



Universidad del
Rosario

Deleuze: criticar, construir, seleccionar
Ensayo sobre el plano de inmanencia y las imágenes del pensamiento

Autor
Simón Villegas Restrepo

Trabajo presentado como requisito para optar por el
título de magíster en Filosofía

Director
Adolfo Chaparro Amaya

Escuela de Ciencias Humanas
Maestría en Filosofía
Universidad del Rosario

Bogotá - Colombia
2021

RESUMEN

En este trabajo me pregunto si, para Deleuze, hay una o varias imágenes del pensamiento. Parto de su crítica de la imagen dogmática del pensamiento, en *Diferencia y repetición*. Luego exploro las «alternativas» que da Deleuze: la nueva imagen del pensamiento y el pensamiento sin imagen. Esto lo hago desde la premisa de que Deleuze se ocupa de la imagen del pensamiento para construir el plano de inmanencia de su filosofía. Esta construcción pasa por tres dimensiones, que articulan las dos «alternativas»: los signos (Proust), las fuerzas (Nietzsche) y el sentido o los acontecimientos. La perspectiva del plano permite abordar la cuestión de una o varias en relación con la variación en el pensamiento. A partir de una lectura cruzada con Bergson, intento interpretar la variación del plano como el cambio cualitativo del Uno-Todo, esto es, como el Tiempo puro en el pensamiento.

ABSTRACT

In this text, I ask myself if there is one or there are many images of thought for Deleuze. My starting point is his critique of the dogmatic image of thought in *Difference and Repetition*. I then explore the “alternatives” given by Deleuze: The new image of thought and imageless thought. I do this with the premise that Deleuze engages with the image of thought to construct his philosophy’s plane of immanence. This construction crosses three dimensions that reconcile both “alternatives,” namely the dimensions of signs (Proust), forces (Nietzsche), and sense or events. The plane’s perspective makes it possible to address the question of one or many images regarding variation in thought. Reading *Bergsonism*, I try to interpret the plane's variation as the qualitative change of the One – All, i. e., as pure Time in thought.

Este texto afirma la necesidad que tiene el pensamiento de recomenzar para comenzar. Siguiendo una fuerte intuición de Deleuze, afirma que la diferencia de pensar es una repetición que desplaza todo origen. Esa repetición incesante no deja de diferenciar el pensamiento y produce todas sus imágenes. Así podría resumir *la tesis* que aquí defiendo. Sin embargo, no son los «argumentos» del texto los que defienden su «verdad» o «falsedad». La única *certeza* que tengo de lo que aquí digo, que me hace afirmarlo con una íntima convicción, es que la historia de la escritura del texto da prueba de su contenido. En los últimos dos años, solo he intentado entender, en medio de mis propias confusiones, qué significa pensar y cómo se instaura un plano de inmanencia para mi propio pensamiento, esto es, cómo puedo darle consistencia a mis singularidades. No ha sido una investigación que avance de forma lineal, como una realización de la voluntad, según la lógica de un proyecto académico de investigación. Por supuesto, no puede escribirse así cuando se critican el método y la buena voluntad del pensamiento. Sin que lo advirtiera, mi indagación se comportó igual que los resultados —que ya juzgará el lector— a los que llegué, a saber, como un recommienzo incesante. En estos dos años he empezado una y otra vez este texto. He entrado por distintos autores, y he intentado distintas estructuras. He avanzado decenas o hasta cientos de páginas cada vez. Cada desperdicio de escritorio, para usar una expresión de cuando se escribía en máquina y no en computador, ha sido superado por otro texto que, aunque anunciado como definitivo, no ha demorado en abrirle el espacio a otro futuro desperdicio de escritura. Probablemente también lo haga esta versión que quiero que quede, sin embargo, como la definitiva. Esta fue escrita en el tiempo de un mes, a partir de lo que iban a ser unas revisiones sencillas de la versión anterior, que ya estaba completa. Casi todas las páginas que ofrezco son nuevas. Nacieron del descubrimiento de caminos a los que había renunciado en esa anterior versión definitiva. No dudo de que aquí hay también caminos que no tardarán en llamarme. Pero tendrán ya que ser andados de otra manera, lejos de la tarea académica que busco satisfacer con esta versión. De todas formas, no puedo evitar sentir gratitud por el trabajo realizado, por los instantes de cierta claridad que logró darme la escritura y que, espero, se reflejen en algunos pasajes. Y gratitud, claro, por las personas que me acompañaron en el proceso involuntario de pensar el plano de inmanencia, entre las que destaco a Adolfo Chaparro, Constantino Villegas y David Bastidas.

3 de octubre, 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: ¿UNA O VARIAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO?	10
Dos caminos	10
Una pregunta	13
El grado cero de la investigación	17
PRIMERA PARTE: CRITICAR	22
CAPÍTULO 1: EL PRESUPUESTO SUBJETIVO DE LA FILOSOFÍA EN SU CONJUNTO	23
Las imágenes como presupuestos.....	23
La dialéctica de la diferencia	30
Modelo, copia, simulacro	36
De la imagen al concepto	45
CAPÍTULO 2: LA ILUSIÓN CINEMATOGRAFICA DEL PENSAMIENTO	50
La Idea y el infinito.....	50
Bergson y la imagen del pensamiento	57
La ilusión crítica	64
SEGUNDA PARTE: CONSTRUIR.....	74
CAPÍTULO 1: SIGNOS	75
El insomnio del pensamiento.....	75
Filosofía y amor	88
La diferencia de la diferencia.....	91
El libro interior	98
El ejercicio trascendente de las facultades	104
Signos y tiempos	111
Conclusión	124
CAPÍTULO 2: FUERZAS	127
Nueva imagen del pensamiento o pensamiento sin imagen	127
La fuerza, las fuerzas.....	128
¿Cómo?: el descubrimiento nietzscheano de Kant	134
¿Quién?: el descubrimiento kantiano de Nietzsche.....	138
Afirmar y negar: retornar	142
De las imágenes al pensamiento	145
El eterno retorno y la selección.....	153

CAPÍTULO 3: ACONTECIMIENTO O SENTIDO	159
Plano o concepto	159
Sentido o superficie.....	162
(Sin)sentido o imagen dogmática	167
Singularidad o concepto.....	177
Consistencia o inmanencia.....	186
 CONCLUSIÓN: SELECCIONAR.....	192
Recapitulación.....	193
Movimiento infinito y selección	195
Variación pura o selección incesante	197
Empirismo transcendental: el salto a lo virtual.....	199
Uno-Tiempo.....	202
Tiempo e intuición.....	204
Geofilosofía del Tiempo	207
Presentación del tiempo	210
Una filosofía, una vida	215
 BIBLIOGRAFÍA	222

Pero si suponemos que el cuerpo organizado tiene por rasgo distintivo el crecer y el modificarse sin cesar, como lo atestigua por otra parte la observación más superficial, no habría nada de sorprendente en el hecho de que fuese *uno* en principio y *varios* después.

Bergson, *La evolución creadora*

Pero, para servirnos de la terminología de Platón, se tendría que hablar de las figuras trágicas del escenario helénico poco más o menos de este modo: el único Dioniso verdaderamente real se manifiesta en una pluralidad de figuras, con la máscara de un héroe que lucha y, por así decirlo, prisionero en la red de la voluntad individual.

Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*

INTRODUCCIÓN: ¿UNA O VARIAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO?

Dos caminos

La siguiente investigación se ocupará de la imagen del pensamiento en la obra de Deleuze. Intentará responder esta pregunta: ¿una o varias imágenes del pensamiento? Esta cuestión invita a tomar dos caminos. El primero es el exegético, que atiende a los enunciados específicos de la obra de Deleuze, a las palabras que usa, a las afirmaciones que hace. Sin embargo, este camino no nos conduciría a una respuesta completa. A lo sumo nos mostraría una «contradicción» en la obra de Deleuze, una disonancia que o bien podemos ignorar, o bien podemos conciliar en una explicación uniforme. La mera exégesis solo nos permite señalar que Deleuze primero piensa algo, luego otra cosa, pero no nos da la razón de su propia diferencia interna.

Es lo que constataría un lector desprevenido que recorriera su obra; por ejemplo, un estudiante ingenuo. Vería que, en *Nietzsche y la filosofía* y *Proust y los signos*, Deleuze habla de la imagen dogmática del pensamiento, a la cual opone, desde Nietzsche y Proust, *la nueva imagen del pensamiento*. Luego, en *Diferencia y repetición*, desarrolla y amplía esa imagen dogmática, pero, en su lugar, propone un *pensamiento sin imagen*. Su afirmación es contundente: no hay más que una imagen del pensamiento y la tarea de la filosofía es liberarse de esa imagen. La llama el *presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto*. A partir de la crítica de la representación y la imagen del pensamiento, Deleuze desarrolla una filosofía de la diferencia y la multiplicidad que derriba el Uno.

Al avanzar más páginas, ese lector se daría cuenta de que Deleuze vuelve a hablar de una pluralidad de imágenes del pensamiento. En *Mil mesetas*, con Guattari, señala el rizoma como una imagen del pensamiento que desplazaría el árbol, a la vez imagen del pensamiento y del mundo. En las entrevistas y ensayos sobre Foucault, no deja de reconocerle su transformación de la imagen del pensamiento. E incluso dice: es el rasgo de todo gran filósofo. La imagen del pensamiento se libera del mismo estigma que le había puesto Deleuze. Finalmente, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman una multiplicidad de imágenes del pensamiento que componen el plano de immanencia, o los planos, de la filosofía. Esa

multiplicidad de imágenes va de las épocas (griega o moderna) a los pensadores (la de Descartes, la de Heidegger, la de Kant, etc.).

Frente a todo esto, el lector tiene dos caminos, como ya mencionamos, si bien no hemos indicado el segundo. Si toma el exegetico, bien podría reconstruir las posiciones de Deleuze y señalar, por las diferencias exteriores, que hay un cambio en su pensamiento. No sería inusual. Es lo que ocurre con otros autores como Wittgenstein o Heidegger. Pero así, por meritorio que sea el esfuerzo, la lectura no pasaría de ser constatación. No sería más que lo que Kant llamara, en la *Arquitectónica de la razón pura*, un conocimiento histórico de la filosofía. Para Kant, recordemos, «todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principiis*»¹. Todo el conocimiento que nos viene de afuera, que hemos *aprendido*, es histórico. Y así son los sistemas y las obras de la filosofía para nosotros. Estudiar es un aprendizaje de los textos en tanto que objetos externos que están situados en la historia. Si alguien se sabe de memoria el sistema de Wolf, dice Kant, incluso si sabe «enumerarlo todo con los dedos», no posee «sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolfiana»². Pero esto significa «que el conocimiento no ha surgido en él *de* la razón y, aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista subjetivo»³. Quien tiene un conocimiento tal de la filosofía no la ha extraído «de las fuentes universales de la razón —fuentes de las que puede surgir la misma crítica e incluso el rechazo de lo aprendido—, es decir, de principios»⁴.

La exégesis no pasa de ser conocimiento histórico. Cuando lo obtenemos con ayuda de la bibliografía secundaria, podemos decir también, como Kant, que se forma «a la luz de una razón ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora»⁵. Al reconstruir los detalles de los textos de un autor no se hace más que «una reproducción en yeso de un hombre viviente»⁶. De esta manera, dice Kant, a lo sumo podemos aprender «a *filosofar*», pero «nunca puede aprenderse, en cambio (a no ser desde un punto de vista histórico), la filosofía»⁷.

¹ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Gredos, 2014), pág. 604 [A 836/B 864].

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, 605 [A 836/B 864]

Con lo dicho, no debe entenderse que despreciemos la exégesis, a la cual nosotros mismos nos veremos obligados. Sin embargo, debemos intentar hacer del conocimiento histórico una vía para ese conocimiento racional, que es el segundo camino. Como lo dice también Kant, la variedad filosófica, que encontramos en las obras y en los textos, se ha de poner en relación con la filosofía como sistema, esto es, con la unidad del fin que tiene la idea. Para Kant, «la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran parte a causa de la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo»⁸.

Con la prudencia que siempre hay que tener, pensemos en esto a la luz de Deleuze: nos ofrece una variedad de textos y obras, de enunciados diferentes entre ellos, pero ¿hay un camino hacia la idea posible de su sistema filosófico? Más que *posible*, diríamos que el sistema en Deleuze es más bien *virtual* o de lo virtual. Y no olvidemos sus contundentes palabras respecto a la cuestión del sistema: «Creo en la filosofía como sistema. La noción de sistema me disgusta cuando se remite a las coordenadas de lo Idéntico, lo Semejante y lo Análogo (...) Para mí, el sistema no solamente ha de estar en una heterogeneidad perpetua sino que debe ser una *heterogénesis*, lo cual, creo, no se ha intentado nunca»⁹. La pregunta es: ¿podríamos llevar la pregunta de *una o varias* a que fulgure en ese sistema que construye Deleuze? ¿Podríamos encontrar y desarrollar la importancia de esa pregunta con los conceptos mismos de su pensamiento?

Nuestra apuesta es que sí. Nuestro intento será exponer la pregunta respecto de esa virtualidad del pensamiento que construye Deleuze y que no se limita a las exposiciones, o actualizaciones, en sus propios textos. Tomaremos la constatación exegética —el desajuste entre los textos— tan solo como el signo de un problema que, además de pertenecer a lo más íntimo del pensamiento deleuziano, hace parte de un problema trasversal de la filosofía, a saber, el del comienzo y el fundamento. Queremos mostrar que en la pregunta de *una o varias* hay una oscilación del pensamiento que compromete su propia actividad creadora.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Gilles Deleuze. *Dos regímenes de locos*. (Valencia: Pre-Textos, 2007), pág. 327.

Nuestra *tesis* consistirá en darle respuesta a esta pregunta desde la perspectiva de ese «conocimiento racional», si bien dudamos de que se trate de conocimiento y de que sea racional. Sin embargo, será una respuesta que, aunque la construiremos con los textos de Deleuze, deberá salir de sus enunciaciones específicas sobre la imagen del pensamiento, las cuales, como vimos, difieren en un punto que, desde afuera, no admiten una síntesis global. Para lograrla es preciso *desexteriorizar* los textos y llevarlos a sus problemas más íntimos, de modo que, desde allí, podamos volver a *desinteriorizarlos*, en el afuera de lo que nos hace y fuerza a pensar.

Una pregunta

¿Por qué elegir como hilo conductor la pregunta de una o varias imágenes del pensamiento? En una formulación tal parece que ya está resuelto *qué sea* la imagen del pensamiento, esto es, que ya tenemos «un concepto» de ella. Y sin duda cuando nos referimos a ella suponemos, como en toda exposición, la comprensión de las palabras que usamos. Lo cierto es que en filosofía la pregunta por *el qué* intenta ir más allá del uso cotidiano, del significado ya conocido. Busca dar el concepto: elevarse del filosofar natural y alcanzar un nuevo modo de pensar. Parecería *natural* que nuestra pregunta sea, exegética y problemática a la vez: ¿qué es la imagen del pensamiento en la obra de Deleuze? Esto sin duda daría para reconstruir una definición, juntar todos los tratamientos y menciones del tema en sus libros, desde los primeros hasta los últimos. Y entonces puede obtenerse una exposición completa y comprensiva de la imagen del pensamiento. Nos damos un «concepto» correcto y suficiente. Es la exégesis que ya mencionamos.

La razón ulterior para evitar este camino es que la Cosa misma de la que tratamos rechaza de antemano el procedimiento de condensar lo que algo es en la exposición unitaria de un concepto. La pregunta del *qué es* algo parece muy propia de la filosofía. Sin embargo, de Platón a Heidegger es una que siempre ha acabado irresuelta. Como lo señala Deleuze, «la pregunta *¿Qué es...?* no anima más que los diálogos aporéticos»¹⁰. Planteada para determinar la Idea o la esencia, se presenta en Platón como una *noble pregunta* que «se opondría a preguntas vulgares que remiten únicamente al ejemplo o al accidente»¹¹. Recordemos la

¹⁰ Gilles Deleuze. *La isla desierta y otros textos*. (Valencia: Pre-Textos, 2005), pág. 128.

¹¹ *Ibíd.*

primera parte de *Teeteto*, uno de tantos diálogos. Se ofrecen ejemplos de los distintos saberes, a lo que Sócrates responde con la exigencia de dar un concepto de saber, un significado universal que no se confunda con ninguno de los ejemplos. Frente a esta exposición surge la pregunta de *qué es*, que Sócrates llena de imperativos: el ser debe ser *uno*, el ser debe reunir *lo común*, esto es, el ser debe ser un concepto que, en tanto que uno y común, es *la esencia*. La pregunta por sí misma, podríamos discutir con Deleuze, no implica la Idea como esencia. Más bien es el modo de plantearla, ese que, de antemano, ya supone *el qué*, no *un qué es*, una de las cosas que son, como los ejemplos que da Teeteto.

Imaginemos que Teeteto y Sócrates no hablan sobre el saber, sino sobre la imagen del pensamiento. Nosotros observamos el diálogo. Aspiramos a escribirlo después, como si pudiéramos ponernos a la altura de la escritura de Platón con una monografía. Y Teeteto responde algo así, salvado el anacronismo: «Imagen del pensamiento es la de Descartes cuando supone un buen sentido para distinguir lo verdadero de lo falso. Es la de Deleuze, aquí presente, cuando habla de rizomas. O es la de Nietzsche cuando critica la afinidad del pensamiento con la verdad». Sorprendido por los nombres nunca oídos de estos nuevos griegos, Sócrates responde lo que esperamos: «¿Y qué es lo común de todo esto? ¿Qué es la imagen del pensamiento?». Afortunadamente, ambos podrían abrir *Diferencia y repetición* y leer con mucha claridad qué es una imagen del pensamiento. Deleuze tiene la respuesta para ellos. Podrían decir cosas como que es el presupuesto subjetivo implícito de la filosofía o que es lo que significa pensar. Y acto seguido podrían discutir si estas son buenas definiciones, si no implican algo más, si entendemos realmente ya no qué significa pensar, sino el que pensar signifique algo.

Pero no vayamos tan lejos en el diálogo. Quedémonos en la primera parte de este segundo *Teeteto* y démosle otro curso a la historia. Contestémosle a Sócrates, a nuestro Sócrates interior, que no entendemos aún por qué no es una definición apropiada ofrecer ejemplos y casos. Para evitar que nos enrede en una definición de la definición, general y esencial, agreguemos otra pregunta: «¿Qué te hace pensar, Sócrates, que debe haber algo común entre esas distintas imágenes del pensamiento, más allá de su nombre? ¿De dónde viene esa idea de algo uno y común entre lo diverso?». En otras palabras, nos anticipamos a la definición de definición, en la que quedaremos atrapados. Cuestionamos dos puntos. Primero, que la pregunta exija *definir*, que ese sea su *imperativo*. Este ya lo vimos. Segundo,

cuestionamos la razón de que, al pensar en una definición, ya tengamos ese uno común como lo que buscamos. Y si le preguntamos a Deleuze, aquí presente, nos hará un discurso sobre cómo ese uno viene de la imagen del pensamiento, más que de otro concepto.

Entonces parecería que, en el camino de la *noble pregunta*, estamos en el de la imagen del pensamiento, al menos en la versión que presenta Deleuze en *Diferencia y repetición*, como lo veremos más adelante. Debemos por ahora retener esto: asumir el uno para la diversidad es lo que nos exige la definición de lo que es algo, no esta la que demanda el uno. Entonces, ¿podríamos ofrecer una definición de imagen del pensamiento que no sea unitaria y común? Si decimos que sí, podríamos pensar de inmediato que habría, por lo menos, *otra imagen del pensamiento*, cuya diferencia, sin embargo, está calcada de esa «primera imagen», que fue la que provocó nuestro primer cuestionamiento. Podríamos fácilmente pensar en otro uno para una diversidad seleccionada, recortada. Pero también, por esta razón, cabe pensar que cuando Teeteto le ofrece ejemplos a Sócrates está en otra imagen del pensamiento, una que no exige el Uno de la definición, sino que puede mantenerse en la pluralidad de un objeto que, para decirlo con Deleuze, no exige la forma del reconocimiento de lo Mismo.

