado que Deleuze critica la idea de que el pensamiento pueda fundarse en una voluntad, en una facultad preexistente o en un punto de partida asegurado por el sentido común. En lugar de ello, propone una ruptura con la imagen del pensamiento, señalando, a su vez, que pensar no es reconocer, sino crear. También, que no se piensa no a voluntad, sino porque algo lo exige. La génesis del pensamiento remite, así, a una experiencia de violencia que lo desgarrar y lo obliga a comenzar. Pero esta herida no anula su potencia, sino que la funda. En medio de esa violencia emerge una afirmación.

Así las cosas, para Deleuze, el pensamiento no parte de un lugar fijo, sino de un entredós, es decir, entre lo que lo afecta y su propia capacidad de responder. Su respuesta se manifiesta en ideas-problema y se materializa a través de la creación de conceptos, funciones y bloques de sensaciones. Es por eso que Canavera (2014), siguiendo a Deleuze, puede hablar de una “pasión de pensar”: una forma de creación que no se deja reducir a la conciencia ni a la representación, sino que emerge como una respuesta activa a lo impensado. Al liberar al pensamiento de la representación, Deleuze, como vimos en el primer capítulo, abre un campo en el que pensar se vuelve inseparable de un modo de vida, cuestión que, a su vez, exige el desarrollo de ejercicios espirituales. En ese sentido, hemos señalado en reiteradas ocasiones que estos ejercicios no remiten a una disciplina ascética rígida ni a una práctica de introspección, sino a un trabajo creador: la apertura a nuevos modos de pensar y de vivir. El empirismo trascendental corresponde precisamente a ello como un ejercicio que desborda la representación, que violenta a las facultades para arrancarlas de su uso empírico y obligarlas a pensar. Se trata de una práctica inmanente, pues el pensamiento no se dirige a un más allá trascendente, sino que se configura en el encuentro con la vida, allí donde la experiencia misma engendra al sujeto. En este sentido, el empirismo trascendental puede comprenderse como uno de esos ejercicios espirituales que, lejos de buscar la serenidad del alma, impulsan la creación de nuevas posibilidades de existencia,

inaugurando un modo de vida en torno al pensamiento. En el capítulo siguiente examino este ejercicio en detalle: el acontecimiento, el rol de la violencia del encuentro, la transmisión diferencial entre facultades y la génesis de sentido que hace del pensar no un reconocimiento, sino una invención. Además, planteo un puente con Pierre Hadot en aras de establecer, una vez más, un diálogo entre ambas posturas.

Tercer capítulo: Empirismo trascendental como ejercicio espiritual

Este capítulo me propongo explorar la relación entre el empirismo trascendental de Deleuze y la noción de ejercicio espiritual desarrollada por Pierre Hadot. En particular, pondré en diálogo la doctrina trascendental de las facultades —en la que el pensamiento se ve forzado a ir más allá de la representación— con el ejercicio de la “mirada desde lo alto”. La hipótesis que guía este análisis es que el empirismo trascendental puede comprenderse como un ejercicio espiritual. Sin embargo, no en el sentido de un camino de ascesis orientado a la serenidad del alma, tal como aparece en los antiguos, sino al modo de una práctica de apertura inmanente en la que el pensamiento se transforma al ser afectado por el encuentro. Desde esta perspectiva, pensar conlleva un aprendizaje en el que el empirismo trascendental es clave.

3.1. La doctrina trascendental de las facultades y el empirismo trascendental.

Para llevar a cabo la presentación de la doctrina trascendental de las facultades es necesario dar cuenta de varios elementos que allí intervienen. Comencemos, entonces, con la noción de acontecimiento.

En *Lógica del sentido*, Gilles Deleuze, siguiendo a los estoicos, distingue entre dos tipos fundamentales de entidades. Por un lado, se encuentran los cuerpos, junto con sus cualidades, relaciones, pasiones, y los estados de cosas que derivan de estas afecciones. Tanto los cuerpos como los estados de cosas se inscriben en el tiempo del presente, entendido como “la extensión temporal que acompaña al acto, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente” (2007, p. 9). Mientras que los cuerpos ocupan el espacio, el presente temporal estructura su existencia. Estos cuerpos, al relacionarse, se convierten en causas de otros cuerpos, y la unidad de tales causas recibe el nombre de destino.

Por otro lado, Deleuze identifica una segunda clase compuesta por los acontecimientos, los cuales son definidos como efectos que emergen de las relaciones entre cuerpos. A diferencia de los cuerpos, que pueden mezclarse o retirarse unos de otros “como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro”

(2005, p. 10), los acontecimientos no son cuerpos ni estados de cosas, sino resultados de tales mezclas. La actualización o encarnación del acontecimiento “solo da lugar a la sucesión de dos estados de cosas” (Zourabichvili, 2007, p. 12). Si bien los cuerpos determinan estados de cosas, ‘ser penetrado’ no es uno de estos estados, sino el efecto de la mezcla misma.

Los acontecimientos, al ser efectos incorporeales, no pueden actuar como causas. En cambio, funcionan como casi-causas, es decir, condiciones que expresan la unidad o la mezcla de los cuerpos de los que dependen. No poseen propiedades ni cualidades físicas, no son agentes ni pacientes, y más que existir, subsisten. Mientras los cuerpos viven en el presente, los acontecimientos se despliegan como infinitivos verbales, con una temporalidad escindida entre el pasado y el futuro. Su tiempo es el del Aión: devenir infinito que evita el presente dividiéndose entre lo que ya pasó y lo que está por venir. Tal como lo sintetiza Deleuze (2007): “el tiempo debe ser captado dos veces, de dos modos complementarios, exclusivos el uno del otro: enteramente como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorporeales que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones” (p. 9).