Vamos muy rápido al hablar sin más de otra imagen del pensamiento para explicar la respuesta pluralista de nuestro Teeteto interior. Es tan solo una posibilidad, algo que vislumbramos en el movimiento del diálogo: que podría haberla, que hay algo que escaparía del uno de la imagen en la que fundamos la definición o, mejor, que hay al menos un motivo de sospecha, de falta de certeza, para considerar que una definición puede ser completa. ¿Se trata entonces de la validez de dos definiciones? No, se trata tan solo de que sospechamos *lo indefinido*, incluso si ofrecemos una definición. En esta zona de indefinición, de borradura, puede aparecer un pluralismo, pero también podría no aparecer nada. Como mínimo, nos vemos compelidos a dudar: ¿por qué aceptar que la imagen del pensamiento se pueda definir como una? ¿No es esto ya situarse en cierta imagen del pensamiento, de manera tal que ella se ha definido a sí misma de antemano, lo que haría inútil cualquier pregunta por *lo que sea*? En suma, si quisiéramos responder a fondo el *qué es* la imagen del pensamiento, tendríamos que empezar por desarmar los presupuestos de esa pregunta en una imagen que ya se ha autointerpretado para nosotros al darse como *una*, como si *el qué es* algo no pueda tener respuestas que no definen, como las indicaciones o ejemplos de Teeteo. ¿Bajo qué criterio se acepta un tipo de definición sobre otro? ¿Por qué la imagen del pensamiento es una? ¿A qué

se debe? No tenemos una respuesta. Lo que sí sabemos es que, al dudar del uno y de lo adecuado que pueda ser para definir la imagen del pensamiento, se nos abre la posibilidad del *más de uno*, esto es, de una *indefinición* de la definición, sin que esto signifique que el *más*, lo que excede lo uno, tenga necesariamente el modelo de la unidad y la reunión de una cualidad común. No tenemos que aceptar *el dos*, que recibe ya la unidad, cuya síntesis o simplicidad es lo que está en cuestión. Podemos pensar en otro tipo de *uno* o en un *dos* incontable. Es tal vez lo que muestra Teeteto al usar ejemplos para decir qué es el saber: no tanto la validez de otras maneras de definir, sino la apertura de un campo de indefinición que es indefinible en un uno, no porque no pueda decirse nada sobre él, sino porque supone otro modo de preguntar por lo que algo es, uno que duda de la exigencia implícita de definir. Todo el que quiera responder qué es la imagen del pensamiento tendría que empezar por reconocer la zona de indefinición que se abre cuando la definición ofrecida, bajo la idea misma de definición, no hace más que repetir la imagen a definir —al menos en la versión de *Diferencia y repetición*—. ¿Qué es la imagen del pensamiento? Y contestamos: ¿y por qué el artículo definido, *la*? ¿Cómo hemos decidido que ya es una? O incluso a Teeteto: ¿por qué asumir la pluralidad?

Frente a estas dos alternativas, la pregunta iría, entonces, de *qué sea* la imagen del pensamiento a *cuáles son* imágenes del pensamiento. En esta oscilación proliferan otras preguntas. ¿Por qué la asumimos como una o por qué abrazamos la pluralidad de Teeteto? Sabemos que los ejemplos de Teeteto no son solo definiciones-una multiplicadas, sino que tienen unas características propias. Luego, nos preguntamos: ¿cómo es en tanto que una o en tanto que plural? Y si son varias, ¿cuántas? ¿Y cómo las distinguimos? La cantidad, el modo o la explicación: nuevas preguntas que aparecen ante el *qué es*. Pero antes que lo cuantitativo que es cualitativo: ¿una o varias?

No aceptamos ni rechazamos la definición: tan solo posponemos, diferimos, el momento de entregarla, en tanto que la mera respuesta nos obliga, por el tema mismo que tratamos, a examinar la imagen del pensamiento que, sin embargo, no empieza estando ya clara, sino que se abre en una zona de indefinición en la que es más de una, aunque tal vez menos que dos. Así diferimos también la actitud tética, *la respuesta* posible que ofrezcamos. Y nos obligamos a reconsiderar la concepción tradicional del concepto, casi siempre ligada al uno que reúne, como el de la definición, con la que no pocas veces se confunde, y no solo

como un error. Ponemos entre paréntesis la propuesta de Teeteto y la respuesta de Sócrates: nos situamos en el *entre*, con una pregunta por los presupuestos mismos de la respuesta que demos, esta o la otra, con una pregunta por la cantidad que, como veremos, es ya una pregunta por el cómo. Al fin y al cabo, suponer que son varios ejemplares de lo Mismo es volver a caer en lo uno. Pero negar los ejemplares es rechazar sin motivo la pluralidad. ¿Podríamos pensar una pluralidad sin ejemplares? De modo que entonces partimos de: ¿una o varias imágenes del pensamiento? Y la respuesta, como veremos, no será sino otra pregunta, no lo uno, no varias. Tal vez *la multiplicidad*¹², o incluso la diversidad. O la pluralidad. O la variedad. Ya lo examinaremos. Esa respuesta será nuestra tesis, pero ella será secundaria e irrelevante frente al camino que tomemos impulsados por la pregunta original, nuestro *élan vital*. Pues, al fin y al cabo, las respuestas plurales pueden remitir también, como dirá Deleuze de Nietzsche, «a la totalidad de los objetos concretos tomados en su devenir, al devenir-bello de todos los ejemplos citables o citados en ejemplos»¹³.

Nos resta hacer una última aclaración sobre la formulación de nuestra pregunta. Como se habrá notado, no hemos usado ningún verbo. No hemos dicho: ¿hay una o varias imágenes del pensamiento?, ¿existen una o varias?, ¿son una o varias? Cada verbo indica un camino diferente. No es igual haber, existir o ser. Queremos evitar estos caminos. Pero, además, cada uno implicará una indagación a lo largo de esta investigación. ¿Una imagen *existe*? ¿O en qué sentido *hay*? ¿Cuál es su modo de ser? Todo eso merecería un desarrollo exhaustivo que ahora no podremos dar.

El grado cero de la investigación

Después de la presentación de nuestra pregunta, con la justificación y el modo en el que nos gustaría abordarla, tendría que venir necesariamente una exposición de *los pasos* que vamos a seguir. Así solucionaríamos muy rápido una pregunta que se le plantea a este texto, pero que pertenece a lo más íntimo de nuestro problema: ¿cómo comenzar?, ¿dónde hacerlo?,

¹² Pequeño comentario biobibliográfico: como puede haber pensado ya el lector, al preguntar ¿Una o varias...? puede resonar ¿Uno solo o varios lobos?, el título del capítulo de *Mil mesetas*. Sin embargo, en este caso quiero que resuene el capítulo de *El bergsonismo*, ¿Una o varias duraciones?. Lo considero más cerca de mi desarrollo. No obstante, lo que valoro del título y el capítulo es que, en el curso de esta investigación, vino a ser una de las lecturas más iluminadoras, tanto por ser, por así decirlo, *coincidente* con sospechas previas, como para aclarar varios puntos críticos. Si bien ya antes me había planteado esta pregunta de una o varias, solo al leer ese capítulo pude entender el fondo de mi pregunta.

¹³ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. (Barcelona: Anagrama, 2013), pág. 109.

¿qué debe ir *primero*? La importancia de esta pregunta radica en que solo cuando nos la hacemos aparece la imagen del pensamiento, y lo hace como *una*. Pero hay una dificultad: que no es seguro que preguntar por el comienzo sea una forma efectiva de que el pensamiento comience. A su vez, que el comienzo sea objeto de una pregunta, que no sea evidente y dado por él mismo, nos hace sospechar que tal vez no haya tal comenzar. ¿Cómo podríamos encontrarlo? Deleuze nos da una respuesta: en la imagen del pensamiento. Sin embargo, si ella es justamente nuestra cuestión, entonces al preguntar no estaríamos comenzando. Como se ve rápidamente, podríamos movernos eternamente en círculo. Cualquier profundización en lo que Deleuze dice de la imagen del pensamiento nos llevará siempre a nociones como *presupuesto*, *prefilosófico* o *fundamento*, todas relativas al comienzo, que es lo que buscamos ahora en nuestra investigación. De fondo, lo que ocurre es que nuestra pregunta no despliega el comienzo, sino que lo repliega en sí mismo, en un cuestionamiento que nos amenaza con la impotencia para comenzar y tener el mínimo pensamiento.

En este repliegue, en este envolvimiento del comienzo que no se despliega, acaso el imperativo sea hacer una crítica del comienzo. Es la que ya hace Deleuze en *Diferencia y repetición*, cuando denuncia la imagen dogmática del pensamiento. En este libro no se trata solo de derrumbar unos postulados que dominan el pensar. Esto ya se había hecho en *Nietzsche y la filosofía* y *Proust y los signos*. Lo novedoso de esta obra, lo que veríamos mal bajo la idea de una ampliación o profundización de los temas ya tratados, es que se repite la crítica de la imagen, pero, además, se expone *el valor* de dicha crítica. Y es este: que la diferencia se hace pensable, doblemente, en una *crítica* de la imagen del pensamiento, pero también en la *creación* como pensamiento sin imagen. ¿Y qué tiene que ver aquí la diferencia? Que comenzar es, justamente, *hacer la diferencia*. Es ella la que hace la génesis del pensamiento. Pero lo que sabe bien ver Deleuze es que esa génesis no es posible si antes no se quita del camino eso que nos impide alcanzar la diferencia como lo más merecedor de pensarse. Por eso la creación de pensamiento exige una crítica del propio pensamiento. Y como ya había indicado Kant en la *Crítica*, en la crítica se trata siempre de ir *antes de*, de hacer lo previamente necesario para que el pensar pueda tener un comienzo efectivo y despliegue así su problemática.

Esta es la razón de que en *Diferencia y repetición* haya una oscilación entre criticar y crear. Deleuze la presenta en esta díada: la imagen del pensamiento y el pensamiento sin imagen. Nos dice: «Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar

“pensamiento” en el pensamiento»¹⁴. Pero no hay creación sin crítica: la primera se realiza por medio de la segunda. Y esto ocurre siempre en relación con la imagen del pensamiento, que determina el espacio para la génesis del pensamiento. Criticar es descubrir y arar la tierra donde habrá de germinar el pensamiento. Incluso lo era así en Kant, en quien la crítica establece los dominios y reparte las facultades. Por eso la imagen del pensamiento es ya plano de inmanencia, como lo dirán Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*. Pero en *Diferencia y repetición*, ya Deleuze nos decía: «Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen del pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo»¹⁵. Esta relación del pensamiento con el pensamiento no está mediada por la reflexión de la conciencia, como fácilmente podríamos creer, sino por la diferencia, que es, a la vez, la que puede destruir la imagen, pero también engendrar y hacer efectivo el pensamiento, más allá de su mera posibilidad. Pero, ¿qué otro es ese «pensamiento» producido si no es *el pensamiento sin imagen*, pues es la imagen lo que es objeto de la crítica de la diferencia? Así lo dice Deleuze al final del tercer capítulo del libro: «El pensamiento que nace en el pensamiento, el acto de pensar engendrado en su genitalidad, ni dado en el innatismo ni supuesto en la reminiscencia, es el pensamiento sin imagen»¹⁶. Los dos capítulos siguientes sobre las síntesis de la diferencia serán la respuesta a la pregunta con la que cierra Deleuze: «Pero ¿en qué consiste un pensamiento semejante y su proceso en el mundo?»¹⁷.

Así las cosas, para hacer una crítica de la imagen del pensamiento, Deleuze plantea el problema del comienzo en función de *los presupuestos*. Todo lo que había tratado en sus obras anteriores viene a ser reformulado por ellos, los cuales —más que constituir un *contenido*, como lo serían los famosos postulados: la buena voluntad, el ejercicio natural, el miedo al error, etc.— constituyen la perspectiva en la que en adelante se situará Deleuze para pensar la imagen del pensamiento, y desde la cual comenzaremos nosotros. La crítica que buscamos es la de los presupuestos. Sin embargo, no es suficiente insistir que el contenido de esos presupuestos, aunque sin duda no carezca de importancia, es secundario frente a la cuestión más espinosa: la relación de los presupuestos con el problema del comienzo. Solo porque

¹⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 227.

¹⁵ *Ibíd.*, 215.

¹⁶ *Ibíd.*, 255.

¹⁷ *Ibíd.*

pertenecen a ese problema tendrán que ser objeto de una disputa. Deleuze se sitúa en el *comenzar*, en lo que nos permite e impide hacerlo, para que la operación crítica no tenga otro propósito que buscar si hay «un verdadero comienzo en filosofía»¹⁸. De ello se sigue una denuncia de los comienzos *impotentes*, esto es, sin un potencial genético que pueda engendrar el pensamiento en el pensamiento, es decir, que pueda determinarlo en lo indeterminado. Es en la diferencia que estará la génesis del pensamiento. Pero para producirla, para *hacer la diferencia*, habrá que *liberarla* de aquello que no solo impide pensarla, en tanto que *objeto*, sino que le impide a ella misma pensar, en tanto que *sujeto*: a saber, la imagen del pensamiento.

Y sin embargo es justo preguntar: ¿por qué la imagen del pensamiento impide comenzar, como parece que ocurre tanto en nuestro texto como en la filosofía en general? Su impotencia no viene tanto de sus postulados específicos, como de que sea una imagen, es decir, de que el pensamiento, *para comenzar*, se dé una imagen. Y se la da precisamente porque *presupone*. La presuposición, a su vez, no puede ser sino *imagen*, pero esta, por su parte, es inevitablemente *una*. Por eso, cuando la filosofía comienza con presupuestos *en general*, estos no quedan más que como una *imagen que es un Uno*. Es la imagen-Uno. Y al enunciar esto ya tenemos la respuesta de cómo debemos comenzar nosotros: no solo por *la crítica* del comienzo, que nos lleva a la crítica de la imagen del pensamiento, sino por el primer polo de nuestra cuestión: por el que sea *una* imagen. ¿Cuál es ese Uno? ¿Cómo lo alcanza la imagen del pensamiento? Si queremos responder esto, debemos entender mejor cuál es el problema del comienzo, ese que «siempre se ha considerado, con justicia, como muy delicado»¹⁹.

¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 201.

¹⁹ *Ibíd.*

PRIMERA PARTE: CRITICAR

CAPÍTULO 1: EL PRESUPUESTO SUBJETIVO DE LA FILOSOFÍA EN SU CONJUNTO

Las imágenes como presupuestos

Lo que está a punto de romperse en el problema del comienzo es la tensión entre una necesidad *explícita* de pensar sin presupuestos y su postulación *implícita*. Puesto que «comenzar significa eliminar todos los presupuestos»²⁰, el filósofo debe conjurarlos allí donde aparezcan, pues debe someterlos a una prueba: cada uno debe estar plenamente *justificado*. ¿Con qué *derecho* puede el filósofo empezar a hablar, a siquiera afirmar algo, si parte de presupuestos dudosos? Descartes nos lo ilustra: para poder *comenzar*, es necesario primero alcanzar la certeza por medio de un procedimiento —*la duda*— que elimine toda presuposición cuya verdad no sea segura. Por eso Descartes, lo mismo que Heidegger o Hegel, «pretende pues conjurar todos los presupuestos objetivos que pesan sobre los procedimientos que actúan por medio del género y la diferencia»²¹; es decir, busca deshacerse de todos «los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado»²². Ni siquiera Descartes, cuya filosofía parece tan lejana de la de Deleuze, puede aceptar que haya unos conceptos previos a partir de los cuales el pensamiento pueda conocer. Lo que la filosofía rechaza es, ante todo, la idea de que algo ya esté dado. No puede conceder algo que otro diferente haya postulado. Esto le impide un verdadero comienzo, pues debe empezar *desde ella misma*. Se trata de buscar una *autopostulación* o, en las palabras que ya veníamos usando, un engendramiento del pensamiento *por y en* el pensamiento. Esta es una posición filosófica general que no es exclusiva de Deleuze. Es más, la actitud filosófica por excelencia es evitar comenzar por medios ajenos. Su inevitable actitud crítica de todos los poderes, su destrucción de todas sus pretensiones, su denuncia de la bajeza en el pensamiento no son sino expresiones de que la filosofía busca un comienzo que no presuponga ni acepte como dados conceptos de otros. Es acaso la famosa invitación kantiana a servirse del *propio entendimiento*.

No nos precipitemos al entusiasmo ilustrado. Porque Deleuze nos muestra que, si bien la filosofía ha conjurado todos los presupuestos objetivos, hay otro tipo que mantiene *implícitos*: los presupuestos subjetivos, que están «envueltos en un sentimiento en vez de estarlo

²⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 201.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

en un concepto»²³. Como los encontramos en un sujeto, se presentan como *inmediatos*, no como mediados por el concepto, ni puestos en un objeto. El pensamiento los capta en un instante: nada lo separa de ellos. Son tan familiares que no podríamos negarlos, ni siquiera tendríamos tiempo para hacerlo. ¿Cómo conjurarlos? ¿Es una opción hacerlos explícitos? No, pues la explicitación es el proceso de mediación que los lleva de presupuestos a conceptos. Es inherente a ellos mantenerse como implícitos, como no desarrollados, como latentes en el sujeto que los carga. Heidegger nos lo ilustra bien con la comprensión preontológica de *Ser y tiempo*: estamos siempre en una *comprensión media* del ser cuya explicitación consiste en dar un concepto del ser. Pero la conceptualización no hace desaparecer la presuposición implícita, sino que, más bien, la transforma. La filosofía siempre agrega el concepto que no estaba dado: consiste en pasar de lo indeterminado —el presupuesto envuelto— a lo determinado y determinante —el concepto explícito—.

¿No podría el concepto ser radicalmente diferente del sentimiento que le precede, en tanto que transforma el presupuesto subjetivo? Deleuze nos muestra que no es así. La filosofía es un círculo: «el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma repetición»²⁴. De entrada, esta situación no debería sorprendernos, ni frustrarnos: que sea diferencia significa que es génesis y determinación de lo indeterminado, y que sea repetición significa que la filosofía es un cuestionamiento de toda originalidad y origen. Lo que ocurre es que este doble carácter fácilmente cae en lo contrario, esto es, en un comienzo sin génesis o en la afirmación de un origen absoluto a partir del cual se edificaría todo lo demás. Es lo que pasa con los presupuestos subjetivos. En lugar de comenzar, ellos comienzan por nosotros. De nuevo con Heidegger, en la comprensión media del ser no nos permitimos hacer la pregunta, hacer la diferencia, sino que tan solo la hallamos en nosotros, ya siempre preguntándose, y por tanto la asumimos u obviamos. La desarrollamos y la estructuramos, pero no la creamos en un pensamiento cuestionante. Y por esta vía la repetición desaparece en una simplificación: habría un origen no repetido que tan solo volvería en la conceptualización. El Círculo se interpreta, entonces, de una sola manera: como reconocimiento. De manera que «si se trata de volver a encontrar al final lo que estaba en el comienzo, si se trata de reconocer, de poner en claro, de hacer explícito o de llevar al

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita»²⁵, entonces «la imagen del círculo sería más bien un testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente»²⁶. En este sentido, comenzar no es continuar algo que ya está dado, sino, al contrario, imponer una diferencia a lo dado que solo puede venir del concepto como lo que no está dado. Hay que romper la línea antes de que se cierre el círculo. En esa apertura el concepto puede ganar una realidad propia que no es la de sus presupuestos, pero que tampoco es *simplemente otra cosa*, sino que se establece como una repetición de esos presupuestos, ya no para redescubrirlos en el mundo, sino para luchar perpetuamente con ellos. Y en ese sentido, se trata de darle al *pre-* del *presupuesto* su auténtica anterioridad, su propio pasado que no puede ser presente más que como repetido, es decir, como un no-origen que no ha sido nunca primer momento. Pero al ser una repetición de lo mismo y no poder comenzar, la filosofía hace impensable lo que ella misma es: una diferencia, una repetición. Lo que deja de pensarse es lo que bien expresa Deleuze, que citaremos especialmente para rescatar a Heidegger de la simplificación a la que lo hemos sometido con el solo propósito de explicar nuestro punto:

Es que cada cosa comienza en una pregunta, pero no se puede decir que la pregunta misma comience. La pregunta, como el imperativo que expresa, ¿no tendría otro origen que la *repetición*? Corresponde a grandes autores de nuestra época poner en relación lo más profundo de la pregunta con la repetición (Heidegger, Blanchot)²⁷.

Para que la filosofía desconozca, entonces, su propia repetición diferencial, para que caiga en el Círculo en el que solo reconoce o pone en claro, debe ocurrir que el presupuesto subjetivo sea un sentimiento muy particular: debe ser algo que «se sabe sin concepto»²⁸. Pero un conocimiento tal no es otra cosa que una *imagen*. Debe contar ya con algo que, al ver lo nuevo, el monstruo que ha creado, le permita tranquilizarse y decir: «Luego era esto». ¿Y qué indica el *esto*? ¿Qué señala? La imagen que tiene de lo que es pensar, que es también una definición que ya entiende sin necesidad de un concepto. Incluso a nosotros nos ocurrió ya cuando, al principio de esta investigación, renunciábamos a desarrollar qué era una imagen del pensamiento y tan solo nos aferrábamos a una comprensión inmediata. Invocábamos una suerte de: «Todos nosotros, los lectores, sabemos de qué habla Deleuze». Contábamos

²⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 202.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, 302.

²⁸ *Ibíd.*, 201.

también con una imagen del «concepto» del que íbamos a ocuparnos, así como Descartes, según muestra Deleuze, partía ya de una definición de lo que era pensar y ser. Por su inmediatez y porque no es un concepto, la imagen no nos da razón para una duda. Es lo que tienen las imágenes en general: lo que cuestiona Descartes no es tanto, por ejemplo, que las imágenes de los sueños sean tales, sino que pueda ser verdadero *el juicio* que se forja a partir de ellas mientras sueña. Nosotros mismos nos encontramos entre imágenes y como imágenes: incluso si perdemos al mundo tangible, como *cosa*, nunca lo perderemos como *imagen*. Del lado de la subjetividad, todo lo objetivo es imagen²⁹. Por esto es lo inmediato y *lo que se sabe sin concepto*. A partir de las representaciones, apariciones, figuras de la conciencia, además de todos los nombres que ha puesto la filosofía, es posible avanzar hacia la verdad o su fundamentación: no tenemos que aceptarlas como verdaderas, pero a partir de ellas, como en el aprendizaje hegeliano, que va de figura en figura, podemos ir haciendo el proceso del concepto. ¿Por qué? Porque son lo que ya tenemos, más incluso que *lo dado*, eso que nos permite darnos el concepto, que es la tarea filosófica por excelencia, como bien indicó Hegel.

Y ocurre, entonces, que entre las imágenes hay una especial: la del pensamiento, esa que, envuelta en un sentimiento, nos dice ya qué sea pensar. Es la que usamos para tener por seguro el concepto: con ella comparamos lo que hacemos, de modo que sepamos sin ninguna duda que sí pensamos. Ocurre así porque esta imagen *nos representa*: es imagen de nosotros mismos, pero no en nuestra singularidad, sino en una universalidad en la que nos reconocemos. Por ello esta imagen tiene una forma particular, que bien describe Deleuze: «*Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante»³⁰. La imagen adquiere, así, un uso particular: representar y reconocer. No podríamos aceptar de entrada que este sea el uso inherente a la imagen. Más bien es un uso que adquiere cuando se confronta la imagen con un afuera, que no podemos hacer entrar en nosotros, pues es lo aún indeterminable y excesivo, lo que, para decirlo con los libros sobre Nietzsche y Proust, nos fuerza a pensar. Es un afuera de signos y fuerzas. Para pensar lo que nos da ese afuera, nos valemos de una imagen propia para darle una forma reconocible: hacemos la imagen del afuera, de eso para lo que, justamente, no teníamos una imagen o que, en palabras más precisas, era por sí mismo excesivo para todas las imágenes que

²⁹ Aquí seguimos de forma libre la tesis de Bergson sobre las imágenes en *Materia y memoria*.

³⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 202.

tuviéramos. Entonces *desexteriorizamos* el afuera y creamos una buena interioridad para el pensamiento —como la de las *Meditaciones* de Descartes—. Como dice Adolfo Chaparro, «es el afuera que señala al sujeto la necesidad de ir más allá de sí, “sin salir de sí”, en un pulso constante con su propia potencia de pensamiento»³¹. Volvemos representativa la imagen para capturar lo que en principio nos era irreconocible: para ajustarlo a nosotros y *desexteriorizarlo*. ¿Y quiénes somos nosotros? Todos. Una voluntad o razón universales que no tienen que vérselas con un afuera singular, sino que, como ve Deleuze en Nietzsche, pueden ocultar sus cualidades específicas, esas que se afectan por fuerzas y signos que, sin embargo, se conjuran en una imagen que los represente. No debemos temer que nos sintamos diferentes, ignorantes acaso de lo que es pensar: para eso está el salvador sentido común, que nos asegura que somos como todos los demás y podemos hospedarnos en la generosa representación.

Además de una forma, este presupuesto subjetivo implícito, esta imagen que a todos nos representa y que siempre reconocemos, tiene también un *elemento*:

Ese elemento sólo consiste en el planteamiento del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*. Porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar. Por lo tanto, la forma más general de la representación se halla en el elemento de un sentido común como recta naturaleza y buena voluntad (Eudoxo y ortodoxia). El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como *cogitatio universalis*, a partir de la cual la filosofía puede disponer de un punto de partida³².

Aquí Deleuze retoma los postulados que ya había planteado en *Nietzsche y la filosofía* y *Proust en los signos*, y que bien podemos sintetizar en estos tres: i) que el pensador «quiere y ama la verdad»³³, de modo que «el pensar es un ejercicio natural de una facultad»³⁴; ii) que somos desviados de la verdad por fuerzas exteriores por las que «caemos en error, tomamos lo falso por lo verdadero»³⁵; iii) que «basta un método para pensar bien, para pensar verdaderamente»³⁶. En sus diferentes formulaciones, todos estos postulados sobre la buena voluntad y la recta naturaleza, así como otros que les son solidarios, como el buen sentido y el sentido común, le impiden al pensamiento comenzar verdaderamente porque le dan un

³¹ Adolfo Chaparro. «La diferencia interna», *Universitas Philosophica* 71, (2020): 39.

³² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 204.

³³ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 146.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

presupuesto que comienza por él. Como ya dijimos, las dificultades empiezan cuando el comienzo —la Diferencia del pensar— queda ligado a una presuposición, la cual, ante la imposibilidad de aceptar presupuestos objetivos, no puede ser sino *un sentimiento*, algo que se sabe sin concepto, es decir, *una imagen* que ha adquirido un uso específico: representar(nos) y reconocer(nos), darle una forma a un afuera que (nos) acechaba. Así que poco importa la forma de expresarse de la imagen del pensamiento, es decir, el pensamiento reconocido con *la imagen*. La certeza que nos da, el punto de partida que nos ofrece, no tiene otra razón que el que sea *imagen* capaz de representar lo que es pensar. El contenido es lo de menos: lo único que hacen los postulados es mostrar lo que ocurre cuando, situados en el problema del comienzo, lo resolvemos por medio de *la imagen* por medio de la cual representamos y reconocemos. De ahí que, más que proponer otros presupuestos, unos mejores o más justos, más que una reforma socialdemócrata de la filosofía, Deleuze afirme que la imagen del pensamiento no puede ser más que una, pero también que apueste por el pensamiento sin imagen, verdadero comienzo y recomienzo —«auténtica repetición»³⁷— que conjura los presupuestos, «aunque fuera a costa de las más grandes destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones y de una obstinación de la filosofía que sólo tendría por aliada a la paradoja y que debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común»³⁸. La tarea del pensamiento es no buscar «su diferencia o su verdadero comienzo en un entendimiento con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la Imagen denunciada como *no-filosofía*»³⁹.

En *Diferencia y repetición* tenemos, entonces, una respuesta ya clara a nuestra pregunta: la imagen del pensamiento es una. No hay varias: «Es inútil multiplicar las declaraciones de los filósofos —desde “todo el mundo tiene, por naturaleza, el deseo de conocer”, hasta “el sentido común es la cosa del mundo mejor repartida”— para verificar la existencia del presupuesto»⁴⁰. Se trata de una cuestión *de derecho*, no *de hecho*. Y no solo porque se eleve una imagen empírica al derecho, sino porque el valerse de una imagen como el presupuesto, como eso con lo que reconocemos y representamos el pensamiento, no puede más que tener una forma: solo con ella puede conjurar el afuera. Es una imagen del orden trascendental, que se

³⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 205.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 204.

ha elevado de todas las demás imágenes y, más que ser idéntica con ella misma, es «la norma de identidad»⁴¹, según describe Deleuze el sentido común, y es un principio de síntesis.

Por lo anterior, la imagen es «prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común»⁴². Las diferencias del comienzo se reducen a nada más que una imagen, que *la imagen*. Desaparece la génesis de cada filósofo, esa que lo separa del sentido común y le hace decir que no está representado en esos todos que ya saben lo que es pensar. Por eso dice Deleuze: «Mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto o por el ente»⁴³. Las diferencias entre los presupuestos se desvanecen en el tratamiento que se le da al presupuesto en general, el modo como el presuponer no tiene más modelo que el del reconocimiento, en el que el concepto filosófico pierde su diferencialidad. Bajo la pregunta: ¿en qué comienza la filosofía?, hallamos otra: ¿cómo es ese comenzar? Y la respuesta es: en la repetición del sentido común, que la imagen sea una y nada más que una. La imagen dogmática no busca, pues, una nueva, sino que, por el contrario, borra toda posible variación. Es ello lo que constituye su dogmatismo. Así nos lo hace ver Deleuze:

A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los «racionalistas» y los «empiristas» de ningún modo la suponen erigida de la misma manera. Más aún —ya lo veremos—, los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esa imagen implícita sin agregarle también numerosos rasgos, surgidos de la reflexión explícita del concepto, que reaccionan contra ella y tienden a derribarla. Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, no es «una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos». Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto⁴⁴.

La imagen del pensamiento es *el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto*. Eso tiene una última implicación: la Imagen se presenta como *Urdoxa* que es «forma supra-temporal, o incluso una primera material subtemporal —sub-suelo o *Urdoxa*—»⁴⁵. La Imagen es un universal por fuera del tiempo. Este es el reverso de la negación de su variedad: no se permite cambiar en la filosofía misma, incluso y a pesar de sus diferencias que se suceden. Desconoce

⁴¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 207.

⁴² *Ibíd.*, 204.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, 205.

⁴⁵ *Ibíd.*, 208.

esos intentos conceptuales de los filósofos para derribarla, como dice Deleuze. Y en este sentido, desconoce la propia historia de la filosofía, si bien se vuelve su modelo integral. O más bien, convierte la historia no en un cambio, sino en una unidad sin variación. Tenemos, entonces, que en la necesidad de *una imagen*, necesidad que surge de un afuera que acecha y hemos de conjurar o ajustar a nosotros para poder reconocerlo o representarlo, está ya implicado el Uno: ese es su número. Pero lo Uno es también la negación del tiempo como principio de una variación propiamente filosófica. Lo Uno se vuelve lo universal, y se refracta así en los conceptos. Pero lo que se juega en la imagen del pensamiento es la noción misma de imagen. Lo apresurado sería, sin embargo, asumir sin más que la imagen solo puede erigirse como un Uno que sirve para reconocer y representar. ¿Cuál es el origen de que la imagen se erija como Uno? ¿Cómo se convierte en Uno?

La dialéctica de la diferencia

La imagen del pensamiento se vuelve un Uno —y acaso *una*— con la historia de la representación. Sin embargo, no debemos identificar sin más una cosa con la otra. Pues la representación acontece en el concepto, pero la imagen es su presupuesto. Diríamos incluso: esa historia se despliega sobre la imagen del pensamiento. Sin embargo, ambas empiezan en el mismo momento, en el que se coimplican en torno a dos elementos: lo Mismo y lo Uno. Es el momento platónico, que no solo dicta una forma de comenzar, sino que es el comienzo de la filosofía. Es aquí que se determina la imagen del pensamiento como Uno, pero también como fuente del reconocimiento y la representación. Pero, para decirlo en términos ajenos a *Diferencia y repetición*, la representación tiene dos niveles: el plano y el concepto. Y es necesario palpar este pliegue para ver con precisión cómo una instancia remite a otra, a la vez que resuenan mutuamente. Por ejemplo, cómo se relacionan lo Mismo como identidad en el concepto y como forma del sentido común, que organiza trascendentalmente la coincidencia de las facultades. Solo que tal vez esto nos señale que, en el interior de la historia de la representación y la imagen del pensamiento, está actuando ya la diferencia, incluso si parece haber quedado expulsada. Como dice Deleuze: «Es cierto que el platonismo representa ya la subordinación de la diferencia a las potencias del Uno, de lo Análogo, de lo Semejante e

incluso de lo Negativo»⁴⁶. Pero ellas están más del orden del concepto y del juicio, constitutivas de la cuádruple raíz de la representación. En la relación de Platón con la imagen del pensamiento, el suelo filosófico, nos interesa más bien la afirmación de Deleuze de que «el mundo heracliteano gruñe en el platonismo»⁴⁷.

En su lectura del *feliz momento griego*, Platón ocupa un lugar excepcional para Deleuze. Es en Platón que la filosofía gana el Uno para sus imágenes y su comienzo. Pero el Uno no está dado de entrada. Alcanzarlo es una tarea del pensador. Ese es uno de los resultados y propósitos de la dialéctica. Es la razón de que la representación se remita a Platón, pero que, a la vez, este se sustraiga de ella, pues aún no introduce las mediaciones del concepto que Deleuze rastrea en Aristóteles, Kant o Hegel. Platón es, si se quiere, el comienzo de la vida filosófica, en quien se concentran por primera vez los elementos presocráticos —los carbonos, la energía, el agua, el fuego, el sol, las reacciones y, en general, la sopa primitiva filosófica— y se desarrolla su impulso vital, de manera que, si bien la representación con su cuádruple raíz parece una de sus *tendencias*, no por ello desaparece la diferencia, tendencia de tendencias, así como el animal duerme en la planta y la planta en el animal, *hormigueantes*. Pero, por supuesto, esta analogía con el famoso análisis de Bergson debe dejar claro que la diferencia no es solo *otra tendencia*, sino que se confunde con el mismo *élan vital*, la que determina la propia evolución creadora de la filosofía.

La diferencia no queda solo de un lado del método de división, esto es, en los simulacros. El método mismo es ya diferencia. Esa ambigüedad, esa implicación de la parte en el todo, es clave para nosotros y para Deleuze cuando afirma que la división:

Actúa en lo inmediato y apela a las inspiraciones de la Idea más que a las exigencias de un concepto en general. Y es cierto que la división, con respecto a la identidad supuesta de un concepto, es un procedimiento caprichoso, incoherente, que salta de una singularidad a otra. Pero, ¿no es esta su fuerza desde el punto de vista de la Idea? Y, lejos de ser un procedimiento dialéctico entre otros, que debería ser completado o relevado por otros, ¿no es acaso la división, en el momento en que aparece, la que reemplaza a los otros procedimientos, la que reúne toda la potencia dialéctica a favor de una verdadera filosofía de la diferencia y que mide a la vez el platonismo y la posibilidad de derribarlo?⁴⁸

En Platón es más importante la Idea que el concepto. Lo es porque el pensamiento está en lo inmediato y «la mediación no ha encontrado su movimiento ya hecho»⁴⁹. Por eso

⁴⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 105.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*, 106.

⁴⁹ *Ibíd.*, 105.

debemos ser rigurosos, como ya dijimos, en no identificar lo representativo de la imagen del pensamiento con su cuádruple raíz en el concepto y el juicio. El Uno del concepto no es el de la Idea, pues «la Idea no es aún un concepto de objeto que somete el mundo a las exigencias de la representación, sino más bien una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es “representable” en las cosas»⁵⁰. El Uno no está dado y es, de hecho, tan raro como el método con el que se busca. Platón no constata más que diversidades o multiplicidades: de opiniones, de objetos, de virtudes, de formas de ser, de voces en sus diálogos. Y como él, lo hacemos también nosotros, sus lectores: es preciso que hayamos convertido la lectura en una división que llega al Uno cuando identificamos su pensamiento con las palabras de Sócrates, esas que van siendo también seleccionadas, elegidas como las mejores, en la construcción del diálogo, pero que de entrada no son las que se nos dan como más verdaderas, por así decirlo. Igual que la Idea, Sócrates es una presencia bruta que debe ser seleccionada —atrapada, tocada, vista, encontrada, invitada, mirada— en su inmediatez —en la ciudad, en el camino, en la cárcel—. Así las cosas, la Idea es objeto de un procedimiento de selección que, a su vez, ha sido ya seleccionado en la figura de Sócrates, que es, en este sentido, el verdadero personaje conceptual que opera el plano del propio Platón.

Para que el pensamiento se oriente a lo Uno, es necesario que esté desorientado en lo múltiple. Y ello implica que no ha comenzado en el Uno o con un Uno. En ese sentido, para Platón el comienzo no estaba tampoco dado. Por el contrario, se presentaban múltiples comienzos posibles entre los que había que elegir para llegar a uno que fuera un verdadero comienzo o, más precisamente para este caso, un principio que sirviera de fundamento para el pensamiento. Pero ya Platón estaba en el desfondamiento de un pensamiento sin imagen que quería conjurarse con el Modelo. A Platón lo amenaza también el sin-fondo. No se trataba, pues, de descubrir que ya toda multiplicidad estaba sometida al Uno, sino de llevar al pensamiento a superar ese hecho —la variedad que siempre se presenta y que obliga a la indagación en los *Diálogos*— para que, por derecho, se situara en el Uno, instancia en la cual podría tener un auténtico comienzo. E incluso, para que *el hecho*, lo empírico o lo sensible, *lo constatado*, sea que lo múltiple se somete a la Idea. Esto nos parece muy importante de señalar porque, igual que podríamos hacer con Descartes, ya en Platón estaba la potencia de lo que,

⁵⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 105.

en apariencia, quería conjurar su pensamiento. Su afuera pertenece a lo más interior, como los poetas a la ciudad, la locura a la razón o la animalidad a la planta. Pero hay un caos propiamente platónico que lleva al método de división, una forma de hacer la diferencia que realiza la instauración filosófica en la imagen del pensamiento. Situémonos ahora en ese caos para entender no solo cómo no desaparece del todo la diferencia, sino cómo decidimos el Uno como característica del comienzo, es decir, de la imagen del pensamiento.