En *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Deleuze explora otras dimensiones del acontecimiento. Primero, afirma que “el acontecimiento se produce en un caos, en una multiplicidad caótica” (1989, p. 101). El caos no es desorden, sino un conjunto de posibilidades que solo devienen reales gracias a una criba o tamiz que filtra lo composable. Esta criba no deja pasar sino las combinaciones más consistentes: “si el caos no existe, es porque solo es el reverso de la gran criba” (1989, p. 102)¹³. En este sentido, el acontecimiento hace las veces de esa criba, extrayendo percepciones diferenciales: variaciones mínimas y continuas que no se reducen a identidades fijas ni a oposiciones binarias. Estas percepciones se despliegan como

¹³ Si en el primer capítulo señalé que la vida, como virtualidad inmanente, constituye el todo de lo real y su potencia de actualización, el caos remite, no al plano de inmanencia que genera consistencias, sino al fondo indiferenciado de posibilidades que, sin una criba, se disipan en la velocidad infinita. Mientras la vida es diferencia productiva, el caos es indistinción.

extensiones, es decir, como conexiones en las que un todo se divide en partes y cada parte, a su vez, en más partes, sin límite último. En palabras simples: no hay un punto final donde la división se detenga, pues cada parte porta consigo la posibilidad de nuevas subdivisiones. Así, lo real se configura como una serie infinita de relaciones en propagación, donde lo múltiple nunca se cierra en una unidad absoluta. Esto significa que la diferencia no es una característica secundaria, sino la fuerza positiva que produce continuamente singularidades.

Ahora bien, como segunda característica, Deleuze afirma que estas series extensivas no se agotan en sí mismas, sino que se vinculan con otras series, generando intensidades: “la materia [...] presenta esas características que determinan cada vez su textura, en función de los diferentes materiales que forman parte de ella. Ya no son extensiones, sino [...] intensidades, grados” (Deleuze, 1989, p. 102).

A ello se suma una tercera característica: el acontecimiento requiere de un individuo, esto es, de alguien que lo prehenda. Esta prehensión no es solo conexión, sino implicación afectiva y perceptiva: “cualquier cosa prehende sus antecedentes y sus concomitantes y, por contigüidad, prehende un mundo. El ojo es una prehensión de la luz. Los vivientes prehenden el agua, la tierra, el carbono y las sales. La pirámide, en tal momento, prehende los soldados de Bonaparte” (Deleuze, 1989, p. 103). Así, lo prehendido es público, mientras que quien prehende expresa una singularidad privada y creativa. En síntesis, el acontecimiento no introduce una nueva propiedad en el cuerpo, sino un nuevo atributo, una forma de ser que no pertenece al orden de los seres, sino al del pensamiento.

La prehensión, tal como la entiende Deleuze, implica siempre la prehensión de algo que la antecede: no hay prehensión que no sea, a su vez, prehensión de otra prehensión. Así, el acontecimiento se constituye como un nexo entre prehensiones: es, al mismo tiempo, objetivación de una y subjetivación de otra. Las prehensiones no se presentan aisladas, sino que interactúan, se afectan mutuamente, bien sea configurando un mundo común o excluyéndose unas a otras. En este sentido, el acontecimiento, a través del proceso de la prehensión, se manifiesta como la forma

bajo la cual el pensamiento se ejerce: una forma que condensa el encuentro con un signo, es decir, la prehensión de ese signo, y que, forzada por el afuera, produce una ruptura en el caos mediante un plano de consistencia (Zourabichvili, 2007).

Una cuarta característica del acontecimiento es la existencia del signo. Los signos, tal como los concibe Deleuze, son emisiones provenientes de personas, objetos o materias que integran el mundo. No contienen una verdad en sí mismos, y por eso exigen ser descifrados. Pueden clasificarse en diferentes géneros, cada uno con propiedades y funciones distintas. El primer género es el signo mundano. Este tipo de signo no busca remitir a una verdad o provocar una acción reflexiva; al contrario, “no se piensa, no se actúa, se indican signos” (1995, p. 14). Anticipan tanto el pensamiento como la acción, los sustituyen, y generan una forma de exaltación en quien los recibe.

El segundo género corresponde a los signos del amor. Enamorarse implica identificar y volverse receptivo a los signos que emite alguien específico. La persona amada “aparece como un signo, un ‘alma’: expresa un mundo posible para nosotros: el amado implica, envuelve, aprisiona un mundo que hay que descifrar, es decir, interpretar” (1995, p. 16). Amar se convierte así en la tentativa de comprender ese mundo desconocido del cual la persona amada es signo. A diferencia de los signos mundanos, estos remiten a otras vivencias, pero lo hacen de manera ambigua: los signos del amado nos devuelven a un mundo pasado, marcado por la presencia de otro amante, y a la vez nos lanzan hacia un mundo futuro, en el cual otro podría ocupar nuestro lugar. Por eso, estos signos se caracterizan por su carácter engañoso, ya que expresan un mundo que excluye al amante actual y que no puede ser revelado por completo. No reemplazan el pensamiento ni la acción, sino que los contienen en forma latente, como gérmenes de lo que aún no ha acontecido.

El tercer género lo constituyen los signos sensibles, aquellos que surgen de cualidades. A veces, una cualidad sensible produce “un extraño gozo al mismo tiempo que nos transmite una especie de imperativo” (1995, p. 20). La cualidad no es simplemente una propiedad del objeto al que parece pertenecer; más bien, actúa como signo de otro objeto aún oculto, cuya revelación requiere un trabajo

interpretativo. El proceso de recepción de estos signos suele desarrollarse en etapas: primero, una alegría intensa y espontánea que los distingue por su efecto inmediato; después, una suerte de obligación reflexiva que moviliza el pensamiento, lo lleva a buscar sentido en el signo —aunque esta búsqueda puede fracasar o ser abandonada por pereza o infortunio—; y, finalmente, si se logra, la aparición del sentido del signo revela el objeto encubierto.

A pesar de su diferencia con los signos mundanos y amorosos, los signos sensibles no son vacíos ni engañosos. Son materiales en virtud de su origen, su explicación y su despliegue. Emergen por sí mismos, sin derivar de asociaciones previas. Finalmente, existe un tipo de signos inmateriales, asociados al arte, que reaccionan especialmente sobre los signos del género de las cualidades. Aunque no pueden reducirse a estados psicológicos, producen una cualidad en el interior del sujeto que los interpreta.

Pese a sus diferencias de género, todos los signos, como afirma Canavera (2014), abren al pensamiento hacia la problematicidad, ya que introducen en él la heterogeneidad. En ese sentido, el signo se convierte en aquello que escapa a la representación. No se presenta como un objeto reconocible, sino como una irrupción inesperada que desajusta la representación. Dentro de la imagen del pensamiento, el signo carece de contenido explícito y no puede ser captado por las estructuras habituales de reconocimiento. Por ello, “el signo [...] es el objeto de un encuentro [,] es el que ejerce sobre nosotros esa violencia. Es el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado” (Deleuze, 1995, p. 26). Pensar comienza con ese encuentro que fuerza al pensamiento, puesto que lo confronta con lo que no puede pensar de antemano. Pensar, así, es interpretar, descifrar, traducir un signo. En él se envuelve un sentido que requiere ser interpretado.