El caos platónico es «una materia lógica indiferenciada, un material indiferente, un mixto, una multiplicidad indefinida que representa lo que debe ser eliminado para dar a luz la Idea como linaje puro»⁵¹. Frente a ese *mixto* se hace necesaria la división, que no es, como en Aristóteles, la de un género separado en especies opuestas, es decir, una especificación. Más bien, la división platónica es, por un lado, una «dialéctica de la diferencia»⁵², que «opera sin mediación, sin término medio ni razón»⁵³. Busca «la pura diferencia, el puro concepto de diferencia, y no la diferencia mediatizada en el concepto en general, en el género y en las especies»⁵⁴. Por otro lado, la dialéctica es en Platón una selección, pues no se trata «de dividir un género determinado en especies definidas, sino de dividir una especie confusa en linajes puros, o de seleccionar un linaje puro a partir de un material que no lo es»⁵⁵. Es así que «el sentido y la finalidad del método de división es la selección de los rivales, la prueba de los pretendientes (...) Pues según la costumbre antigua, la del mito y la epopeya, los falsos pretendientes deben morir»⁵⁶.

Deleuze trae dos ejemplos para explicar lo anterior: *El político* y el *Fedro*. En el primero, el político es el pastor de los hombres, «pero aparece mucha gente: comerciantes, labradores, panaderos, gimnastas, médicos que dicen: el verdadero pastor de los hombres, ¡soy yo!»⁵⁷. En el segundo «se trata de definir el buen delirio y al verdadero amante, y donde muchos pretendientes están allá para decir: el amante, el amor, ¡soy yo!»⁵⁸. El reto del dialéctico está, entonces, en oír todo aquel ruido de voces y seleccionar la que grita legítimamente ser el político o ser el amante. Entre esos muchos hay uno que es *diferente*. La división se encarga de

⁵¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 107.

⁵² *Ibíd.*, 105.

⁵³ *Ibíd.*, 106.

⁵⁴ *Ibíd.*, 107.

⁵⁵ *Ibíd.*, 106.

⁵⁶ *Ibíd.*, 107.

⁵⁷ *Ibíd.*, 107.

⁵⁸ *Ibíd.*

seleccionarlo, y por esta razón de *distinguirlo*. Solo que esta distinción tiene una diferencia que hace que el seleccionado no sea *uno más*, un elemento que se agrega a la multiplicidad indefinida, sino algo que se separa de ella y, ya clara, es Uno. No se selecciona *un ejemplar*, sino el linaje que asegura a todos sus miembros, a todos sus elementos diversos. Es la Idea como lo que puede identificar una multiplicidad, pero que también excluye a los simulacros de todas sus copias. Aunque lo referencie sin nombrarlo, la *Odisea* es el mejor modelo para entender el método platónico: Ulises vuelve a Ítaca, enfrenta y mata a los pretendientes que se han tomado su casa, y *al final* queda como la auténtica Idea de esposo para Penélope. Sin embargo, no mata a Telémaco, en tanto que es su descendiente legítimo. De los muchos del comienzo, del caos de lo múltiple, la selección no deja vivo *más que a Uno*. Pero ese Uno no es de hecho: debe afirmarse de derecho, como la Idea, diferente por naturaleza de sus copias, no solo como *la copia sobreviviente*.

Por ello mismo debemos darle un enorme valor a la división entre lo sensible y lo inteligible, cuya explicación genética encontramos en el libro VI de la *República*: las ideas solo podrían estar en esta segunda esfera, no en la primera, en la de lo visible y lo sensible, pero también los simulacros, incluso si son empíricos *de hecho*, tendrían una aspiración de derecho en lo inteligible, que es propiamente el espacio de la dialéctica como selección y división. Así lo explica Sócrates, cuando dice que, a diferencia del conocimiento empírico o el geométrico, la dialéctica:

hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta la conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas⁵⁹.

Platón recalca aquí dos cosas que se siguen de lo que ya hemos dicho. Primero, que nos movemos en la esfera de lo inteligible. Segundo, que la única idea legítima, la del linaje puro, estaría al final: es el resultado del método, el desenlace de la odisea. Solo que Platón nos ofrece una razón más. El método de la filosofía se distingue él mismo de otros, especialmente del de los geómetras, incluso si se está tan cerca de ellos. Estos últimos hacen construcciones en las que se valen de algunos supuestos, en los que aceptan definiciones «como si las conocieran»⁶⁰. Y se valen de figuras e imágenes sensibles: «De las cosas mismas que

⁵⁹ Platón. *Diálogos IV. República*. (Madrid: Gredos, 1988), pág. 337 [511b-c].

⁶⁰ *Ibíd.*, [510c].

configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento»⁶¹. Lo visible sirve para alcanzar lo inteligible. Entre las imágenes y las ideas hay una cierta afinidad para determinar sus relaciones, siempre desde unos supuestos que no cuestionamos.

La filosofía se mueve de otra manera en lo inteligible. Su camino es el dialéctico, en el que el alma «avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas»⁶². Y para decirlo con la cita de antes, se trata de que salta, por peldaños y trampolines, a un verdadero principio, uno que no es un supuesto desde el cual se puede ir con tranquilidad a la conclusión, incluso si no es más que un supuesto provisional tomado de alguna imagen sensible o, como dice Deleuze, calcado de lo empírico. Para su dialéctica, ya Platón exigía conjurar todos esos falsos supuestos, pues el principio era el punto de llegada, y no podía alcanzarse copiándose de lo visible y lo sensible. Como lo dice Deleuze, la Idea es lo no representable en las cosas: es presencia bruta en el pensamiento puro. Sin embargo, alcanzarla implica recorrerlo por medio de ideas y con ideas, de modo que, de las ideas mismas, se seleccione la idea. ¿Advertía ya Platón que los supuestos no constituían un auténtico comienzo, sino solo la chispa que, por así decirlo, prendía el motor dialéctico, con el que se alzaba el principio? Tal vez. Tal vez ya presentía el pensamiento sin imagen. Y acaso es preciso afirmar esto de todos los pensadores que han introducido una diferencia en el pensamiento.

En Platón el principio era, a diferencia de Deleuze, un fundamento. El objetivo de la dialéctica al buscar el Uno era realizar una fundamentación, capaz de separar los pretendientes legítimos de los ilegítimos, pero, sobre todo, de distinguir las copias de los simulacros. ¿Tendríamos que decir que el fundamento es un falso comienzo? Sin duda que no lo es. El principio que busca Platón es un auténtico principio, y es Diferencia. Pero también es en el fundamento que se construirá el edificio de la representación, que tendrá que ser derrumbado por un terremoto geofilosófico, es decir, por la catástrofe de la diferencia. O más bien, la diferencia tendrá que situarse de nuevo en el pliegue entre el fundamento y el

⁶¹ *Ibíd.*, [510d–511a].

⁶² *Ibíd.*, 335–336 [510b].

desfondamiento. Nos parece que en esta «alternativa» —este intercambio perpetuo en el que encontraremos la diferencia— se realiza la gran selección o se consume la dialéctica. Pero también debe cambiar el significado de seleccionar, de modo tal que se suspenda toda selección. La dialéctica es motivada por la diferencia, y esta no cesa de diferenciar por medio de su procedimiento de división y selección. Pero el fundamento, que es siempre el ánimo de una fundamentación, impone un detenimiento de la propia diferencia que es, entonces, el modelo como identidad o lo Mismo. En este sentido, la dialéctica se consumiría en no consumarse. Esto quiere decir: en la dialéctica hay un potencial inacabamiento, que puede llevar a la aporía y la falta de fundamento, pero que también puede resolverse ya no solo por una identidad que limite la diferencia a sus justas proporciones, sino por la vía de una extensión de la Idea al todo, lo cual es, como veremos al final, la ampliación infinita de la representación, que Deleuze encontrará en Leibniz y Hegel. Estos son los dos sentidos que adquiere el fundamento, en tanto que solución al sin-fondo problemático en el que se mueve la dialéctica. Pero, para establecerse, lo primero es justamente alcanzar la Idea como ese auténtico principio, arrancarla de la indiferencia y llevarla a la diferencia: hacerla distinta. ¿Cómo ocurre esto? ¿Cómo se erige el fundamento a partir de la Idea?

Modelo, copia, simulacro

Si la tarea de la dialéctica es llegar a la Idea como Uno, de modo que sirva como principio y fundamento, la pregunta es cómo elegir el Uno correcto, la idea legítima. ¿Cómo puede la dialéctica, el método de la división, llegar a un Uno que sí sea legítimo? ¿Cómo es que el Uno seleccionado puede ser un fundamento? La respuesta es corta, pero no sencilla: porque traza una fundación de lo indeterminado —que es esa multiplicidad indefinida, ese mixto, que hemos mencionado ya—, es decir, porque la idea como Uno es Modelo y, como tal, es lo Mismo. Solo a partir del modelo y de lo Mismo puede desplegarse un fundamento en el que el pensamiento constituya su imagen y lo que reivindica por derecho. Esta es la condición del reconocimiento, que es el *fm(al)* de la dialéctica, la paz perpetua con su tendencia a una selección infinita. Y lo que se hace en la fundamentación es, precisamente, conjurar lo no fundado, es decir, la multiplicidad de la que debe sobresalir, para regirla con la forma de lo Mismo del Modelo, el Uno. Como suelo de la filosofía, como fundamento de todos los

fundamentos, la imagen del pensamiento es la alianza entre lo Uno y lo Mismo. A partir de ella se erige la representación.

Elegir al pretendiente correcto depende de establecer una diferencia con los ilegítimos. Ese es el propósito del método de división, pero ¿cómo lo logra Platón? Deleuze nos dice: por medio del mito. «Al abandonar su máscara de especificación y descubrir su verdadera finalidad, la división renuncia a realizarla, haciéndose reemplazar por el simple “juego” de un “mito”»⁶³. Sin embargo, Aristóteles sabrá reprocharle esto a Platón, como bien lo explica Deleuze: «la división, carente de mediación, no tendría ninguna fuerza probatoria y debería hacerse reemplazar por un mito que le proporcionaría un equivalente de mediación bajo una forma imaginaria»⁶⁴. Así las cosas, más allá del posible papel del mito en la dialéctica, que ahora no podemos desarrollar, de lo que se trata es de extraer esa diferencia respecto de la cual puede fundarse una pretensión, y por tanto establecer una fundamentación desde la Idea. La reminiscencia platónica también funciona para esto: al recordar la Idea, ella misma se distingue y ofrece un punto de partida seguro para el pensamiento.

Así las cosas, el Uno seleccionado, determinado y esclarecido a partir de una multiplicidad indefinida es primero fundamento en tanto que diferencia, pues el fundamento es «susceptible de establecer la diferencia, es decir, de medir los roles o las pretensiones»⁶⁵. En otras palabras, la *selección* del Uno es ya la fundamentación como *división* de los pretendientes. El fundamento es el Uno —que es una diferencia específica entre la multiplicidad— en tanto que divide los linajes. Por esta razón aparece en Platón la doctrina de la participación, que es el reparto al que tiene derecho el Uno seleccionado. Es la otra cara de la división: ya no como selección, sino como repartición y *medición* de los pretendientes. Es un principio que organiza lo que pasa en el pensamiento. Por eso en Platón está la doctrina de la participación, que es, entonces, la medición de los pretendientes por la Idea ya seleccionada o, más bien, seleccionada por medios diferentes a los de la repartición. Como dice Deleuze: «El fundamento es una prueba que da a los pretendientes la posibilidad de participar, en mayor o menor grado, del objeto de la pretensión; es en este sentido que el fundamento mide y establece la diferencia»⁶⁶. En esta *medición de la diferencia*, en este recorrido

⁶³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 108.

⁶⁴ *Ibíd.*, 109.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*, 110.

de todas las diferencias de grado y todos los grados de la diferencia, la Idea aparece «como fundamento que posee en primer término»⁶⁷. Y es *primera* porque le es propio «dar en participación, dar en segundo término»⁶⁸. El fundamento es una fundación: los que vienen después pretenden el objeto de la Idea. Así pueden establecerse los distintos grados de la participación como repartición de las diferencias en la Idea, que es la Diferencia seleccionada. Es lo que Deleuze ha sabido ver en los neoplatónicos: «El principio que funda es como lo imparticipable, pero da algo que participar y lo da al participante, poseedor en segundo término, es decir, al pretendiente que ha sabido atravesar la prueba del fundamento»⁶⁹. Pero la Idea no está ahí sin más, desde el principio, sino que a ella se llega por medio de la dialéctica. El método no está separado de su fin. Más bien, se determinan recíprocamente: en su selección, la Idea elimina sus supuestos, pero con la dialéctica como lo que la selecciona y distingue. Pero, por esa misma razón, a la Idea está ligada un complejo problema-pregunta que sirve para hacer avanzar la dialéctica hasta extraer el Uno. «Se recordará que que Platón define la dialéctica como procediendo por “problemas”, a través de los cuales es posible elevarse hasta el puro principio fundante, es decir que los mide en tanto tales y distribuye las soluciones correspondientes»⁷⁰. El fundamento debe, por así decirlo, pasar *una prueba*, que es «siempre una tarea por cumplir, un enigma por resolver»⁷¹. Si la búsqueda de la Idea es la búsqueda del oro, solo el complejo problema-pregunta permite asegurar la autenticidad del oro hallado. Y en ese sentido, el complejo no es algo exterior a la Idea, sino algo que le pertenece en su propia estructura. Una vez pasada esta prueba, la Idea puede erigirse sin dificultades como el Uno, que se distingue de esa multiplicidad confusa. Nace así el mundo de la representación y la imagen del pensamiento —el que el pensamiento se dé una imagen— se convierte en el suelo de la filosofía. La Idea se convierte en fundamento, en fundación.

Y el fundamento tiene dos sentidos, como lo esbozamos antes. El primer sentido es este: «el fundamento es lo Mismo o lo idéntico»⁷². Lo es porque es la Idea en tanto que lo primero e imparticipable. Ella se mide como la diferencia, se reconoce en su propia selección y como

⁶⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 110.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*, 111.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² *Ibíd.*, 402.

«aquello a lo que se refiere la pretensión, es decir, la Cualidad, que el fundamento es el primero en poseer, y que el pretendiente, si está bien fundado, va a poseer en segundo término»⁷³. Así las cosas, la Idea se distingue de todos los demás pretendientes, los cuales han de organizarse en una jerarquía de las participaciones: la Idea se convertirá en su representante. «Lo que reclama un fundamento, aquello que convoca al fundamento, es siempre una pretensión, es decir, una “imagen”: por ejemplo, la pretensión de los hombres de tener coraje de ser virtuosos; en suma, de participar»⁷⁴. Se trata de identificar una imagen representativa, que es tal porque o bien es pretendida o bien es pretendiente. Y de la identidad nace la semejanza: «La operación de fundar hace al pretendiente *semejante* al fundamento, le otorga desde adentro la semejanza, y por ello, con esa condición, lo hace participar de la cualidad, del objeto que pretende»⁷⁵.

Tenemos entonces el primero y el segundo, el original y la copia. En este sentido, la Idea tiene una temporalidad propia que, a su vez, la pone en una relación especial con la repetición, ya no solo con la diferencia como pliegue del sin-fondo y el fundamento. En la identidad y la semejanza se hace algo: se asigna la Idea como un origen, esto es, como un presente en el que comienza el pensamiento, a partir del cual se suceden los demás pretendientes. Y es que fundar y fundamentar son actos que establecen el origen. Por el contrario, en el sin-fondo no hay ningún origen. Si la Idea como diferencia seleccionada, como Modelo, es ya la representación; la Idea como primer término es la repetición de lo mismo, el reencuentro, esto es, el reconocimiento. Lo Mismo ya no es solo primero como principio, sino también como comienzo, aunque la Idea sea —precisamente porque invita a ser seleccionada y tiembla en el sin-fondo— un sin-comienzo o un no-origen. Así lo dice Deleuze «Preguntábamos cuál es el origen de las Ideas, de dónde proceden los problemas; invocábamos jugadas de dados, imperativos y preguntas azarosas, un principio apodíptico, un punto aleatorio donde todo “se desfunda” en vez de invocar un sólido fundamento»⁷⁶. Pero ese desfondamiento desaparece cuando la Idea es primera sin más, es decir, sin ese círculo en el que «giramos para que no podamos hablar de otro modo del origen»⁷⁷. Ese círculo del origen es la repetición de lo Mismo.

⁷³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, págs. 402-403.

⁷⁴ *Ibíd.*, 402.

⁷⁵ *Ibíd.*, 403.

⁷⁶ *Ibíd.*, 302.

⁷⁷ *Ibíd.*

¿Qué pasa, entonces, con las preguntas y los problemas, que eran la prueba del fundamento? Estas parecían tener sentido solo para hacer avanzar la Idea hasta su tierra firme. Desde esta repetición de lo Mismo que asigna a la Idea como origen, las preguntas y los problemas no desaparecen, pero no son más que el motivo de un reconocimiento. Son preguntas que se apresuran a las respuestas, al saber, y no a la determinación de campos de solución que recorre el aprendizaje. Las preguntas no hacen más que calcarse de las respuestas, de modo que las primeras se reencuentran en las segundas y ya se saben desde el principio. Si bien no deja de ofrecerse una pregunta («¿Qué es el saber?», «¿Quién es el pastor de los hombres?», «¿Quién es el amante?») a partir de la cual es posible empezar a pensar, la pregunta misma queda indeterminada: se toma como hecha y se desliga de su propia potencia. Es una pregunta inútil: no hace más que indagar por lo ya sabido. El saber, como figura empírica, implica una repetición de lo Mismo, razón de que haya algo que pueda *saberse sin concepto*. Y este tipo de saber no es otro que el del sentido común, que es como los estudiantes aplicados y ágiles, quienes no tardan más de un segundo en responder todas las preguntas, aunque solo repitan lo mismo.

Estos estudiantes son un caso de los *malos jugadores de dados*, que Deleuze aborda en el cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*. Estos son los que «se inscriben en las mismas hipótesis (que representan las proposiciones de la conciencia o las opiniones de un sentido común) y que se aproximan más o menos al mismo principio apodíptico»⁷⁸. Para las preguntas, cuyo potencial anulan, no conocen otras respuestas que las del sentido común y el buen sentido. Y sin embargo se engañan con las diferencias que establecen. En vez de envolverlas en un solo sin-fondo, en un movimiento infinito del pensamiento, en una gran ola que han de surfear con elegancia, «son los malos jugadores los que no repiten sino a fuerza de fragmentar el azar en varias jugadas»⁷⁹. Dicen lo Mismo, lo Uno, para todas las preguntas. En este sentido, no afirman la multiplicidad, sino que la distinguen en los fragmentos de lo múltiple, que deben estar bajo lo Uno de la Idea. Esto significa que obtienen «diferentes combinaciones como resultado de lo Mismo»⁸⁰. Y en esta repetición monótona es necesario organizar, repartir y jerarquizar: fundamentar. La Idea llega de primera y ella es, entonces, lo idéntico. Luego

⁷⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 302.

⁷⁹ *Ibíd.*, 303.

⁸⁰ *Ibíd.*

vienen las copias y más tarde los simulacros. La repetición de lo Mismo moviliza todo este proceso. El pensamiento no es más que un sonsonete.

En este sentido, la propia virtualidad de la Idea queda en entredicho, pues «la repetición consustancial a la pregunta se halla en la fuente de la “perplicación” de las Ideas. Lo diferencial de la Idea es, en sí mismo, inseparable del proceso de repetición que ya define la jugada de dados»⁸¹. En el sin-fondo de la Idea hay una repetición de lo diferente que, sin embargo, se anula una vez establecida la Idea como lo primero, esto es, como lo que es motivo de un reconocimiento. Aquí no tenemos más que una repetición como «la prolongación, la continuación, la extensión del tiempo que se prolonga en duración: repetición desnuda (puede ser discontinua, pero sigue siendo fundamentalmente repetición de lo mismo)»⁸². En cambio, sin origen, la Idea remite a una repetición de lo diferente, como ya indicamos. Veamos por qué es así:

el retomarse las singularidades las unas en las otras, la condensación de las singularidades las unas en las otras, tanto en un mismo problema o en una misma Idea, como de un problema a otro, de una Idea a la otra, define la extraordinaria potencia de la repetición, la repetición vestida, más profunda que la repetición desnuda. La repetición es ese lanzarse de las singularidades siempre en un eco, en una resonancia, que hace de cada una el doble de la otra, de cada constelación, la redistribución de la otra. En el nivel de los problemas, equivale a decir que la repetición vestida es más profunda; y en el nivel de las preguntas, de las que aquellos proceden, que la repetición resulta de lo diferente⁸³.

Una repetición sin origen —en la que el primer término está ya repitiendo el segundo, en la que repetición no es un hecho constatado, sino un potencial de infinitas repeticiones— establece campos problemáticos para la génesis del pensamiento. Las respuestas no se saben: hay que crearlas, experimentarlas, no solo reconocerlas. La Idea encuentra nuevas direcciones y orientaciones, aunque a costa de destruir toda identidad y todo origen. Por esta razón, podemos decir que, así como lo Idéntico niega el trabajo incesante de la diferencia, el inacabamiento del sin-fondo, niega también la repetición como constitutiva de la Idea y del complejo problema-pregunta. No nos deja más que esa repetición de lo Mismo entre lo Idéntico y lo Semejante, entre el modelo y la copia. Por eso es que dice Deleuze que: «Todo origen es una singularidad, toda singularidad es un comienzo sobre la línea horizontal, la línea de puntos ordinarios donde se prolonga, como en otras tantas reproducciones o copias

⁸¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 303.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*

que forman los momentos de una repetición desnuda»⁸⁴. Pero esto es solo una parte, pues el origen «es también un recomienzo sobre la línea vertical que condensa las singularidades y donde se teje la otra repetición, la línea de afirmación del azar»⁸⁵. Hay sin duda una diferencia en la Idea como modelo, pero es una diferencia determinada como identidad previa, en tanto que carece de repetición profunda. O más bien, es el método de división, en tanto que búsqueda de un fundamento, el que ignora y desplaza el sin-fondo de la Idea y el que no nos deja más que esa repetición a partir del origen y no el origen como repetición. Si se quiere, es la voluntad de fundar y fundamentar la que niega la voluntad de repetir. Y sin embargo, «no se asigna un origen sino en un mundo que recusa tanto el original como la copia, un origen no asigna un fundamento sino en un mundo ya precipitado en el universal desfondamiento»⁸⁶.

Fundamentar es querer sacar la Idea de ese abismo y decir que no hay más que un comienzo. Es querer evitar que el pensamiento no sea más que un recomienzo: es la búsqueda de un solo acto de comenzar, en el que el pensamiento no se las vea en el caos de todos los comienzos que son posibles para él y que, por acecharlo cada vez, lo amenazan con el abandono, pero también con el inacabamiento, infinitud abierta que, sin embargo, es el más íntimo placer del pensador. Ese recomienzo es siempre una pregunta que no está resuelta ella misma, que rechaza la obviedad. Cuando Heidegger plantea la pregunta por el ser como la otra cara del presupuesto filosófico, esa pregunta irresuelta por la comprensión media del ser, le da al pensamiento, a pesar de su campo finito en la existencia, un potencial de infinitud, un inacabamiento, una imposibilidad de responder la pregunta que es, como sabemos, el rasgo más característico de la inabarcable obra de Heidegger. En un guiño a Heidegger, Deleuze sabe indicarlo: «si el “ente” es, ante todo, lugar de la diferencia y comienzo, el ser es, él mismo, repetición, recomienzo del ente»⁸⁷. El auténtico comienzo filosófico —el que se opone a la imagen dogmática del pensamiento, a la comprensión preontológica y a que ya sepamos lo que es pensar— no es más que un recomienzo. Es la potencia de la repetición — que envuelve la pregunta y evita la respuesta prefabricada del sentido común— la que debe ser expulsada cuando la Idea, ya seleccionada como Uno, es además lo Idéntico, lo primero,

⁸⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 304.

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*, 304-305.

⁸⁷ *Ibíd.*, 304.

el original, el comienzo ya dado del que no pensamos, sin embargo, cómo se da.⁸⁸ Contrario a lo que aconsejaba el mismo Platón, hacemos de los supuestos hipotéticos auténticos principios. Y no nos quedan más que *verdades hipotéticas*, «ya que suponen todo lo que está en cuestión» y, en tanto que ligadas a conceptos que son meras posibilidades, «les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo de su estupor natural o su eterna posibilidad»⁸⁹. Por eso el comienzo del pensamiento dogmático, que reivindica el sentido común, es el fin de la dialéctica. No por nada queda como un método, cuya mayor reducción es a un modo de conversar o, como dice el mismo Platón cuando habla de quienes hacen principios de los supuestos, un *conocimiento discursivo*. La Idea como modelo tiene ya el mismo carácter de la imagen inmediata, el presupuesto subjetivo que se sabía sin concepto, en la pura presencia bruta cuya pregunta puede ocultar siempre el sentido común. De lo que se trata es de negarle a lo originario su carácter no originario, es decir, la repetición vestida o profunda. Por eso es que, digámoslo una vez más, no importa cuál sea la imagen del pensamiento: esta es ya lo Mismo porque tanto su identidad como su semejanza se fundan en una repetición desnuda.

En la Idea como lo idéntico —en la que se suspende la diferenciación— las imágenes son repartidas y distribuidas según su relación con el modelo, pero sin una repetición de lo Diferente, sino de lo Mismo, que es la que encontramos en el círculo del reconocimiento. Todo se trata de qué representa qué. Aquí lo Uno se separa de lo múltiple: hay una Idea, pero hay una pluralidad de imágenes que son organizadas por ella como sus pretendientes. Ella es su fundamento. De nuevo aparece la importancia de la división entre lo inteligible y lo sensible: si bien lo primero mostraba antes las potencias de lo trascendental, el espacio exclusivo de la dialéctica incesante de la diferencia, ahora se vuelve el espacio del Uno que determina una variación que le es ajena y cuya génesis, a su vez, es externa y no inmanente, intrínseca. La diferencia interna no está aquí porque tampoco lo está la repetición vestida, sino tan solo una repetición desnuda que relaciona a la Idea con el resto de las imágenes en

⁸⁸ Cuando no queda más que repetición desnuda, lo múltiple no es sino la multiplicación del Uno: la semejanza de las copias con la Idea. Es la reproducción numérica del mismo concepto en su diversidad fenoménica, como muestra Kant en las *Anfibologías*. En ese sentido, al ocultar el sentido diferencial de la repetición se niega la multiplicidad sin origen, que no puede ser determinada por la identidad de lo Uno, sino que aparece como la monstruosidad del simulacro.

⁸⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 215.

la fragmentación del azar. Esta determinación trascendente es ante todo un reparto entre el Modelo, las Copias y los Simulacros. Estos últimos son «imágenes rebeldes y sin semejanza», que son «eliminadas, rechazadas, denunciadas como no fundadas; son falsos pretendientes»⁹⁰. Así las cosas, el esfuerzo del fundamento consiste en disponer lo Mismo para distinguir las copias de los simulacros: «La distinción modelo-copia no está más que para fundar y aplicar la distinción copia-simulacro»⁹¹.

Cuando el fundamento *mide las diferencias*, no hace otra cosa que repartir lo Mismo y lo Diferente. Establece una Idea primera que sea lo idéntico, y gracias a la repetición desnuda asegura la semejanza. Lo Mismo queda del lado de dos tipos de imágenes: los modelos y las copias. Lo Diferente es expulsado en los simulacros. Pero no significa que la diferencia pertenezca solo a estos últimos. Solo que se hace impensable en sí misma, en lo Mismo. Y entonces, con el Modelo que representa la Copia se funda todo el mundo de la representación como mediatización de la diferencia. Las características de la determinación de la Idea en la diferencia, el desfondamiento, se internalizan como la cuádruple raíz de la representación en el concepto: lo Idéntico, lo Semejante, la Analogía y la Negación. Pero estos cuatro elementos dependen, primero, de su aparición en la Idea y, segundo, de lo Mismo que realiza el reparto de las imágenes y da el estado de la diferencia.

Y en este caso, el estado es doble: por un lado, solo la diferencia conceptual es pensable y queda bajo lo Mismo de una cualidad pretendida; por el otro, la diferencia pura les pertenece a las imágenes rebeldes que no admiten ser reconocidas ni seleccionadas por el Modelo. No dejan de ser imágenes, pero no son del pensamiento: no son la Idea de lo que significa pensar. No pueden ser usadas para reconocer: más bien, hacen del pensamiento algo irreconocible. En otras palabras, y no debemos perder esto de vista, la imagen del pensamiento es ante todo una selección de un Modelo frente al que toda pluralidad es o bien de copias —que no son ningún fundamento o suelo de la filosofía— o bien de simulacros, imágenes que, sin embargo, *no nos sirven* para comenzar o que, más bien, impugnan el comienzo mismo, de modo que liberan la diferencia como repetición sin origen. No se trata de la Idea-Modelo de esto o de aquello, de hombre o de cama. Más bien, se trata de lo Mismo como lo que el pensamiento reivindica por derecho. Por esta razón la imagen no puede ser

⁹⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 403.

⁹¹ *Ibíd.*, 196.

sino una, el Uno: porque solo es posible reconocer y representar si contamos con un fundamento que, establecido como *primero* contra el sin fondo de las repeticiones, excluya todos los demás pretendientes y comienzos posibles. Es un comienzo en el puro presente, impotente para *pasar* y para repetir: es un pensamiento que niega el tiempo o que solo puede comprenderlo como repetición de lo Mismo. Es la *Urdoxa* como suelo subtemporal de la filosofía, que niega la diferencia y, por tanto, la creación en el pensamiento. La imagen dogmática del pensamiento no hace más que hacer que el tiempo no la muerda.

De la imagen al concepto

Lo Mismo funda, entonces, el mundo de la representación. Pero así es más que imagen: es también concepto. Dice Deleuze: «la identidad del concepto cualquiera constituye la forma de lo Mismo en el reconocimiento»⁹². Lo Mismo como imagen es identidad en el concepto. Y es la clave de la repetición de lo mismo que hay cuando el sentido común es el presupuesto. Así las cosas, todo concepto supone, como mostraron Kant y Husserl, un objeto indeterminado, la forma misma de lo que es un objeto que caiga bajo un concepto. Y este último es, por la misma razón, la estructura general de una determinación. A nivel trascendental, esto es, a nivel de lo que el pensamiento reivindica por derecho, el objeto es determinable y el concepto es determinante. Uno y otro suponen, entonces, una cierta concordancia, cuya explicación no debe darse a nivel epistemológico, como creyeron los racionalistas, sino a nivel de las condiciones mismas de la experiencia, como bien supo señalar Kant. Ni la armonía preestablecida, ni el paralelismo, ni el dualismo dan cuenta suficiente de cómo el concepto se relaciona con su objeto, pero solo porque no plantean el problema a nivel del conocimiento y de la ontología, y no del pensamiento puro. Pero, si bien es Kant quien lleva el problema a su auténtico campo de solución, no lo determina completamente: precisamente, vuelve a tender el campo de lo Mismo como lo que media la relación entre la identidad en el concepto y la identidad en el objeto. El presupuesto es de nuevo aquí que el pensamiento reconoce y, en este caso, que el sujeto reencuentra en el objeto lo que ya tiene. Así las cosas:

el reconocimiento requiere simultáneamente un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para «todo el mundo», es decir, un sentido común como *concordia facultatum*, y la forma

⁹² *Ibíd.*, pág. 213.

de identidad del objeto requiere, para el filósofo, un fundamento en la unidad de un sujeto pensante cuyas facultades restantes deben ser modos⁹³.

Como el objeto no cuenta más que con su identidad, debe ser reconocido por igual por todas las facultades. Ellas deben converger en el mismo resultado: en un sentido común que les precede idealmente, como bien lo establece Kant en la *Crítica del discernimiento*. Es la condición de todo conocimiento, en tanto que es la forma del conocimiento en el sujeto. Asegura la universalidad y la comunicabilidad del conocimiento. Permite que el mundo de la representación se despliegue en el concepto.

Por tratarse de un presupuesto subjetivo, de algo *envuelto en un sentimiento*, es en el juicio de lo bello que puede aparecer el sentido común con toda claridad. El juego libre, armónico e indeterminado del entendimiento y la imaginación expresa la coincidencia formal, esto es, en la forma del juicio, cuyas «partes» son las respectivas participaciones de cada facultad. Si bien en este caso no estamos ante una determinación concreta de un objeto, sí lo estamos ante las condiciones para que un sujeto determine: ante *un estado de ánimo* que puede y deber comunicarse universalmente, como ocurre con el conocimiento. Esto consiste en «el estado del ánimo que se encuentra en la relación de las facultades de la representación entre sí, en la medida en que éstas refieren una representación dada al *conocimiento en general*»⁹⁴. Y agrega: «El estado de ánimo en esta representación ha de ser el de un sentimiento del juego libre de las capacidades de representación respecto de una representación dada para un conocimiento en general»⁹⁵.

Lo bello expresa, entonces, el estado de ánimo de una cierta relación de las facultades con relación a la forma de una finalidad: a saber, el fin de la determinación del concepto por el objeto, que es lo que ocurre en el conocimiento. De ahí los dos significados más importantes de lo bello: «*Bello* es aquello que sin concepto gusta universalmente»⁹⁶ y «*La belleza* es forma de la *finalidad* de un objeto en la medida en que ésta es percibida en él sin la *representación de un fin*»⁹⁷. Pero entre las facultades se asoma un peligro: su discordancia, su no coincidencia, es decir, el resquebrajamiento de la trémula forma del juicio. Su juego libre es todo menos inocente e ingenuo, es todo menos bello: son diferencias puras que pueden bien no someterse

⁹³ *Ibíd.*, 207.

⁹⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, pág. 270 [Ak. V 217, B 28].

⁹⁵ Kant, *Crítica del discernimiento*, págs. 270-271 [Ak. V 217, B 28].

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 274 [Ak. V 219, B 32].

⁹⁷ *Ibíd.*, 302 [Ak. V 236, B 61].

a la unidad de la representación. Por eso, igual que los profesores que se asustan ante las preguntas incesantes de los niños, Kant aduce el sentido común. Es la garantía de la comunicabilidad y de la universalidad. Y de nuevo: es una cuestión de derecho, no de hecho. El sentido común «no puede fundamentarse sobre la experiencia», puesto que «no afirma que todos *coincidirán* con nuestro juicio, sino que *deben* coincidir con él»⁹⁸. Más bien, el sentido común es «una norma ideal bajo cuya presuposición un juicio que coincidiera con tal norma ideal podría convertirse con derecho en regla para cualquiera»⁹⁹. Aquí se vuelve a decir: *todo el mundo sabe* o, más adecuado ahora, *todo el mundo puede juzgar que esto es bello*. E igual que con los modelos, el sentido común está fundando una pretensión: la de universalidad del juicio reflexionante del gusto. Frente al peligro de un desfundamiento de las facultades en el campo trascendental, el sentido común cumple la función que bien le asigna Deleuze: ser «la norma de identidad, desde el punto de vista del Yo [Moi] puro y de la forma de objeto cualquiera que le corresponde»¹⁰⁰. Se trata de que el sentido común «aporta la forma de lo Mismo»¹⁰¹, que es el fundamento que debe suponerse y que le pertenece a la imagen del pensamiento. Esto necesita de la cooperación solidaria del buen sentido, que «es la norma de repartición desde el punto de vista de los yo [moi] empíricos y de los objetos calificados como tal o cual (por eso se considera universalmente repartido)» y que «determina el aporte de las facultades en cada caso»¹⁰². Sentido común y buen convergen en lo Mismo, pero también en lo Uno como la unidad que asegura la convergencia.

Y vemos aquí las consecuencias de los otros componentes de la cuádruple raíz. Primero, el objeto solo se constituye en relación con la semejanza, en tanto que «requisito de una continuidad en la percepción»¹⁰³. Todas las representaciones sensibles pueden agruparse y determinarse por otra facultad como el entendimiento. El flujo de la experiencia se sintetiza, por la semejanza, en el objeto. Segundo, «la analogía se refiere sea a los más alto conceptos determinables, sea a las relaciones de los conceptos determinados con su objeto respectivo, y apela al poder de repartición en el juicio»¹⁰⁴. En este caso, es ya la síntesis en el sujeto, de los conceptos en sí mismos como de los conceptos entre ellos. Las categorías pueden determinar

⁹⁸ *Ibíd.*, 309 [Ak. V 239, B 67].

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 207.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ *Ibíd.*, 213.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

en conjunto un objeto, en tanto que le dan unidad y coherencia a la experiencia. Asimismo, las facultades convergen en un mismo objeto gracias a un buen sentido que determina, por medio de la analogía, su colaboración, su aporte a la bolsa común de un pensamiento que rehúsa el sin-fondo. Por último, el concepto implica «la comparación de los predicados posibles con sus opuestos, en una doble serie regresiva y progresiva, recorrida, por un lado, por la rememoración y, por el otro, por una imaginación que tiene como meta reencontrar, recrear (reproducción memorativa-imaginativa)»¹⁰⁵. En el conocimiento, memoria e imaginación, regresión y progresión implican la negación como predicado duplicado en la conciencia que hace que converjan todas las proposiciones del concepto, en tanto que predicados que permiten determinar el objeto. En resumen, el sentido común aporta la forma de lo Mismo, a la que responden todas las facultades, pero con ello determina todo el campo de la representación como relación del concepto con el objeto. Solo que este campo ya no se limita a la Idea como modelo. Ahora la representación puede alcanzarlo todo. Y el sentido común puede afirmar, con mayor seguridad, que es *lo que todo el mundo sabe*. El Uno evoluciona: es lo universal. Es lo que ahora veremos.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

CAPÍTULO 2: LA ILUSIÓN CINEMATOGRAFICA DEL PENSAMIENTO

La Idea y el infinito

Sobre el campo que traza lo Mismo se da el segundo sentido del fundamento: «Lo idéntico expresa ahora una pretensión que debe, a su vez, ser fundada»¹⁰⁶. Ya no se trata de darle identidad interna a la Idea, ni de darle una semejanza exterior a la Copia. Tampoco de excluir la diferencia sin origen en el simulacro, ni de establecer una diferencia bajo lo Mismo. Ahora el fundamento es principio de otro *estado de la diferencia*. «Lo que debe fundarse es la pretensión de la representación de conquistar el infinito, para no deber la hija sino a sí misma y apoderarse del corazón de la diferencia»¹⁰⁷. Ya la diferencia está seleccionada y se ha vuelto en una identidad: es una imagen representativa. Pero la diferencia aún acecha el pensamiento, de manera que, en el segundo sentido del fundamento, «es la identidad la que se esfuerza por conquistar, por el contrario, lo que ella no comprendía de la diferencia. *Fundar ya no significa inaugurar y hacer posible la representación, sino hacer la representación infinita*»¹⁰⁸. Y para ello es necesario fundamentar no solo ideas, sino también conceptos, percepciones y juicios. La representación supera el acto representativo: ahora define todo un territorio del pensamiento y del conocimiento, a partir de la cuádruple raíz. Como ocurre en Leibniz y en Hegel, los límites de la representación se extienden «tanto a lo infinitamente pequeño como a lo infinitamente grande»¹⁰⁹. Sea por la contradicción o por la vicedicción, la operación del pensamiento no es ya dividir y seleccionar, sino asegurar «una concetricidad de todos los centros posibles finitos de representación, una convergencia de todos los puntos de vista finitos de la representación»¹¹⁰. Se busca la razón suficiente, que «no es la identidad, sino el medio de subordinar a lo idéntico y a las otras exigencias de la representación, lo que les escapaba de la diferencia en el primer sentido [del fundamento]»¹¹¹.