Este sentido, dentro del régimen de la imagen del pensamiento, hace las veces de un para-sentido, una figura que aparece junto a él, como señala Canavera (2014): “ese ‘para-sentido’, en términos perspectivistas, no coincide sino con la emergencia de un nuevo ‘punto de vista’, gracias al cual se pone en tela de juicio la perspectiva

única y huidiza de la representación y, con ella, el discurso del representante: “todo el mundo sabe, nadie puede negar” (p. 153).

Así, el signo no es una apariencia que oculte un sentido ni una manifestación ante una conciencia que sería su fuente. Más bien, signo y sentido forman un complejo donde ambos coexisten en una relación de implicación y explicación. El signo implica el sentido que expresa y a la vez lo despliega. Esta relación deviene en una pertenencia mutua: el sentido no existe sin el signo, y el acceso al sentido requiere el desenvolvimiento del signo. Como apunta Canavera (2015a), esto no significa que signo y sentido sean idénticos, sino que “el sentido (como lo expresado) no existe fuera del signo (como expresión)” (p. 154).

Cabe destacar que el signo no es una propiedad intrínseca de un objeto, sino el producto de un encuentro entre una emisión y una sensibilidad preparada para ser afectada por ella. Lo que para uno es un signo que desgarrar, para otro puede pasar inadvertido. El signo surge, por tanto, en la relación misma; es la marca de que algo, en el mundo, está dirigiendo una fuerza hacia nuestro pensamiento.

Ahora bien, Deleuze (2002) retoma a Platón en *La República*, y distingue entre aquello que mantiene al pensamiento en reposo y aquello que lo pone en movimiento. Los primeros son objetos del reconocimiento; las facultades se despliegan cómodamente en torno a ellos, sin mayor exigencia. Sin embargo, este ejercicio no constituye un pensar auténtico. Allí, el pensamiento solo gira en torno a su propia imagen, reconociendo lo que ya conoce. Este proceso, como vimos antes, presupone una buena voluntad del pensador y del pensamiento, un ideal de afinidad con la verdad que define la imagen del pensamiento. Los segundos son los signos. Estos irrumpen con una violencia original que posibilita el pensamiento. El pensamiento nace entonces en la “fractura, la violencia, el enemigo” (Deleuze, 2002, p. 215). No se trata de una simple identificación, sino de un encuentro. Como señala Ingala (2012), estos encuentros son:

[...] prácticos y aleatorios que sólo pueden darse en la experiencia real, la que no está limitada de antemano por unas condiciones preexistentes [y encierran] una

multiplicidad de matices: uno se encuentra en presencia de algo sin haberlo buscado, bajo el signo de la coincidencia, pero también bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia por contravenir lo que en principio se esperaba y porque no se dispone de medios para hacerle frente; por otra parte, un encuentro es también un contacto que desemboca en una unión y puede dar lugar a una creación. (p. 133)

Ese algo encontrado, es decir, el signo, no puede ser reconocido. Solo puede ser sentido. Esta cualidad lo opone al reconocimiento, donde lo sensible es simplemente lo que se puede remitir a la memoria, a la imaginación, etc. En cambio, el signo es irreductible, escapa a los marcos de la representación, y su sentido solo puede emerger en un trabajo de interpretación radical que trastorna las estructuras que dominan al pensamiento.

Lo que únicamente puede ser sentido, es decir, esa heterogeneidad introducida por el signo, según Deleuze (2002), sacude al alma y la deja perpleja. Esa conmoción la fuerza a concebir una idea y la obliga a plantearse un problema, como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portador de ideas-problema o constituyera él mismo una idea-problema. Esto se debe a que:

[...] el surgimiento de una idea no es, por cierto, amigable, implica un displacer muy diferente de la insatisfacción ligada al pretendido deseo de saber, y que no puede sino acompañar al pensador mientras piensa, aun cuando sea solo el reverso o la contrapartida de una alegría, de un deseo o de un amor que emerge de modo simultáneo” (Zourabichvili, 2004, p. 34).

El acontecimiento, como ya se ha mencionado, opera en el modo de lo problemático, pues le concierne al problema de forma exclusiva. Este último se define por los puntos singulares que expresan sus condiciones, lo cual no implica una resolución automática, sino una determinación como problema. Dichas singularidades rigen la génesis de sus soluciones posibles. Incluso si estas cubren al problema, permanece la idea que remite a sus condiciones y a la génesis de lo que las satisface. Sin la idea, la solución carece de sentido.

El encuentro lleva a la sensibilidad al límite, forzándola a percibir el *sentiendum*, esto es, lo que sólo puede ser sentido. A su vez, la sensibilidad impulsa a la memoria a recordar lo *memorandum*, aquello que únicamente puede ser rememorado. Finalmente, la memoria lleva al pensamiento a captar lo *cogitandum*: lo que solo puede ser pensado, no como lo inteligible, sino como el ser del pensamiento, como su límite: lo impensable. Entre el *sentiendum* y el *cogitandum*, afirma Deleuze (2002) se despliega una violencia que fuerza a pensar. Cada facultad ha sido sacada de su quicio, del eje que articula su relación armoniosa con las demás bajo el régimen del sentido común.

Esta violencia es, en esencia, la irrupción de un sentido que se crea en el mismo acontecimiento del encuentro. El signo no porta un significado preestablecido, sino que es el vehículo de un sentido-acontecimiento que se genera en y por el encuentro entre series heterogéneas. El pensamiento, así, no crea el sentido desde la nada, sino que responde a una creación impersonal que lo precede y lo constituye. Forzado por este sentido que irrumpe, el pensamiento es arrastrado a su propio límite, al *cogitandum*, donde debe inventar una respuesta para un problema que él no planteó, pero que lo interpela en lo más íntimo.

En esa desarticulación, cada facultad alcanza su enésima potencia dentro del ejercicio trascendental. Ya no actúan al unísono para reconocer un objeto, sino que cada una es puesta frente a aquello que le es propio. En este punto resulta fundamental aclarar la relación entre la doctrina trascendental de las facultades y el empirismo trascendental. Deleuze formula la primera para mostrar cómo cada facultad alcanza su máxima potencia no en la concordancia con otras —como ocurría en Kant, bajo la unidad de la apercepción— sino en su dislocación, en el momento en que es forzada por aquello que le es propio. La imaginación, la memoria, la sensibilidad y el pensamiento no convergen armónicamente en un sujeto, sino que se desencajan unas a otras en un proceso de violencia recíproca. Esa es, precisamente, la operación del empirismo trascendental: no buscar las condiciones universales de posibilidad de la experiencia, sino describir cómo, a partir de choques contingentes, las facultades son conducidas a su límite y, en esa

medida, hacen posible la génesis del pensamiento. La doctrina de las facultades es, entonces, la formulación concreta del método del empirismo trascendental. Lo que se configura es una “discordia de las facultades, cadena y mecha explosiva en la que cada una experimenta su límite y no recibe de la otra (o no comunica a la otra) sino una violencia que la pone ante su elemento propio, como ante su disparidad o su incomparable” (Deleuze, 2002, pp. 217-218). En este punto es posible afirmar que el empirismo trascendental no busca adecuar lo dado a un sistema de reconocimiento, sino abrirse a una experiencia que solo puede generarse a través del encuentro. Es allí donde se perfila una nueva forma de vida: ya no la del sujeto que domina el objeto a través de la representación, sino la del pensador que es afectado por el signo.

Ahora bien, si atendemos a los ejercicios espirituales que Pierre Hadot recupera en *No te olvides de vivir*, es posible hallar una convergencia con esta actitud deleuziana. Hadot describe estos ejercicios como un modo de acceder a una perspectiva ampliada, cósmica, desde la cual el yo se relativiza. No se trata de una fuga del mundo, sino de un desplazamiento del punto de vista que permite captar la totalidad desde un lugar descentrado.

3.2. La mirada desde arriba

En este sentido, afirma Hadot (2010) que, para Goethe, la presencia, ser ahí, solo es posible en el instante presente. Este puede implicar pasado y futuro en la medida en la que se encuentra la duración, el devenir en el mundo. El presente no se trata de una división infinitesimal, sino que corresponde a la atención de la conciencia vivida. Este tiene la duración "del acontecimiento de la acción que vive el hombre en el momento presente, y que provocan en él una emoción o un acto de voluntad comprometiéndolo por completo" (p. 40)

Este instante tiene para Goethe dos sentidos: el excepcional y el cotidiano. En el primero, la existencia se intensifica, como si se alcanzare una cumbre; genera un éxtasis en el que pareciese que el tiempo se detiene y se accede a la eternidad. Allí hay dos posibilidades: abandonarse ingenuamente a este o tomar conciencia de su

riqueza con el fin de vivirlo intensamente y asumirlo por medio de una donación voluntaria de sí mismo. Hadot afirma que, por ejemplo, en *Fausto*, Goethe hace mención de estos instantes excepcionales solamente en tres formas: el encuentro con Margarita, el encuentro con Helena y en la esperanza de hacer un pueblo libre, los cuales representan, respectivamente, el amor, la alegría de la contemplación de la belleza y la actividad creadora. Dichos instantes privilegiados parecen llegar desde el exterior y, sin embargo, corresponden a un devenir interior, a una transformación de sí mismo, a su vez que presenta una novedad que incita a la creación:

Todo cuanto nos acontece de grande, de bello, de determinante, no debe ser en primer lugar recordado del exterior (*er-innert*), como si se le fuera a la caza; hace falta, por el contrario, que se una desde el principio a la trama de nuestro ser interior, que no sea más que uno con él, produzca en nosotros un nuevo yo mejor, viva y cree en nosotros mientras continúa formándonos eternamente. No hay ningún pasado hacia el que nos esté permitido dirigir nuestros reproches, no hay más que una eterna novedad que se forma de los elementos engrandecidos del pasado; y la verdadera *Sehnsucht* [nostalgia] debe ser siempre creadora, producir a cada instante una novedad mayor. ¿Y [...] no hemos tenido esa experiencia en los últimos días? ¿No nos sentimos, todos sin excepción, rejuvenecidos, enmendados, agrandados por esta gran y noble aparición que ya quiere abandonarnos? No, no puede escapársenos, ha pasado a nuestro yo más íntimo, continúa viviendo con nosotros, en nosotros; haga lo que haga para escapárseme, la retendré siempre encerrada en mí” (Hadot, 2010, p. 120)

En el segundo, esto es, el cotidiano, los seres humanos son los encargados de darle sentido. Los seres humanos, habitualmente, no prestan atención al presente. Concentrarse en él, para Goethe, es una regla de vida, mientras que no hacerlo es una desgracia para los seres humanos, consideración que comparte con el epicureísmo y el estoicismo. Pero, más allá de esa liberación respecto al pasado y al futuro, para Goethe implica una disposición de acogida y aceptación espontánea sin reflexionar sobre el presente y sin intentar comprenderlo. El mantenerse firme en el presente, concentrarse en él, además, posibilita que cualquier instante esté

cargado de sentido. Así, además de los instantes excepcionales, que son externos, concentrarse en el presente permite que cada uno convierta ese instante en uno de valor. Allí, incluso, se encuentran el pasado, el presente y el futuro:

Al concentrarse en el momento presente, la conciencia, lejos de estrecharse, se eleva a un punto de vista superior donde se ve, en cierto sentido, el pasado y el porvenir en el presente, y se abre a la infinitud y a la eternidad del ser; ya que, en la atención al presente, el pensamiento del pasado y del futuro no es apartado más que en la medida en que el recuerdo de los fracasos pasados o el temor de las dificultades futuras provocan una distracción, una inquietud, una esperanza o, por el contrario, una desesperación que desvían la atención que deberíamos dirigir al presente. Pero el presente mismo, o mejor, la «presencia» (*Gegenwart*), cuando se le presta atención, no está separado del presente y del porvenir en la medida en que está vinculado a la vida, al surgimiento de las cosas, a la metamorfosis perpetua de la realidad. (Hadot, 2010, p. 47)

Para Goethe, según Hadot (2010), cada instante es signo del ser, es decir, una revelación de lo inexplorable que late en el fondo de la naturaleza y de toda realidad. Este alude al núcleo inefable que, según Goethe, yace en lo más profundo de la naturaleza y de toda realidad. Es precisamente la rapidez con que todo desaparece, su carácter pasajero, lo que convierte al instante en un emblema de lo eterno. Esa caducidad evidencia el devenir cósmico, la metamorfosis incesante que, a la vez, asegura la presencia continua del ser. Por lo anterior, "cada instante pasa y anuncia lo que viene a nosotros. Ofrece una posibilidad de creación nueva en el devenir del yo y en el devenir del mundo. Es sin cesar, como la vida, destrucción y creación, es decir, novedad sin cesar renovada, hasta el infinito" (p. 49).