Cuando la representación ya se ha fundado, la imagen del pensamiento es más que un Modelo. Diríamos, entonces, que la idea de Idea cambia también. Exige avanzar a otra comprensión de la Idea y de la imagen. La razón del Uno no es ya solo representar una

¹⁰⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 403.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, 404.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

pluralidad específica, sino un todo abierto, infinito. El fundamento busca más que asegurar la legitimidad del Original y de la Copia: determina todas las diferencias que pululan en esa multiplicidad indefinida con la que se encuentra el pensamiento. Las pretensiones de derecho de la imagen del pensamiento son mayores, pues lo son las exigencias de la representación. Al expandirse al infinito, cambia la Idea y, por tanto, la imagen misma de lo que significa pensar. El sentido común devora el todo. Y sin embargo, la imagen dogmática permanece en esa modernidad que se lanza a la conquista de la Tierra y el infinito. El Uno reafirma su dominio en el pensamiento. ¿Cómo puede hacerlo, si el Modelo platónico parece ya insuficiente? ¿Qué hace que de la antigüedad a la modernidad haya una sola imagen que decide todo para el pensamiento desde el principio? ¿Qué varía en esta imagen-Uno de lo invariable? Para hacer una crítica completa del Uno de la imagen del pensamiento, es necesario ir más allá de *Diferencia y repetición* y de Deleuze mismo, pues no se trata tanto de entender mejor la representación —cosa que Deleuze hace con suficiencia en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*—, sino la necesidad de otra imagen de la imagen en otra idea de la Idea.

Esto lo encontramos en *¿Qué es la filosofía?*. Aquí, recordemos, la imagen del pensamiento se presenta en relación con el plano de inmanencia, esto es, con el Uno-Todo de la filosofía que es también su suelo o sus condiciones de consistencia intensional. Al plano se remite la génesis del pensamiento en el pensamiento, pero también es objeto de una crítica. Así las cosas, igual que en *Diferencia y repetición*, dicen Deleuze y Guattari que: «La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho»¹¹². Pero, distinguido de todo lo que es *de hecho*, «el pensamiento reivindica “sólo” el movimiento que puede ser llevado al infinito»¹¹³. Lo que es *de hecho* está, al contrario, ya limitado, individuado, constituido, y no puede ser llevado al infinito sin destruirlo o disolverlo. Así las cosas, entendemos por qué Deleuze y Guattari nos dicen que: «Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que *selecciona*, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Él es quien constituye la imagen del pensamiento»¹¹⁴. Incluso si parte de una imagen empírica, debe reconvertirla al infinito. Ese movimiento infinito es lo que no hay en la imagen como Modelo, que, por tanto, es solo fundamento para la representación finita u orgánica. Pero no puede

¹¹² Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* (Madrid: Anagrama, 2017), pág. 39.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

cambiar la representación, y hacerse infinita u orgiástica, si no lo hace también la imagen del pensamiento que determina su fundamento. Hablar, entonces, de movimiento infinito parece una mejor apuesta. Pero es también la apuesta incorrecta: porque la imagen dogmática, la imagen-Uno, es precisamente una negación del movimiento infinito, como vimos antes con la suspensión del inacabamiento de la dialéctica, que es el trabajo incesante de la diferencia. La representación no se hace infinita más que a costa de la infinitud, es decir, de detener el movimiento. Y para que ello sea así no basta con el Modelo como primer sentido del fundamento. Para el segundo sentido debemos ir a la relación que Deleuze y Guattari establecen entre la imagen y el Uno. Debemos atender a la ilusión trascendental, en tanto que determinación de lo universal para el Uno-Todo que es el plano de inmanencia.

Deleuze y Guattari nos dicen: «El plano es circunscrito por ilusiones. No se trata de contrasentidos abstractos, ni siquiera de presiones del exterior, sino de espejismos del pensamiento»¹¹⁵. El Uno que domina la multiplicidad ahora puede hacerlo por una ilusión que está en el seno del pensamiento mismo, que no es un error como desviación externa. Pero, como sabemos, es Kant a quien pertenece el concepto de ilusión trascendental. Como dice Deleuze, Kant postulaba «ilusiones internas, interiores a la razón, en vez de errores procedentes de afuera y que sólo serían el efecto de una causalidad del cuerpo»¹¹⁶. Estas ilusiones, sin embargo, se confunden con las propias ideas de la razón y, por ello, determinan una totalidad: pueden ser el horizonte que condiciona el movimiento infinito de la representación. Por eso circunscriben el plano de inmanencia. Y es en la ilusión trascendental que la imagen del pensamiento puede ser, por derecho, lo que habla en nombre de una facultad universal y natural, de un significado universal de lo que es pensar, *del todo de lo que todo el mundo sabe*.

Deleuze y Guattari indican cuatro ilusiones, si bien dicen que «la lista es infinita»¹¹⁷: la de trascendencia (cuando el plano somete a la Forma de una organización superior y cosmológica), la de los universales (bajo sus tres formas de la contemplación, la reflexión o la comunicación), la de lo eterno (que ignora que los conceptos deben ser creados) y la de la discursividad (que confunde los conceptos con proposiciones). Pero todas estas ilusiones se remiten a la de la trascendencia. En esta siempre se convierte «el plano en un atributo dentro

¹¹⁵ *Ibíd.*, 52.

¹¹⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 211.

¹¹⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 53.

del concepto»¹¹⁸. Se trata de postular un Algo —la conciencia, el sujeto, Dios, etc.— a partir de lo cual se daría la individuación de los pensamientos y los seres, pero que sería un Algo ya constituido, externo y trascendente, postulado como Uno y universal. La trascendencia domina la ilusión trascendental: esta no hace más que darle consistencia al Uno como constitutivo del horizonte del pensamiento. Entre la trascendencia y el Uno hay una alianza tan importante como la que hay entre lo Uno y lo Mismo. La representación solo puede desplegarse a partir de esta imagen del pensamiento que se consolida en la ilusión trascendental.

Debemos profundizar en el protagonismo que tiene Kant en instaurar la trascendencia. Entre Platón y Kant oscila la imagen dogmática del pensamiento. Kant planteaba una dialéctica trascendental que se conformaba con «detectar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe»¹¹⁹. Esos juicios se fundaban en los que Kant llama *principios trascendentes*, que «nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna»¹²⁰. Frente a esto, el entendimiento debía mantener un uso empírico de los principios, solo como principios inmanentes y no trascendentes, limitado a la experiencia posible. La crítica debía, entonces, descubrir el uso trascendente de los principios y señalar cómo fundan juicios que nos parecen necesarios, pero que no podemos afirmar como verdaderos, en tanto que escapan a nuestro entendimiento. Sin embargo, es necesario recordar que:

Se trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna le parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión.

Astrónomo de la razón pura, Kant no buscaba eliminar la ilusión: tan solo detectarla para que el pensamiento se mantuviera en la inmanencia. Pero esto quiere decir también que el plano necesita de las ilusiones para determinarse y postularse en el caos. El pensamiento exige, para Kant, no solo los conceptos del entendimiento, autores de la experiencia posible y de la representación, sino las ideas de la razón, las cuales, a pesar de que no podamos conocer con ellas, en tanto que haríamos un uso trascendente de sus principios, son

¹¹⁸ *Ibíd.*, 49.

¹¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 277 [A 297/B 354].

¹²⁰ *Ibíd.* [A 296/B 351].

regulativas y nos permiten una consideración *total, absoluta* de los fenómenos. Delimitan el plano o, más bien, nos lo ofrecen como omnitudo o Uno-Todo.

Sin embargo, la otra cara de las ilusiones, su valor para la crítica, es la de las Ideas de la razón, en tanto que esta es el lugar de la ilusión trascendental. En Kant está la nueva idea de Idea que buscábamos. Como concepto puro o trascendental de la razón, la Idea —en cuya universalidad está el ímpetu a sobrepasar todos los límites del entendimiento, esto es, la génesis de la trascendencia— se define como «la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado» o como «concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado»¹²¹. Las ideas son «un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente»¹²², pero que «contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones»¹²³. Por eso la ilusión surge para el fundamento de la representación que pretende el infinito. La Idea es la totalidad que circunscribe el plano, como hemos dicho. Y como la Idea surge de la ascensión de la razón de lo condicionado a lo incondicionado, la Idea de Kant es el exceso de la razón que postula un infinito para la finitud: las Ideas son lo que la razón selecciona y reivindica por derecho para ella misma.

Así las cosas, Kant dice que «el todo absoluto de todos los fenómenos *es una simple idea*, pues, teniendo en cuenta que nunca podemos formarnos de él una imagen, se queda en *problema* carente de toda solución»¹²⁴. Igual que en Platón, a la Idea está ligada una problematicidad. Pero no nos interesa profundizar esto. Ahora nos inquieta la postulación de que de la Idea no haya ninguna imagen posible. Las imágenes le pertenecen a la experiencia, síntesis de sensibilidad y entendimiento que media la imaginación. Sin embargo, una imagen es justo lo que surge en la ilusión cuando creemos hacer juicios sobre principios trascendentes, excediendo su uso empírico. En el caso de Kant, esa imagen para el concepto puro de la razón es un *ideal* de la razón, en lugar de un *esquema*. Aparece Dios, por ejemplo, como un ideal de la razón: es la imagen que nos hacemos de la Idea de una condición incondicionada de todos los fenómenos de la naturaleza. O incluso nosotros mismos: nuestra libertad no es un fenómeno, pero nos concebimos como condición incondicionada de los fenómenos que

¹²¹ *Ibid.*, 292 [A 322/B 379].

¹²² *Ibid.*, 294 [B 383/A 327].

¹²³ *Ibid.* [A 327/B 384].

¹²⁴ *Ibid.*, 295 [B 384/A 328].

evidencian nuestra voluntad. Lo relevante para nosotros es que en lo infinito de la Idea desaparece la imagen, pero que esta reaparece cuando el *ideal* incita un uso trascendente, es decir, cuando se convierte en ilusión trascendental. Se hace entrar la totalidad en un ideal o, como lo ponían Deleuze y Guattari, la inmanencia cabe ahora dentro de un concepto que se postula como universal que sobrepasa los límites de la experiencia, no ya que los determina y regula. Es entonces que la inmanencia *escupe, secreta*, la trascendencia. Esto ocurre en el pensamiento por una razón que bien supieron señalar Deleuze y Guattari:

No nos contentamos con remitir la inmanencia a lo trascendente, queremos que nos lo devuelva, que lo reproduzca, que lo fabrique ella misma. En realidad, no resulta difícil, basta con *detener el movimiento*. En cuanto el movimiento del infinito se detiene, la trascendencia baja, aprovecha para resurgir, reaparecer, resaltar¹²⁵.

Es en la detención del movimiento que surge la trascendencia, pero, por lo mismo, la ilusión. El cese ofrece la Idea como detenida: en lugar del incondicionado de la razón, afirma su límite, impone un ideal y la hace querer sobrepasar los límites del entendimiento. Es lo que ya veíamos en lo Mismo: se da al pensamiento como un Modelo a partir del cual se siguen las sucesiones de las copias. De la detención del movimiento infinito surge la trascendencia y, por tanto, las ilusiones trascendentales. El Modelo está, entonces, también inscrito en esa *detención*. Pero de lo que se trata ahora es que la ilusión trascendental es imagen del pensamiento en tanto que es la manera de capturar, como una cámara, el movimiento infinito. La ilusión es ilusión para el movimiento que el pensamiento reivindica por derecho. Es su *detención*.

Pero de esto nos surge otra pregunta: ¿cómo puede haber una imagen de los movimientos infinitos? Parece que imagen y movimiento son en principio términos que se excluyen. Una primera respuesta a nuestra pregunta es: la imagen del pensamiento se debe a la ilusión trascendental que siempre acompaña el movimiento infinito. No podemos seleccionar ni reivindicar un movimiento tal sin recibir su cara ilusoria, sin detenerlo. Es inevitable para el pensamiento, como sabía Kant. Por eso siempre tenemos que vérnosla con la imagen como lo Mismo: imagen significa detener el movimiento. Así las cosas, de un lado tendríamos un movimiento infinito en el sin-fondo de un pensamiento sin imagen, pero de

¹²⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 51.

otro lado tendríamos una imagen de dicho movimiento, detenido: sería la ilusión trascendental.

Pero hay una segunda respuesta: la ilusión trascendental es precisamente la separación entre la imagen y el movimiento. Lo ilusorio es solo el anhelo de capturar al movimiento sin la imagen y a la imagen sin movimiento. Esto implicaría que, además de la ilusión, el movimiento sí es imagen del pensamiento, como lo afirman también Deleuze y Guattari, pero es otro tipo de imagen, una que no podemos comprender ni como modelo ni como ilusión, ni como esquema ni como ideal. Al detener el movimiento infinito, detenemos también esa imagen: le damos un uso trascendente, que es representar y reconocer. Resumamos: por una parte, parece que la ilusión detiene el movimiento y, en tanto que lo detiene, nos da una imagen del mismo que es universal y trascendente; por otra parte, apostamos que hay otra ilusión que consiste en pensar que el movimiento y la imagen se excluyen, esto es, que el primero solo puede ser imagen del pensamiento en tanto que se detenga. La separación de movimiento e imagen es una ilusión más profunda, inevitable y sutil: es esa con la que creemos conjurar la ilusión. Es la *ilusión crítica*. Y esta separación puede tener dos formas o disfraces, que podríamos rastrear a lo largo de la historia de la filosofía: o bien se abraza una falsa imagen de un movimiento verdadero, o bien se denuncia un movimiento falso frente a una imagen verdadera.

Una crítica completa de la imagen del pensamiento no solo debe denunciar la universalidad y la trascendencia de la ilusión trascendental, sino el mismo principio de su crítica, que opone movimiento e imagen. Esa ilusión es la de Kant cuando piensa la idea sin ninguna imagen, pero también la de Deleuze cuando postula el pensamiento sin imagen. Y en ese sentido, si lográramos conjurar esta ilusión sobre las ilusiones, podríamos también alcanzar otra perspectiva de la imagen del pensamiento, una tal que ya no sea solo objeto de la crítica, sino que se inscriba en el plano de inmanencia, es decir, en la propia génesis del pensamiento. Solo esta segunda perspectiva nos puede hacer entender lo que podría ser, en el mismo Deleuze, una nueva imagen del pensamiento, que desplaza el Uno y nos hace atender a la multiplicidad de las imágenes del pensamiento. ¿Cómo entonces recuperar la alianza entre el movimiento y la imagen? ¿Cómo hacerlo a la vez que conjuramos la ilusión trascendental, con su universalidad y trascendencia?

Para entender *la ilusión crítica* debemos justificar mejor por qué la ilusión trascendental nace de detener el movimiento. Solo así entenderemos por qué la crítica *parece* que solo puede volverse al movimiento infinito cuando renuncia a la imagen. Esto es lo que ahora queremos hacer: explicar mejor la génesis de la ilusión trascendental, pero también esto que llamamos la ilusión crítica. Para responder estas preguntas debemos hacer dos cosas: entender con mayor profundidad cómo se separan la imagen y el movimiento, esto es, cuál es la fuente de la ilusión trascendental, pero también cómo se vuelven a unir. Lo primero lo responderemos con Bergson, pero lo segundo con la crítica de Deleuze a Bergson.

Bergson y la imagen del pensamiento

Igual que en Nietzsche y Proust, había en Bergson ya una crítica de la imagen del pensamiento. Como Kant, Bergson denuncia las ilusiones del pensamiento, esas que, además de ser inevitables y ser más que meros errores que pueden corregirse, nos impulsan a sobrepasar las posibilidades de la experiencia y a instaurar la trascendencia. Pero la inmanencia de Bergson no es la misma de Kant. En Bergson la inmanencia es el propio devenir: en la conciencia, en la vida, en la materia. Bergson tiene un nombre para el devenir: duración. Y si bien la duración empieza a ser analizada en la conciencia, pronto Bergson la rastrea en la vida y en el universo en general. La duración es, en todos estos casos, el cambio cualitativo de una multiplicidad confusa: «¿Qué es la duración dentro de nosotros? Una multiplicidad cualitativa, sin parecido con el número; un desarrollo orgánico que no es sin embargo una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas»¹²⁶. Y si bien esta multiplicidad parece implicarse siempre en una conciencia, Bergson no plantea una conciencia *humana*. Por eso nos dice también, a propósito de la construcción de sistemas cerrados en la ciencia, como el modelo del sistema solar: «El hilo que lo une al resto del universo es sin dudas tenue. Sin embargo es a lo largo de ese hilo que se transmite, hasta llegar al más pequeño fragmento del mundo en que vivimos, *la duración immanente al todo del universo*. El universo dura»¹²⁷. Y aquí la duración no es la mera forma del cambio, siempre exterior y espacial. El tiempo y el devenir, la duración interna, son

¹²⁶ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pág. 158.

¹²⁷ Henri Bergson. *La evolución creadora*. (Buenos Aires: Cactus, 2016), pág. 21.

«invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo»¹²⁸. Es cambio cualitativo.

A pesar de esta afirmación de la duración, el universo no cesa de especializarse y expandirse: de exteriorizarse. Como la intensidad que se extiende en Deleuze, en Bergson se trata de «desenrollar un rollo completamente preparado», el cual es como «un resorte que se distiende»¹²⁹. En cambio, la duración es cambio cualitativo interno. Es «un trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente e impone su ritmo al primero»¹³⁰. De ese modo, no hablaríamos tanto de que la duración sea inmanente al universo (o a la materia, la conciencia o la vida), sino que el universo sería inmanente a la duración, esto es, *a la inmanencia*. La duración, como forma del devenir y del tiempo, es el Uno-Todo de Bergson. Bien lo ha señalado Deleuze, a propósito de los grados de la diferenciación:

El punto de unificación es él mismo virtual. Este punto no carece de semejanza con el Uno-Todo de los platónicos. Todos los niveles de distensión y de contracción coexisten en un Tiempo único, forman una totalidad; pero ese Todo, ese Uno, son virtualidad pura. Ese Todo tiene partes, ese Uno tiene un número en potencia. Por eso Bergson no se contradice cuando habla de intensidades o de grados diferentes en una coexistencia virtual, en un Tiempo único, en una Totalidad simple¹³¹.

Ese Tiempo único es la gran duración en la que duran todos los seres. Cada duración se envuelve en otra, a la vez que es envolvente de la que la envuelve. Incluso lo extendido remite a una duración interna, intensiva. «El vuelo del ave y mi propia duración solo son simultáneos en la medida en que mi propia duración se desdobra y se refleja en otra que la contiene al mismo tiempo que ella contiene el vuelo del ave»¹³². Y agrega Deleuze: «mi duración tiene esencialmente el poder de revelar otras duraciones, de englobar las demás y de englobarse ella misma al infinito»¹³³. Podemos sintetizar bien este plano de inmanencia de Bergson, cuyo movimiento infinito es el tiempo, el devenir, la duración:

no hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado), que participan necesariamente en el mismo todo virtual (pluralismo restringido). (...) En resumen: no solamente las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que la duración como multiplicidad virtual es ese único y el mismo Tiempo¹³⁴.

¹²⁸ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 21.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Deleuze, *El bergsonismo*, pág. 90.

¹³² *Ibid.*, 77.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, 79.