Los instantes excepcionales podrían ser suscitados por la contemplación de la naturaleza. Goethe, según Hadot este narra un sentimiento de comunión con la tierra y el cielo que produce en él un movimiento de elevación de su alma por encima de sí misma, cuestión que en cierto sentido se asemeja a un éxtasis cósmico en el que se ofrece una suerte de sacrificio que implica una mirada hacia el mundo visible y su belleza e, incluso, hacia su origen.

Ahora bien, esta intensificación de la presencia encuentra una práctica afín en lo que Hadot (2010) llama *la mirada desde lo alto*, ejercicio espiritual llevado a cabo por diversas escuelas de la Antigüedad (platónicos, estoicos, epicúreos). Consiste en elevar, imaginariamente o, por ejemplo, subiendo a una montaña, el punto de vista, contemplando la Tierra “como un punto” y el conjunto del cielo y del mundo. Hadot recuerda el *Sueño de Escipión* en Cicerón, donde la Vía Láctea ofrece la perspectiva de la totalidad, o las *Meditaciones* de Marco Aurelio que relativizan la gloria y las pasiones humanas vistas “desde las estrellas”. La finalidad es doble: inmersión en el todo, que consiste en sentirse parte de un orden infinito y eterno, y catarsis por relativización, en donde se descubre la pequeñez de muchas de nuestras preocupaciones y la vanidad de ciertas ambiciones. De esta manera, según Hadot (2009), el ejercicio desplaza el foco del yo parcial y pasional hacia la visión del conjunto, produciendo a la vez un éxtasis liberador y una claridad crítica.

Hadot (2010) muestra que, en Goethe, por ejemplo, este ejercicio adopta un doble aspecto: primero, la toma de conciencia del espectáculo cósmico que la mayoría desconoce, esto es, la tierra y el cielo como totalidad; segundo, la disposición ética del “justo”, esto es, el estado interior que permite actuar en servicio de la comunidad humana. Pero esta mirada exige serenidad previa: una suerte de ascenso espiritual que libere de preocupaciones e intereses egoístas, abriendo la posibilidad del extrañamiento, la admiración y la percepción de lo sublime. No es casual, sugiere Hadot, la afinidad con Kant, para quien solo un alma buena, no capturada por intereses, es capaz de sentir la belleza de la naturaleza; y con Spinoza, que invita a sustituir el *memento mori* por un *memento vivere*.

Goethe, afirma Hadot (2010), personifica esta práctica en el poema *El genio que planea*: un vuelo imaginativo que, maravillado ante el esplendor de los colores del cielo y de la tierra, sitúa al espíritu entre lo celeste y lo terrestre, aspirando al infinito sin turbarse por el límite. Allí, la mirada desde lo alto no es evasión del mundo, sino transformación de la perspectiva que, al abarcar el todo, devuelve a la acción concreta con un corazón pacificado y una inteligencia más libre. Por eso, en Goethe, tal como lo lee Hadot, los instantes excepcionales suscitados por la contemplación

de la naturaleza y la atención cotidiana al presente convergen con la mirada desde lo alto: tres modalidades de un mismo ejercicio espiritual de conversión, en el que presencia, contemplación del cosmos y responsabilidad terrena se refuerzan mutuamente. De este modo, el instante se vuelve no solo experiencia de eternidad, sino también principio de creación: cada presente, atendido desde “lo alto”, es ocasión de metamorfosis de sí y del mundo.

3.3. Semejanzas y divergencias

Antes de contrastar directamente el empirismo trascendental de Gilles Deleuze con la mirada desde lo alto descrita por Pierre Hadot, conviene advertir que, en cierta medida, ambas propuestas coinciden en que el pensar no se reduce a un ejercicio racional, discursivo o metodológico, sino que apunta a una experiencia viva: en Deleuze, como acontecimiento que descentra las facultades y las obliga a crear; en Hadot, como ejercicio espiritual que libera al sujeto del encierro en sí mismo y lo abre a una transformación.

Una primera afinidad entre el empirismo trascendental y la *mirada desde lo alto* reside en la concepción del pensamiento como experiencia que descentra al sujeto. Para Deleuze, pensar no nace de la buena voluntad ni del reconocimiento, sino de una violencia ejercida por el signo que desquicia a las facultades y las obliga a salir de sus cauces habituales. Este forzamiento no puede planearse ni anticiparse: ocurre, se padece, y desde allí se inaugura la posibilidad de creación. En Hadot, *la mirada desde lo alto*, y cualquier ejercicio espiritual, es un ejercicio deliberado, pero su efecto es también un descentramiento: el yo se relativiza, se contempla desde fuera, se percibe como parte de un todo cósmico. En ambos casos, el ejercicio espiritual implica una ruptura con la identidad establecida y una apertura a otra forma de vida.

En segundo lugar, tanto el empirismo trascendental deleuziano como *la mirada desde lo alto* conducen a un acceso a lo impensado. El empirismo trascendental nos lleva al *cogitandum*, a pensar aquello que no podría pensarse sin haber sido violentado por un encuentro; mientras que la mirada desde lo alto permite una

intuición de la eternidad en el instante, una visión del mundo en su totalidad que relativiza lo humano y lo abre a lo infinito. Así, en los dos casos, pensar implica apertura a lo inefable, a lo que no se deja representar sin más.

Una tercera afinidad está en el carácter transformador de la experiencia. En Deleuze, el signo no solo hiere, sino que genera una idea-problema, inaugura un campo de sentido, fuerza a la invención. En Hadot, *la mirada desde lo alto* no es una contemplación estética sin consecuencias, sino una disciplina que transforma el modo de vida, que reordena el mundo interior a partir de la conciencia de pertenecer al cosmos. Pensar, en ambos, significa transformarse, devenir otro.

Ahora bien, tanto para Deleuze como para Hadot no se trata únicamente de transformaciones a nivel individual, sino de procesos colectivos que atraviesan los deseos, los afectos y las formas de organización social. Tal como vimos previamente, en el caso de Hadot (2009), los ejercicios espirituales no eran meramente introspectivos, pues también, en escuelas como el platonismo, el epicureísmo y el estoicismo, estaban orientados a configurar una forma de vida filosófica que, a su vez, tenía implicaciones políticas: la pertenencia a una comunidad, la acción en la *Polis* y la transformación de los vínculos sociales. En ese sentido, Hadot (2009) asevera que:

Para Marco Aurelio ello adquiere un valor muy fuerte, ya que, en tanto que emperador, se exhorta a sí mismo a preocuparse del bien común. Por otra parte — y aquí volvemos al epicureísmo—, podemos decir que las filosofías en la Antigüedad buscan extenderse, tienen un aspecto misionero, podríamos decir, aunque sea a pequeña escala; y los epicúreos, que de hecho parecen replegarse en sí mismos, tienen un gran sentido de la amistad, que, para ellos, es un placer: desean la amistad porque es un placer puro. Y tienen el deseo, sobre todo, de expandir su doctrina. Un ejemplo magnífico y extraordinario es el de Diógenes de Enoanda. Había hecho grabar, sobre los muros de su ciudad, unas inscripciones inmensas que eran textos epicúreos, destinados a convertir a sus conciudadanos a la doctrina epicúrea. (p. 165)

A su vez, en Deleuze, junto a Guattari, puede reconocerse una orientación política de los modos de vida. Deleuze y Guattari (2002) distinguen entre segmentariedades duras y segmentariedades flexibles. Las primeras corresponden a las estructuras molares: divisiones rígidas que organizan la vida en grandes oposiciones binarias, tales como, hombre/mujer, trabajo/ocio, público/privado, adulto/niño, y que se expresan en instituciones como el Estado, la escuela o la familia. Las segundas, en cambio, remiten a procesos moleculares: micro-divisiones móviles que atraviesan deseos, afectos y prácticas cotidianas, configurando un nivel más sutil y disperso de segmentación. Ambas coexisten y se entrelazan. No hay sociedad que funcione únicamente por estructuras rígidas, ni vida que esté hecha solo de matices móviles. Todo orden social combina estos dos tipos de segmentariedad: “por un lado, las grandes máquinas binarias, jerárquicas, segmentarias; por otro, los microajustes, las finas regulaciones, los deslizamientos imperceptibles” (p. 215). De manera que “lo molar y lo molecular no sólo se distinguen por la talla, la escala o la dimensión, sino por la naturaleza del sistema de referencia considerado” (p. 221). Así, ningún modo de vida escapa a estas segmentariedades, pues constituyen el medio en que vivimos: “estamos segmentarizados por todas partes y en todas las direcciones. El hombre es un animal segmentario” (p.214). Sin embargo, sí es posible habitarlas de manera distinta.

En medio de las segmentariedades duras y flexibles aparecen las líneas de fuga. Estas no son evasiones o formas de escapar, sino movimientos que atraviesan los segmentos, los dislocan y los abren hacia otras posibilidades. Una línea de fuga no es huida, sino creación, de manera “no hay línea de fuga sin un desmoronamiento, pero tampoco sin una invención” (p. 229). La línea de fuga es la condición de posibilidad de nuevos territorios, de nuevas formas de existencia. Frente a la segmentariedad que organiza y estabiliza, la fuga introduce variaciones, abre devenires, permite ensayar modos inéditos de vida.

Es precisamente aquí donde se ubican los modos de vida creadores. Estos no buscan abolir las segmentariedades, sino experimentar entre ellas: cada concepto, cada afecto, cada función inventada por filósofos, artistas o científicos abre una

brecha en lo dado, una vía para pensar y vivir de otro modo, es decir, trazar líneas de fuga que permitan salir de los encierros rígidos y abrir territorios inéditos. Cuestión que implica, además, estar en la capacidad de sostener esas fugas, de no dejarlas ser reabsorbidas por el orden dominante, y de convertirlas en nuevas formas de existencia. La fuga, sin embargo, no es en sí misma garantía de liberación, no garantiza la emancipación, pero sin ella no hay transformación. Como advierten los autores, puede devenir “línea de muerte” cuando se orienta hacia la destrucción o el nihilismo, o puede devenir línea de creación cuando se estabiliza en nuevas formas de vida capaces de sostener la potencia. La política, por tanto, no se juega solamente en las instituciones, sino en los gestos y prácticas microscópicas que constituyen lo social: en cómo deseamos, cómo nos relacionamos, qué afectos cultivamos o rechazamos. En ese sentido, los autores plantean la distinción entre macropolítica y micropolítica. La primera corresponde a las grandes estructuras: los Estados, las clases sociales, las instituciones. Allí se establecen los grandes ejercicios de poder, las segmentaciones más visibles. Pero, para Deleuze y Guattari (2002), lo decisivo ocurre en el plano de la segunda, esto es, en los movimientos moleculares que circulan en los cuerpos, los deseos y las prácticas cotidianas: “buena o mala, la política y sus juicios siempre son molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, quien la ‘hace’” (p. 225). La micropolítica muestra que no hay separación radical entre lo personal y lo social: todo modo de vida es, a la vez, un modo de habitar lo común. Por ello, un modo de vida creador es necesariamente una práctica política, pues abre líneas de fuga que pueden transformar las formas establecidas de la organización social.

Podría objetarse que los modos de vida orientados hacia la creación podrían conllevar cierto elitismo. En ese sentido, Hadot (2006) advertía que para los millones de hombres que sufren en la miseria, “la existencia en el mundo no puede aparecérselos como algo maravilloso” (p. 258). Si bien sus ejercicios espirituales podrían parecer alejados de las condiciones de quienes sufren, el propio Hadot (2009) señala que incluso personas “muy simples y muy ordinarias” (p. 275) pueden acceder al coraje de una vida filosófica que consiste en asumir conscientemente ese sufrimiento y de vivir la condición humana en toda su dureza. Deleuze y

Guattari, desde otra perspectiva, señalan que las líneas de fuga pueden convertirse en recursos vitales precisamente para quienes experimentan las segmentariedades más opresivas. Así, lejos de ser prácticas reservadas a una élite, los modos de vida creadores pueden funcionar como líneas de fuga concretas frente a situaciones de opresión, permitiendo experimentar la vida de otro modo.

En suma, la micropolítica de Deleuze permite comprender que los modos de vida creadores no se limitan a transformaciones interiores, sino que constituyen prácticas políticas que se juegan en la segmentariedad social y que se orientan por líneas de fuga. Hadot mostró cómo los ejercicios espirituales antiguos ofrecían una vía para la transformación personal y comunitaria; Deleuze y Guattari muestran cómo, en las sociedades contemporáneas, los modos de vida creadores deben abrirse paso en medio de segmentaciones molares y moleculares, sosteniendo fugas que no se reduzcan al nihilismo, sino que inventen territorios más potentes para la vida. Así, ética y política, vida y pensamiento, se articulan en una misma práctica de creación.