Este plano no solo reivindica *un* movimiento infinito: selecciona *el movimiento infinito en sí*, envolvente de todas las duraciones. Afirmar esto no supone ninguna novedad. Precisamente porque Bergson se enfrenta al movimiento como cambio cualitativo de una multiplicidad heterogénea es que hace la mejor denuncia de las ilusiones del pensamiento. ¿Cuál es la ilusión que tenemos de la duración? La ilusión no está en no ver, sino en verla de una cierta manera que nos impide capturarla tal como es o, mejor, tal como deviene. O incluso diríamos: la ilusión está en pretender ver el devenir, en darnos una imagen de la duración que nos impide pensar el movimiento real del Todo. Pero no esta imagen o aquella: en tener una imagen en sí. Esa imagen no es una contingencia de la filosofía, no es la consecuencia de una determinada escuela filosófica: es propia del pensamiento y el lenguaje. Según lo presenta en *La evolución creadora*, esta ilusión consiste en el *mecanismo cinematográfico del pensamiento*. Si bien no es la única ilusión que denuncia, nos parece que esta es suficiente general y detallada para entender la relación de la imagen con el movimiento infinito. Porque es ese mecanismo el que nos ofrece una imagen, y la imagen es la que exterioriza, espacializa, cuantifica y simboliza el tiempo o la duración. Precisamente imagen y movimiento se excluyen o, más bien, el segundo solo aparece en la primera bajo una forma falsa.

El mecanismo cinematográfico describe «nuestra actitud natural frente al devenir»¹³⁵. Como ya dijimos con Deleuze, hay una multiplicidad de devenires que es el devenir del Todo mismo. «El devenir es infinitamente variado»¹³⁶. Pero cada devenir tiene su singularidad cualitativa. Por eso dice Bergson que:

El artificio de nuestra percepción, como el de nuestra inteligencia, como el de nuestro lenguaje, consiste en extraer de esos devenires muy variados la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma no dice nada y en la cual resulta incluso raro que pensemos.

A triple nivel de sensibilidad, pensamiento y lenguaje, la ilusión consiste en darnos una imagen general del devenir. En representárnoslo en su universalidad y no en su singularidad, esto es, en desconocer su cualidad. Nosotros mismos caemos en esta ilusión cuando, vueltos al plano de inmanencia, hablamos sin más de *movimientos infinitos*, e incluso preguntamos por un concepto general de ellos. ¿Cómo nos hacemos esta idea general? Al devenir siempre oscuro «de adjuntamos entonces, en cada caso particular, una o varias imágenes claras que

¹³⁵ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 265.

¹³⁶ *Ibíd.*

representan *estados* y que sirven para distinguir todos los devenires entre sí¹³⁷. Detenemos un momento del movimiento, como «una instantánea tomada sobre una transición»¹³⁸, para darle una forma a lo real, si bien «lo que es real es el cambio continuo de forma»¹³⁹. Cada imagen es un punto, una detención. Es un fotograma de la película. El lenguaje da prueba de las maneras de estos detenimientos. Los adjetivos y los sustantivos son representaciones estáticas del devenir. Los verbos tienen, en cambio, otra naturaleza. Así las cosas, a partir de varios fotogramas formamos o reconstruimos el movimiento, de modo que lo confundimos con una sucesión de quietudes. El pensamiento es un cinematógrafo primitivo que no hace más que:

extraer de todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple, el *movimiento en general* por así decir, en introducirlo en el aparato, y en reconstituir la individualidad de cada movimiento particular a través de la composición de ese movimiento infinito anónimo¹⁴⁰.

Tenemos dos polos de la ilusión cinematográfica del pensamiento: el fotograma y la cinta. El uno nos da la quietud, la representación de un instante, un estado o, como no cesa de decir Bergson, *una vista del espíritu*. La segunda nos da una imagen del movimiento que, por lo mismo, siempre podemos dividir en infinitos puntos idénticos, en los que no hay ningún cambio cualitativo. A partir del fotograma se construyó la filosofía antigua, de Zenón de Elea a Platón y Aristóteles. De manera muy resumida, Bergson interpreta a los antiguos como los filósofos de las Formas que denuncian el movimiento como falso o como una degradación de una forma primera. La clave de las doctrinas de la Antigüedad es la palabra *eidōs*, de la que Bergson dice que es

la vista estable tomada sobre la inestabilidad de las cosas: la *cualidad* que es un momento del devenir, la *forma* que es un momento de la evolución, la *esencia* que es la forma media por encima y por debajo de la cual las otras formas se escalonan como alteraciones de aquella, por último el *designio* inspirador del acto que se cumple, el cual no es otra cosa, decíamos, que el *esquema* anticipado de la acción cumplida. Reducir las cosas a las Ideas consiste pues en descomponer el devenir en sus momentos principales, estando además cada uno de ellos, por hipótesis, sustraído a la ley del tiempo y como atrapado en la eternidad. Es decir que cuando se aplica el mecanismo cinematográfico de la inteligencia al análisis de lo real se desemboca en la filosofía de las Ideas¹⁴¹.

La Forma es la vista del espíritu que instaure la trascendencia respecto del devenir. Es la ilusión trascendental de la Antigüedad. Detiene el movimiento y, a partir de ello, puede

¹³⁷ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 265.

¹³⁸ *Ibid.*, 264.

¹³⁹ *Ibid.*, 263.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 266.

¹⁴¹ *Ibid.*, 274.

instaurarse como Modelo que niega el devenir. Frente al sin-fondo de un Tiempo, el Modelo impone un fundamento: una vista a partir de la cual se dan las otras vistas. Por eso la repetición y la diferencia quedan expulsadas de la Idea como Modelo. Y se hacen la imagen de un pensamiento carente de movimiento, que solo tiene Formas o Figuras. Pero, como muestra bien Bergson, este no es un procedimiento meramente filosófico. Es el gran presupuesto, la imagen del pensamiento o el pensamiento que se orienta por imágenes: es «el principio oculto de la filosofía innata a nuestro entendimiento»¹⁴². Se corresponde con nuestro propio lenguaje, cuyos *componentes* son ya las detenciones o representaciones de los estados del devenir. De ahí que no haya Modelo sin un sentido común y un buen sentido, que organizan la significación, la designación y la manifestación en el lenguaje. Como genuina imagen del pensamiento, como el pensamiento que detiene el devenir, la Idea instaaura la trascendencia de un Uno que organiza previamente a todos los seres y permite toda la representación. En este sentido, esta imagen de la Antigüedad es necesariamente la única imagen: el primado del Modelo en el pensamiento no es tanto una contingencia histórica, sino que corresponde a nuestra propia actitud frente al devenir, representativa y con tendencia a universalizar. Esta es la perspectiva que nos da la respuesta más contundente a nuestra pregunta: la imagen del pensamiento es una porque, al ser imagen, no puede instaurar más que el Uno. Aquí redescubrimos lo que ya habíamos visto antes. Solo que vemos que la imagen dogmática del pensamiento es ya parte de la ilusión que niega el devenir. Y digamos más: no por nada se presentaba como Urdoxa supratemporal o, incluso, con figuras estáticas como las del saber (en lugar del aprendizaje).

Pero tenemos el otro polo de la ilusión cinematográfica: la cinta. De este lado ubicaremos las ilusiones trascendentales de la modernidad. No son de naturaleza diferente a las de la Antigüedad, de modo que participan de la misma gran ilusión: la idea general del devenir o la duración. De nuevo están los detenimientos, pero, en vez de elegir un fotograma como modelo específico, no hacemos ninguna selección de ningún punto notable. La modernidad, dice Bergson, niega *los instantes privilegiados* que eran las Ideas platónicas. La diferencia entre unos y otros está en que «*la ciencia antigua cree conocer suficientemente su objeto cuando ha notado sus momentos privilegiados, mientras que la ciencia moderna lo considera en cualquier*

¹⁴² *Ibíd.*, 278.

momento»¹⁴³. Al considerar el movimiento en cualquier momento, el pensamiento moderno, en ciencia y en filosofía, convierte el tiempo en una variable independiente, separado del cambio cualitativo interno. Lo convierte en una cantidad extensiva que *no muerde* las cosas: no es más que un eje de referencia. Y puede dividirlo y medirlo infinitamente, en partes todas iguales entre ellas. De modo que «el tiempo real, considerado como un flujo o, en otros términos, como la movilidad misma del ser, escapa aquí a las garras del conocimiento científico»¹⁴⁴. No considera más que una simple sucesión de momentos cuantitativamente iguales. Y por tanto puede preverlos, calcularlos y dominarlos desde el principio. Si cualquier instante es igual que otro, entonces desde uno pueden verse todos los demás. Es justo lo que hay en las leyes físicas modernas. Es la calculabilidad de la naturaleza en la imagen moderna del mundo, de la que bien habló Heidegger.

En este caso, la ilusión trascendental no es ya un modelo: como en Kant, es una totalidad de las condiciones, una condición incondicionada. En Platón la Idea mantenía su singularidad, a pesar de su trascendencia. Pero en los modernos, como en Kant, la Idea como ilusión es una totalización de los fenómenos, un principio para calcularlos y determinarlos todos al mismo tiempo: preverlos es ya verlos. Las Ideas de la razón delimitan el plano de inmanencia con ilusiones porque detienen el movimiento, pero no para verlo como degradación o falso, sino para condicionarlo de manera total. Y permiten el conocimiento, que es la representación extendida al infinito. Sin esta nueva forma de la imagen dogmática del pensamiento no habría un fundamento para la representación. Por eso la naturaleza como totalidad del entendimiento demanda una Idea que determine la unidad del fin en la facultad de conocer. «La filosofía de Kant está imbuida, también ella, de la creencia en una ciencia única e integral, abarcando la totalidad de lo real»¹⁴⁵. De modo que diremos: no hay imagen en la Idea, como pensaba Kant, pero sí hay una cinta completa, con todas las imágenes o fotogramas del entendimiento. Todo está ya extendido: no hay invención ni creación, no hay duración cualitativa. Hay una gran película del infinito.

En este sentido, la antigüedad y la modernidad desarrollarían ambas la imagen del pensamiento, si la entendemos como la ilusión producida por el mecanismo cinematográfico. El origen sería el mismo: la construcción de una idea del devenir a partir de las imágenes o

¹⁴³ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 286.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 292.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 307.

vistas del espíritu sobre él. Del Uno-Todo nos hacemos una imagen por medio de las ilusiones: lo delimitamos en el sentido de capturarlo. Pero así se reinstaura la trascendencia en el plano de inmanencia. Separamos movimiento e imagen. Esta última no tiene más que una versión genérica y universal, impotente frente a la heterogeneidad cualitativa. En el fondo de la filosofía siguen las paradojas de Zenón. Siempre oscilamos entre el fotograma y la cinta que corre. Pero lo ilusorio es justamente considerar que el pensamiento es y debe ser un aparato cinematográfico de este tipo. Por igual razón, bastaría apagar el cinematógrafo para que dejemos de percibir el movimiento de manera general. Esta es la ilusión crítica, en la que cae Bergson.

La trascendencia parece la solución inevitable ante el problema *de fondo* y del sin-fondo: cómo tener un pensamiento de lo infinito a partir de nuestros recursos finitos (las palabras, las ideas, la percepción, las leyes del conocimiento, etc.). La modernidad interpreta así este problema: ¿cómo garantizar un fundamento para una representación que se extiende al infinito? La Idea, universal, totalizante y trascendente, es la respuesta. Surge la ilusión trascendental como detención del movimiento. Y queda de nuevo explicado por qué la imagen dogmática del pensamiento es solo una.

Solo que es insuficiente la solución moderna al problema del sin-fondo, en el que se descubre un movimiento infinito. Por eso persiste una pregunta: ¿cómo recuperar esa variación incesante en la que también está el pensamiento, pero que solo puede reconstruir con imágenes parciales y finitas? ¿Cómo lograr la consistencia de un pensamiento sumergido en una multiplicidad heterogénea? Es necesario que el movimiento infinito se presente, ya no solo que lo representemos a partir de un Modelo o de una ilusión trascendental. Y ¿no implicaría esto una concepción nueva de imagen? ¿No es necesario que el movimiento infinito *aparezca* para el pensamiento y él pueda reivindicarlo? Esta es la otra apuesta que hay en *¿Qué es la filosofía?*: encontrar el punto en el que la imagen no se opone al movimiento, como pasa en el mecanismo cinematográfico del pensamiento, sino en el que la imagen es ya movimiento y el movimiento es imagen. Es la imagen dogmática del pensamiento la que prejuzga la incompatibilidad de la imagen con el movimiento. Pero esto es lo que debe ser cuestionado si queremos derrumbar dicha imagen para hacer la génesis del pensamiento en el pensamiento, esto es, si queremos convertir la crítica en creación. Por lo tanto, es necesario explorar, en la crítica misma, la posibilidad de otro concepto de imagen.

La ilusión crítica

El movimiento infinito como imagen del pensamiento implica un tipo nuevo de imagen: una que libere el devenir o, más bien, que sea, en tanto que imagen, ya movimiento y variación incesante. No podemos contentarnos con una simple analogía entre la imagen del pensamiento y la imagen en general. Debemos hacer una operación en el concepto mismo de imagen, en tanto que esta está ya en relación esa actitud natural frente al devenir. Y solo esa operación nos permitirá también pensar de otra forma qué sea una imagen del pensamiento, en tanto que movimiento infinito reivindicado.

La discusión de Deleuze en torno al cine es acaso la clave de esta nueva imagen de la imagen, que implica ya una nueva forma de pensar. Como vimos, el cinematógrafo es en Bergson una analogía para criticar la filosofía en su conjunto. Es casi la figura para su propia denuncia de la imagen del pensamiento como ilusión trascendental o como modelo. Pero sabemos que los *Estudios sobre cine* parten de tomar esa analogía como el centro o la cosa misma de Bergson. No es gratuita esta actitud de Deleuze. No es solo una reivindicación del cine. La posición de Deleuze muestra que, al criticar el cine, Bergson dejaba escapar una comprensión aun más profunda y novedosa del movimiento, no solo *del cine*. A la vez, Deleuze señala que de Bergson puede surgir también otra filosofía del cine. Pero, si no olvidamos que el cine es un motivo filosófico para Bergson, tendremos que decir que, en la lectura que hace Deleuze, cuando sigue hasta el final el hilo de la nueva concepción del movimiento y el tiempo, surge también la posibilidad de una nueva comprensión de la filosofía, con otro cine, uno que abra la filosofía a otra forma de su propia imagen del pensamiento.

Así como Deleuze le muestra un camino nuevo a Bergson en lo que él rechazaba, también Bergson le abre uno a Deleuze en la *imagen*, que expulsaba en *Diferencia y repetición*, en tanto que la mantenía en su comprensión platónica y modélica. ¿La razón? Que aunque la imagen en general no es la imagen del pensamiento, no por ello esta deja de pensarse y definirse en relación con la noción de imagen en sí misma. Por eso mismo, Bergson podría mostrarle a Deleuze un camino para pensar la imagen por fuera del Modelo. Y esto puede hacerlo Bergson partir de lo que Deleuze ya llevaba en su filosofía, como si se practicaran una mayéutica mutua. En este caso, esa nueva concepción de la imagen tenía su germen en los simulacros, esas «imágenes rebeldes». Solo que fue necesario dejar de nombrarlos y dedicarse a pensarlos directamente: encararlos o ir a verlos, como se va a ver una película o como se ven —para usar otro símil ya gastado pero no por ello menos potente— las sombras

en la caverna platónica. El cine es el gran simulacro. En tanto que tal, tiene todo el sistema de los simulacros. Solo que Deleuze no usa más este lenguaje en los *Estudios*, ni en *¿Qué es la filosofía?*. Lo invocamos porque creemos que una nueva concepción de la imagen —y por tanto de la imagen del pensamiento— se mantiene en esas otras imágenes que condenara Platón y que son, al fin y al cabo, las que no saldrían como fotogramas en el cinematógrafo de Bergson: su rebeldía despliega su potencia en esa otra idea del cine que logra Deleuze en los *Estudios*. Su rebeldía es el movimiento.

El cine es ya simulacro y disfraz. E incluso lo es en lo que le aparece y parece a Bergson que es. Dice Deleuze, acerca de Bergson: «¿O bien había caído en una ilusión diferente, que afecta a todas las cosas en sus comienzos? Es sabido que las cosas y las personas, cuando comienzan, están siempre forzadas a esconderse, determinadas a esconderse»¹⁴⁶. Palabras muy similares usarán Deleuze y Guattari para los primeros filósofos: «Toman prestada la máscara del sabio, y, como dice Nietzsche, ¿cómo iba la filosofía a no disfrazarse en sus inicios? ¿Llegará incluso alguna vez a tener que dejar de disfrazarse?»¹⁴⁷. Si la filosofía y el cine empezaron como una negación del movimiento, disfrazadas de la trascendencia del sabio, ¿cómo podrían quitarse ese disfraz para sumergirse en su variación incesante? ¿Cómo pueden hacer que ese movimiento aparezca para el pensamiento?

La primera respuesta está en un tema que vimos antes: el paso del conocimiento al pensamiento, e incluso: a lo que solo puede ser pensado. Frente a la ciencia moderna que igualaba todos los momentos del movimiento, ciencia que además permeaba a Descartes, Spinoza, Leibniz o Kant, Bergson reclama un pensamiento que vaya en *dirección inversa*, que no tome de la ciencia sus hechos ya dados, sino que haga la génesis de ellos: que busque la duración que produce lo nuevo. A partir de esta exigencia Deleuze elabora la nueva filosofía del cine:

Quando uno refiere el movimiento a momentos cualesquiera, tiene que ser capaz de pensar la producción de lo nuevo, es decir, lo señalado y lo singular, en cualquiera de esos momentos: se trata de una conversión total de la filosofía, y es lo que Bergson se propone hacer finalmente, dar a la ciencia moderna la metafísica que le corresponde, que le falta, como a una mitad le falta su otra mitad. (...) Así pues, Bergson hace posible otro punto de vista sobre el cine, el cual ya no sería el aparato perfeccionado de la más vieja ilusión, sino, por el contrario, el órgano de la nueva realidad, un órgano que habrá que perfeccionarse¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Gilles Deleuze. *Estudios sobre cine I. La imagen-movimiento*. (Barcelona: Paidós, 2020), pág. 15.

¹⁴⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 48.

¹⁴⁸ Deleuze, *La imagen-movimiento*, pág. 21.

Para pensar lo nuevo y lo singular frente a la ordinaria repetición de lo mismo, la filosofía «deberá superponer a la verdad científica un conocimiento de otro orden, que podemos llamar metafísico»¹⁴⁹. Este «conocimiento» de Bergson, que queremos llamar simplemente *pensamiento*, es de lo absoluto, el que «somos, circulamos y vivimos»¹⁵⁰. Este absoluto es «el ser mismo, en sus profundidades»¹⁵¹, que nos llama a exceder la inteligencia y la materia por igual. «El esfuerzo que hacemos para sobrepasar el puro entendimiento nos introduce en algo más vasto, donde nuestro entendimiento se recorta y ha debido recortarse»¹⁵². La ciencia cesa como conocimiento extensivo y espacial. El pensamiento se recoge en la intensidad. Eso más vasto es la duración misma, la variación misma, que es en la que se da la génesis común de la materia y la inteligencia, según Bergson. Pero, en términos de Deleuze, a esa duración, a ese movimiento infinito, a esa variación incesante, se remiten por igual la imagen del pensamiento y la materia del ser, las dos facetas del plano de inmanencia.