Tanto en Hadot como en Deleuze, el pensamiento vivido se manifiesta como una práctica que desborda lo privado y que se orienta hacia la creación de mundos compartidos. La divergencia, no obstante, radica en la manera de concebir estas transformaciones: Hadot recurre a una idea de orden cósmico, a la que se aspira; Deleuze, en cambio, insiste en la inmanencia, rehúye toda trascendencia, y aboga por la experimentación constante para el desenvolvimiento de los modos de vida.

Las divergencias permiten precisar la singularidad de cada autor. En Deleuze, el pensamiento es fundamentalmente involuntario: surge del encuentro con un signo que nos sacude y nos obliga a pensar. No obstante, como asevera Canavera (2014), es posible “aprender a pensar”, entendiendo este aprendizaje no como un método sistemático, sino como la disposición a ser afectados por los problemas. Esta condición desemboca en una “pasión de pensar”, que no debe entenderse como emoción interior, sino como fuerza activa que arrastra al pensamiento fuera de la comodidad representativa y lo lanza a la creación. De ahí su célebre afirmación: “el pensador deleuziano [...] lleva hasta el extremo límite su capacidad para ver [...], viajes inmóviles que hienden lo ordinario estadístico” (pp. 116-117). En Hadot, por

contraste, *la mirada desde lo alto*, y cualquier ejercicio espiritual, se desarrolla como disciplina voluntaria: es un ascenso espiritual que requiere serenidad interior, disposición de ánimo y práctica constante. Si en Deleuze la violencia del signo inaugura el pensamiento, en Hadot la repetición del ejercicio espiritual prepara el alma para recibir la experiencia de transformación.

Este contraste se hace aún más visible en la cuestión del tiempo. Deleuze sitúa el acontecimiento del pensamiento en el tiempo del Aión, en donde no hay presente, en el que cada instante funciona como punto de bifurcación entre pasado y futuro. Allí no hay un “ahora” estable que consuma lo anterior o anticipe lo venidero, sino un devenir abierto e incesante: el pensamiento ocurre en esa superficie donde lo ya ocurrido y lo aún por venir empujan el sentido en direcciones infinitas. En contraste, Pierre Hadot recurre al Kairós, un instante cualitativo, oportuno y pleno de significado, para describir la experiencia de la totalidad del ser. El *kairós* no es un segmento del tiempo cronológico (*krónos*), sino un momento de intensidad donde pasado, presente y futuro convergen en una presencia única (*Gegenwart*). Mientras Deleuze insiste en un acontecer permanente que nunca se clausura, Hadot reclama la potencia reveladora de lo fugaz: un solo instante puede revelar la unidad de la existencia y otorgar sentido a la vida. Así, el Aión invita a pensar el pensamiento como flujo ininterrumpido de diferencias, y el *kairós*, como apertura que cristaliza la totalidad en un instante cargado de eternidad. Ambas perspectivas, sin embargo, coinciden en que el pensamiento es inseparable de una transformación del modo de vida: ya sea orientada hacia la contemplación cósmica o hacia la invención de problemas y líneas de fuga.

Finalmente, las concepciones de cosmos difieren. La mirada desde lo alto y, en general, los ejercicios espirituales antiguos, suelen presuponer un orden cósmico, armónico, providencial o racional, en el que cada cosa encuentra su lugar. Es una visión que ofrece serenidad, ataraxia y reconciliación con el mundo. Deleuze, en cambio, rehúye a la trascendencia, afirma la inmanencia, y aboga por un campo de multiplicidades que pueden ser abordadas creativamente.

Así las cosas, la pretensión de este capítulo ha sido mostrar que, más allá de sus diferencias, el empirismo trascendental deleuziano y los ejercicios espirituales hadotianos presentan una estructura análoga en tanto prácticas disruptivas que, mediante una violencia ejercida sobre los hábitos de la subjetividad, buscan producir una transformación en el modo de existir. Esto implica que el empirismo trascendental puede pensarse como un ejercicio espiritual propio de la inmanencia. Con este, se trata de liberar al pensamiento de sus ataduras representativas para abrirlo a la invención de nuevas formas de vida, tanto en la esfera individual como en el espacio colectivo.

4. A modo de conclusión: el pensamiento como forma de vida

Cuando comencé este trabajo, formulé una pregunta simple, aunque abrumadora: ¿qué puedo hacer con mi vida? Una pregunta que apuntaba a lo más íntimo y a la vez a lo más común: la posibilidad de transformar la existencia a través del pensamiento. Ahora, al concluir este recorrido, reconozco que esa pregunta no se responde con un sistema ni con un plan definitivo, sino con la invención de un modo de vida.

Hadot me enseñó a mirar la filosofía no como discurso, sino como ejercicio espiritual. En sus páginas encontré la insistencia en que filosofar consiste en ejercitarse, en reorientar la mirada, en trabajar sobre uno mismo para transformar la relación con el mundo y con los otros. Los ejercicios espirituales, como *la mirada desde lo alto*, muestran que el pensamiento no es simple abstracción: es práctica que descentra, que relativiza, que obliga a situarse en un horizonte más amplio donde se desdibujan las urgencias mezquinas para dejar aparecer la amplitud del mundo y reconocernos en él. Esa mirada no se limita a contemplar la totalidad cósmica como si fuera un espectáculo estético: exige coraje para asumir que somos parte de esa totalidad, incluso en medio de las vicisitudes de la vida. Como recuerda Hadot, en *Filosofía como forma de vida*, la vida filosófica no es privilegio de los sabios antiguos, sino una posibilidad para cualquiera que tenga la valentía de asumir conscientemente lo que significa ser en el mundo.

Deleuze me condujo por otro camino, igualmente exigente. En su obra descubrí que pensar no nace de la voluntad ni del reconocimiento, sino de una violencia: un signo que hiere, que desgarrar, que obliga a comenzar. Ese comienzo no es fundación estable, sino encuentro que desestabiliza. En el pensamiento deleuziano, cada idea es un problema, y cada problema una apertura a lo impensado. Por tanto, implica dejarse arrastrar por aquello que no se puede representar y responder con una creación. En este sentido, el pensamiento conlleva también el acudir a ejercicios espirituales. Estos, empero, no tienen la forma de una disciplina ascética, sino de una experimentación que exige coraje. No se trata de alcanzar la serenidad, como en el estoicismo, sino de afirmar la vida y encontrar potencias en ella. En ambos casos, se trata de un trabajo de conversión, de transformación. De esta manera, Deleuze, como recuerda Canavera (2014), nos convida a mirar el mundo con “el ojo de un convertido”, no en clave mística, sino crítica: aprender a ver lo extraordinario en lo ordinario, a deshacer las certezas que nos atan, a distinguir las diferencias allí donde todo parece igual. Esa conversión de la mirada no nos aparta del mundo, sino que nos devuelve a él, con una sensibilidad nueva para captar las venas de lo real

En este punto podemos recordar la figura de Hércules que Deleuze evoca en *Lógica del sentido*. El pensador hercúleo se expone a pruebas que no buscó, que lo hieren y que lo atraviesan. Cada signo es una prueba hercúlea que lo fuerza a comenzar de nuevo, que lo sitúa en un umbral donde debe inventar una respuesta. El pensamiento no se da en la comodidad de la representación, sino en el esfuerzo, en la lucha, en los nuevos comienzos. Asumir una vida en torno al pensamiento significa, entonces, vivir como Hércules: no huir del mundo, sino enfrentarlo en sus paradojas y atravesar las pruebas que lo constituyen.

Este recorrido confirma la viabilidad de la hipótesis que lo guiaba: la lectura del empirismo trascendental deleuziano como un ejercicio espiritual es posible. Lejos de borrar sus diferencias, esta puesta en diálogo revela una estructura común: la de una práctica disruptiva que, al ejercer una violencia sobre los hábitos de la subjetividad, busca reconfigurar radicalmente nuestra manera de habitar el mundo.

He intentado demostrar así que la pregunta por 'cómo vivir', lejos de ser una reliquia antigua, encuentra en Deleuze una formulación contemporánea y vital, capaz de inspirar modos de vida creadores en nuestro presente.

Con ello, también es posible responder a otra problemática: la pregunta por el modo de vida está íntimamente ligada al problema del sentido. Frente al ocaso de las instancias trascendentes que lo otorgaban de manera predeterminada, el empirismo trascendental, como ejercicio espiritual contemporáneo, ofrece una respuesta inmanente, a saber, que el sentido no se descubre, sino que se produce como un acontecimiento en la práctica misma de pensar creativamente. Lejos de ser una respuesta estable, cada producción de sentido abre un nuevo campo de lo posible. La vida dedicada al pensamiento no busca, por tanto, un sentido único, sino que se convierte en la actividad continua de producir sentido, afirmando la vida como un campo de experimentación permanente.

Así, responder a mi pregunta inicial recibe ahora ciertas pistas. No se trata de escoger un camino ya trazado. Tampoco de refugiarse en la contemplación abstracta ni de reducir la vida al utilitarismo de la productividad. Se trata, más bien, de aceptar la vida como un campo de experimentación. De dejarme afectar por lo que obliga a pensar, de ejercitarme en la mirada que relativiza y libera, de propender por la invención de conceptos y prácticas que configuren territorios nuevos. Se trata de habitar los signos como pruebas hercúleas, de mirar el mundo con el ojo de un convertido, de afirmar la diferencia allí donde la costumbre busca homogeneidad y de habitar con otros una existencia inacabada. Hacer, en fin, que pensar y vivir se vuelvan inseparables. En palabras de Deleuze (1988):

[Que] la vida [sea] la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida. (p. 143).

¿Qué puedo, en suma, hacer con mi vida? Experimentar modos de vida creadores en territorios que se desterritorializan y reterritorializan, en movimientos que

atraviesan tanto lo íntimo como lo político. Hacer del pensamiento no un lujo, sino un ejercicio espiritual y creador que abra posibilidades, que trace líneas de fuga y que, incluso ante sus aspectos más duros, permita decir sí a la vida.

Bibliografía:

- Barroso Ramos, M. (2006). *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze* (Tesis doctoral, Universidad de La Laguna). RIULL. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=966>
- Canavera, J. (2015a). Notas críticas sobre la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze. *Revista de filosofía*, 40(2), pp. 83-108.
- Canavera, J. (2015b). Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: Deleuze entre Blanchot y Foucault. *THÉMATA revista de filosofía*, (51), pp. 423-432.
- Canavera, J. (2014). *Gilles Deleuze: pensar problemáticamente* (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, Valencia.
- Colebrook, C. (2006). Deleuze and the meaning of life. En C. V. Boundas (Ed.), *Deleuze and philosophy* (pp. 127–144). Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (2008a). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2008b). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (2005a). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Escuela de filosofía Universidad ARCIS.
- Deleuze, G. (2005b). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Deleuze, G. (1995). *Proust y los signos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Editorial Paídos.
- Deleuze, G. (1988). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1977). *Empirismo y subjetividad: Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Barcelona: Granica.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-textos.
- Deleuze G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Goodchild, P. (2010). Philosophy as a way of life: Deleuze on thinking and money. *SubStance*, 39(1), 24–37. University of Wisconsin Press. <http://www.jstor.org/stable/40801057>
- Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. España: Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. España: Ediciones Alpha Decay S.A.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. España: Ediciones Siruela.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Ingala, E. (2012). *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Martínez, M. (2007). *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático* (Tesis doctoral). Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- May, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- May, T. (2000). Philosophy as a spiritual exercise in Foucault and Deleuze. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 5(2), 223–229.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: La cuarenta.
- Meléndez, G. (2015). Filosofía como forma de vida. En L. E. Hoyos y A. Mejía (Eds.). *Motivos filosóficos: una introducción temática a la filosofía*, (pp. 41-57). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Universidad Externado de Colombia.
- Scherer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Pardo, J.L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Prósperi, G. (2015). Gilles Deleuze y el empirismo trascendental: una mirada externa, ¿disruptiva? *Revista de Filosofía*, 72(2), 45–60.
- Sasso, R. y Villani, A. (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Somers-Hall, H. (2013) *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williams, J. (2003) *Gilles Deleuze's Difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Young, E.; Genosko, G.; Watson, J. (2013). *The Deleuze & Guattari dictionary*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Zourabichvili, F. (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires: Atuel.
- Zourabichvili, F. (2004) *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Madrid: Amorrortu.