Y aquí empieza lo que nos interesa: al abandonar la concepción idéntica del movimiento, atendemos más bien a la diferencia que produce incluso esa identidad que está en nuestra inteligencia y en nuestra imagen del pensamiento. Tomamos un camino diferente, diferenciante, pero no divergente sin más: entramos incluso en la génesis de la imagen-Modelo. Al hacerlo vemos, en su propio reverso, la imagen-movimiento. Incluso al devenir en general, ese falso movimiento que niega el real del absoluto que dura, le corresponde ya una participación en el devenir infinitamente variado. Ante todo no hay una dialéctica ni una oposición binaria entre lo verdadero y lo falso, por usar un lenguaje que tal vez no sea el más apropiado. Esto último pertenece, si así podemos decir, a la verdad del movimiento. Solo que es necesario sobrepasar la inteligencia por medio de la inteligencia, la imagen del pensamiento por medio de la imagen del pensamiento. Es lo que Deleuze supo indicar en el cine, pero que ahora nosotros llevamos a su filosofía. En el mismo aparato de la más vieja ilusión estaba ya el órgano de la nueva realidad. Pero no lo advertíamos al mero nivel de la finitud, esto es, de nuestros propios marcos de entendimiento y pensamiento. No podíamos simplemente renunciar a los términos finitos para alcanzar el movimiento infinito: la clave

¹⁴⁹ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 179.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 180.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

estaba en buscar la génesis de la propia finitud en esa infinitud que se nos escapa en nuestra manera de pensar y conocer. Es lo continuo lo que engendra lo discreto; lo oscuro y confuso de lo que nace lo claro y distinto. El ojo nuevo está hecho con las piezas del aparato, pues la tarea del pensamiento consiste en llegar al acto simple de ver.

Es así que dice Deleuze: «además de que el instante es un corte inmóvil del movimiento, el movimiento es un corte móvil de la duración, es decir, del Todo o de un todo»¹⁵³. Esto quiere decir: en todas las detenciones del devenir, en cada instantánea que tomamos para recomponer el movimiento, hay ya una indicación no de un movimiento en particular, sino de un todo que cambia y que dura. El mecanismo cinematográfico piensa un movimiento en general del que solo encuentra *ejemplares* o *casos*: la competencia entre Aquiles y la tortuga, la marcha de un batallón, el vuelo de un pájaro. Piensa un movimiento relativo: siempre el fondo del cuadro está quieto. Por eso el movimiento en general es un movimiento finito. Aparece como inexistente o derivado de la quietud. Pero en todo movimiento relativo hay ya un movimiento infinito con un horizonte absoluto que es el plano de inmanencia. En este no se detiene nada. No hay un Uno idéntico al que se asemejen los movimientos particulares. Todo fluye: es la multiplicidad heterogénea de todas las duraciones como una gran duración. Las imágenes que nos hacemos del movimiento no terminan en ellas mismas: se explican como imágenes de un todo que las produce. En ese sentido, una nueva concepción de la imagen no es ir a la busca de *otras imágenes*: es «comprender» esas con las que ya contamos, sobre todo esa gran imagen que forja el sentido común y de la que surge el Uno como trascendencia, como imagen de ese todo. De lo que se trata es de no recomponer el movimiento con imágenes, sino de componer las imágenes con el movimiento: de hacerlas cortes móviles, no instantáneas inmóviles. Es volver cada imagen al todo, incluso si no es más que una *vista indirecta del todo*, una suerte de evocación o de alusión.

Cada cara de la imagen corresponde a cada una de las caras del movimiento. Este es, por una parte, «lo que acontece entre objetos o partes»¹⁵⁴. Esta es la versión finita del movimiento, del que solo podemos tener imágenes trascendentes, que lo detienen. Pero, por otra parte, el movimiento es «lo que expresa la duración o el todo»¹⁵⁵. Así las cosas: «Por el movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo: y, entre ambos

¹⁵³ Deleuze, *La imagen-movimiento*, pág. 22.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 26.

¹⁵⁵ *Ibid.*

justamente, “todo” cambia»¹⁵⁶. La imagen como corte móvil es el todo cambiando. Pero este todo no es una totalidad cerrada, como bien lo saben Deleuze y Guattari cuando nos piden que nos guardemos de entender el plano de inmanencia como concepto de todos los conceptos. Es también la dificultad de pensar el plano: parece simplemente inexistente o indeterminable. Pero es así: el plano tiene una indeterminación e indeterminabilidad de derecho que es su apertura y que exige un pensamiento capaz de hundirse en el ser mismo que cambia, que cambiando se hace pensamiento, que volviendo a cambiar se hace ser, sin caer en tentaciones conceptuales u ópticas, en buscarlo *ya dado*. Nunca se da. Pero bien nos dice Deleuze acerca de Bergson: «si el todo no se puede dar, es porque es lo Abierto, y le corresponde cambiar sin cesar, hacer surgir algo nuevo: en síntesis, durar»¹⁵⁷. Esto es justo lo que dijimos antes sobre el universo que dura, pero ahora vemos que no debemos tanto guardarnos de las imágenes —cuya génesis siempre podemos remitir al todo mismo—, como de cerrar ese todo. Lo hacen las imágenes estáticas: cierran en sus justas proporciones el plano con las ilusiones trascendentales, de modo que se denuncie como trascendencia todo intento de sobrepasar la experiencia posible, el entendimiento o, en palabras de Bergson, la inteligencia. Es un sobrepasar que es, por supuesto, el que exige toda búsqueda de la génesis y del todo. Es la tarea última de la filosofía de la diferencia. La inmanencia abierta es denunciada como trascendencia cuando la inmanencia se encierra en el concepto, esto es, en la completa determinación. Y esta es otra forma de lo que hemos llamado *ilusión crítica*: la ilusión de inmanencia. Es imperativo mantener la apertura de la multiplicidad heterogénea, a cuyo cambio cualitativo nos remite cada imagen, que no es *del* movimiento, sino que *es* el movimiento: es el todo mismo variando en nuestra percepción, nuestro lenguaje, nuestra materia y, por supuesto, nuestro pensamiento.

En este sentido, podemos afirmar que la imagen es ya movimiento infinito. Y no es una: es una multiplicidad de imágenes que pertenecen a *una variación incesante*. Las imágenes no son estáticas, sino que se *transmiten* el movimiento. Son lo que varía. No son *representativas*: se confunden con eso de lo que antes nos parecían que eran imágenes *de*. Con Bergson, Deleuze establece la única igualdad de su pensamiento: Imagen=Movimiento. El universo está poblado de imágenes. Nosotros mismos somos una o muchas de ellas. Esa es la gran y

¹⁵⁶ Deleuze, *La imagen-movimiento*, pág. 26.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, 24.

sorprendente afirmación del inicio de *Materia y memoria*. Es la escena de la singular meditación de Bergson. Por eso tal vez no va tan perdido el filósofo que, como Descartes pero también como Platón o Husserl, al principio no cuenta más que con imágenes. Leámoslo en Deleuze, acompañado de algunas citas de Bergson:

Llamemos imagen al conjunto de lo que aparece. Ni siquiera se puede decir que una imagen actúe sobre otra o que reaccione ante otra. No hay móvil que se distinga del movimiento ejecutado, no hay cosa movida que se distinga del movimiento recibido. Todas las cosas, es decir, todas las imágenes, se confunden con sus acciones y reacciones: es la universal variación. Cada imagen es tan sólo un «camino por el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo». *Cada imagen actúa sobre otras y reacciona ante otras, en «todas sus caras» y «por todas sus partes elementales»*. «La verdad es que los movimientos son muy claros en tanto que imágenes, y que no hay por qué buscar en el movimiento otra cosa que lo que se ve en él». Un átomo es una imagen que llega hasta donde llegan sus acciones y reacciones. Mi cuerpo es una imagen, y por lo tanto un conjunto de acciones y reacciones. Mi ojo, mi cerebro son imágenes, partes de mi cuerpo. ¿Cómo podría contener mi cerebro las imágenes, si él es una entre las demás? Las imágenes exteriores actúan sobre mí, me transmiten movimiento, y yo restituyo movimiento: ¿cómo estarían las imágenes en mi conciencia si yo mismo soy imagen, es decir, movimiento? (...) Es un mundo de universal variación, universal ondulación, universal chapoteo: no hay ejes ni centro, derecha ni izquierda, alto ni bajo...¹⁵⁸

Las imágenes no son, pues, vistas *del* movimiento: son el movimiento mismo. Y agrega Deleuze: «Este conjunto infinito de todas las imágenes constituye una suerte de plano de inmanencia»¹⁵⁹. Se trata de imágenes en-sí, que ni siquiera dependen de o están en un sujeto. Estas imágenes en-sí son la materia, para Bergson, según lo expone en el primer capítulo de *Materia y memoria*. Por eso lo que aparece, el conjunto de las imágenes, hace que Deleuze diga con Bergson que «el plano de inmanencia es enteramente luz»¹⁶⁰. No está en un sujeto ni un mundo material sin sujeto. Del sujeto al objeto, del adentro al afuera, las imágenes se transmiten un movimiento infinito que solo aparece en un polo bajo ciertas determinaciones. Son pensamiento y son materia, pero son imágenes en-sí. En este punto vamos más allá de la génesis conjunta entre inteligencia y materia que rastreaba Bergson en *La evolución creadora*. El plano de inmanencia es imagen del pensamiento y materia del ser, como bien afirman Deleuze y Guattari, porque, como hubo de exponerlo *Materia y memoria*, es el intercambio perpetuo de imágenes que pasa por la conciencia, pero la excede; que constituye la materia, pero se conserva espiritualmente en el pasado en sí mismo, que sobrevive sin estar en nada (como un cerebro material). Las imágenes no demandan una conciencia, esto es, una

¹⁵⁸ Deleuze, *La imagen-movimiento*, pág. 90.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, 92.

máquina que tome las instantáneas y las revele. Más bien la conciencia se debe a las imágenes. «No es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa»¹⁶¹. Por eso los pensamientos presuponen, de derecho, una imagen del pensamiento. Dice Bergson: «una imagen puede *ser sin ser percibida*; puede estar presente sin estar representada; y la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, parece medir precisamente el intervalo entre la materia misma y la percepción consciente que tenemos de ella»¹⁶². Esa simple presencia era la que ya habíamos señalado en las Ideas: cada vez el plano de inmanencia es el Uno-Todo abierto en el que los seres se distribuyen sin repartirse. Es el todo de las imágenes. Solo la luz las diferencia: hacia la imagen del pensamiento y hacia la materia del ser. El plano es luz y se revela como imagen del pensamiento, en ese movimiento infinito que varía en el pensar. Entre el adentro y el afuera, entre el cuerpo y el mundo, «todo sucederá entonces para nosotros como si reflejáramos sobre las superficies la luz que emana de ellas, luz que propagándose siempre, nunca hubiera sido revelada»¹⁶³. Y dicen Deleuze y Guattari: «el inicio de *Matière et mémoire* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho»¹⁶⁴.

Es así que conjuramos, sin negarlo, la fuente de todas las ilusiones: el cinematógrafo como actitud natural ante el devenir. Y lo hacemos con el mismo cine. El cinematógrafo es parte de la película, es engendrado por ella. Captura el movimiento, e incluso lo recompone ilusoriamente, como parte de un gran cine universal que no cesa de producir sus simulacros, sus imágenes. El cine de nuestra percepción subjetiva es el simulacro de un cine más profundo que se inscribe en la duración y el devenir como imágenes. No se trata de un modelo y una copia: es más bien un edificio de niveles de simulacros, una capa sobre otra capa, el recorrido de todos los grados de la diferencia en una variación incesante de las imágenes.

Parece que solo hemos indicado algo: que es posible una imagen en tanto que movimiento infinito. Mostramos cómo se separan ambos elementos, pero también qué es necesario para que el pensamiento vuelva a unirlos. Y diríamos: ya solo este procedimiento, que va de Bergson a Deleuze, se mueve en la relación del pensamiento con la imagen; esto

¹⁶¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 52.

¹⁶² Henri Bergson. *Materia y memoria*. (Buenos Aires: Cactus, 2017), pág. 50.

¹⁶³ *Ibid.*, 51.

¹⁶⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 52.

es, implica no solo entender *en general* cómo movimiento e imagen no están dissociados, sino cómo, si su ilusoria separación engendrara todas las ilusiones, el pensamiento vive la propia variación. Así entendemos bien por qué la imagen en general está siempre en relación con la imagen del pensamiento. Las imágenes del cuerpo o la materia se remiten a la imagen del pensamiento como lo que reivindica el movimiento infinito, como corte móvil que es el movimiento mismo. Hablamos de una duración cualitativa del todo, pero decimos que a ella se remite la imagen del pensamiento. Descubrimos que la imagen del pensamiento está siempre en relación con un plano de inmanencia. Pero que esto solo es pensable desde un concepto nuevo de imagen.

En este punto hemos dejado la crítica: *de golpe* estamos en el plano. Y ya el problema no es tanto derrumbar el Modelo o la ilusión, sino seguir el proceso por el cual un cierto movimiento infinito es reivindicado, seleccionado, y se hace imagen del pensamiento. Si quisiéramos entender esta variación, debemos primero entender mejor la relación de la imagen del pensamiento con el plano de inmanencia. De pronto todo ha cambiado. Hasta ahora hemos recorrido dos críticas de la imagen dogmática del pensamiento: en su forma platónica y en su forma kantiana, si bien no son más que un solo movimiento por el cual el pensamiento queda ligado al Uno y a lo universal. Cada crítica corresponde a un sentido del fundamento. Presentimos la presencia de una multiplicidad que se resiste y que nos invita a explorarla. Es el plano de inmanencia en el que se superponen las imágenes del pensamiento. Es la posibilidad del *varios*. Es el sin-fondo que amenaza el fundamento. Y hay una pregunta inevitable: ¿cómo podríamos recorrer ese plano de inmanencia? Si aceptamos que es al menos posible que la imagen sea el movimiento, que no haya una separación, ¿cómo podemos pasar de la mera posibilidad a la efectiva selección del movimiento infinito como imagen del pensamiento? ¿Cómo, entonces, podríamos romper definitivamente con la organización que el sentido común, por la vía del Modelo o de la ilusión, le da al pensamiento y que lo extiende al infinito? De nuevo estamos ante la exigencia de la génesis del pensamiento en el pensamiento. Pero ahora contamos con algo que no nos ofrece *Diferencia y repetición*: que esa génesis esté también en la imagen del pensamiento, bajo un nuevo sentido, en tanto que selección y reivindicación de un movimiento infinito. De esta manera, la tarea ahora no es más hacer la crítica de la imagen-Uno del pensamiento: es hacer la construcción del plano al que remite el que el pensamiento se dé *una o varias* imágenes. Debemos ganarnos el plano si

queremos desplegar la imagen del pensamiento como movimiento infinito, que es una de las grandes tesis de *¿Qué es la filosofía?*. Pero, con esta tarea, advertimos que el pensamiento sin imagen no es incompatible con una nueva imagen del pensamiento. Es precisamente esa *nueva* imagen la que puede hacer esa génesis del pensamiento, hacerlo comenzar auténticamente, como Diferencia, sin impotencia para repetir. Esa construcción del plano es la que ahora, yendo a contracorriente de la cronología de la obra de Deleuze, rastreamos en algunas de sus obras.

SEGUNDA PARTE: CONSTRUIR

CAPÍTULO 1: SIGNOS

El insomnio del pensamiento

No hemos dejado de esbozar una escena: la de un conjunto de imágenes con las que cuenta el pensador. Hemos dicho que, frente a los presupuestos objetivos, el pensamiento dispone de ciertos presupuestos inmediatos, *envueltos en un sentimiento*, que son *lo que se sabe sin concepto*. A partir de ellos *presupone* y comienza. Las *Meditaciones* de Descartes nos dan el mejor ejemplo. Este comienzo se convierte en reconocimiento, en tanto que repetición de lo mismo de la imagen en el concepto. La imagen *en general* adquiere, así, un uso representativo que la hace *del* pensamiento. El contenido de hecho de la imagen se borra y ahora es, más bien, una imagen de derecho que preside el acto de pensar. Es la imagen que determina todas sus posibles imágenes: es la Idea como Modelo, Uno, que a su vez establece un reparto de las Copias —imágenes semejantes— y los Simulacros —imágenes rebeldes—. Es el primer sentido del fundamento. Pero, al establecerse el sentido común como la cuádruple raíz en el concepto, la imagen del pensamiento preside un segundo sentido del fundamento para la representación que quiere conquistar el infinito y el todo. La imagen del pensamiento es, ahora, ilusión trascendental como ilusión de universalidad y trascendencia. De la mano de Deleuze y Bergson, alejándonos de Kant, rastreamos esa ilusión en una *detención del movimiento*.

Pero, al mismo tiempo, siguiendo una sugerencia de Deleuze y Guattari, nos preguntamos por la afirmación, enigmática pero no ambigua, de que la imagen del pensamiento sea un movimiento infinito. Entonces planteamos que la ilusión mayor, la ilusión crítica, estaba en separar imagen y movimiento. Y esto nos devolvió al punto de partida: a un conjunto de imágenes con las que cuenta el pensador, pero que ya no son objeto de reconocimiento y representación, de selección y universalización, sino que son el movimiento y lo transmiten. Volvimos al punto inicial, al del comienzo que no comienza. Acaso constatamos la impotencia del pensamiento para hacer su propia diferencia. Sin embargo, esta vez nos encontrábamos en medio de imágenes, mas con algo ausente al principio: el plano de inmanencia, en tanto que espacio genético y de organización de los conceptos, motivo de un pensamiento sin imagen, pero también, sin que haya una contradicción, de una nueva forma de la imagen para el pensamiento. Puesto que toda la sección anterior fue el desarrollo de la necesidad de una crítica del comienzo que imponía

que la imagen del pensamiento no fuera más que una, diríamos que solo ahora, que nos proponemos construir ese plano de inmanencia en el que hallamos todas esas imágenes, nuestra investigación comienza verdaderamente. ¿Y qué ocurre con nuestra pregunta conductora, la de *una o varias*? Solo cuando hagamos la construcción del plano podremos pensar con plenitud el sentido de esta *variedad*.

Que el pensador se halle a sí mismo entre imágenes no es una escena inusual de la filosofía. Está en los *Diálogos*, cada vez que se constata alguna multiplicidad indefinida que invita a pensar. También la encontramos en las *Meditaciones*, cuando Descartes reúne en un solo momento todos sus conocimientos, y duda de ellos, que es el modo de alcanzar el Cogito, quien percibe todo tipo de cosas exteriores, que se le presentan en su interior, pero que también se percibe a sí mismo en los actos de pensamiento. Así las cosas, después de llegar a la certeza de sí mismo, el Cogito se propone establecer qué es o no verdadero, y su criterio es que «es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente»¹⁶⁵. Esta tarea le exige que «distribuya primero todos mis pensamientos en ciertos géneros, y que en cuáles de ellos se dé propiamente la verdad o la falsedad»¹⁶⁶. De estos pensamientos, dice Descartes que «algunos son como imágenes de las cosas, a los cuales únicamente les conviene con propiedad de ideas»¹⁶⁷, mientras que otros «tienen además otras ciertas formas», en las que «abarco algo más con el pensamiento que la semejanza de esa cosa; y de estos algunos se llaman voluntades o afectos, otros en cambio juicios»¹⁶⁸. Solo de los juicios, dice Descartes, preocupa la cuestión de la verdad o falsedad, en tanto que en los juicios «juzgo que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a ciertas cosas puestas fuera de mí»¹⁶⁹. En cambio, «en lo concerniente a las ideas, si se las considera solas en sí mismas y no las refiero a ninguna otra cosa, no pueden propiamente ser falsas»¹⁷⁰.

En su pura interioridad, las ideas-imágenes no *refieren*, esto es, no son motivo de la representación que las pone en el camino de la verdad. Solo tienen *realidad objetiva*. Dudar es, incluso, arrancarlas de esa referencia, suspender su verdad o falsedad, y ponerlas todas en la percepción de ellas que tiene el Cogito en su interioridad, en lo que Descartes llama *realidad*

¹⁶⁵ René Descartes. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014), pág. 101 [AT VII, 35].

¹⁶⁶ *Ibid.*, 103 [AT VII, 36].

¹⁶⁷ *Ibid.*, 103 [AT VII, 37].

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, 105 [AT VII, 37].

¹⁷⁰ *Ibid.*, 103 [AT VII, 37].

objetiva de las ideas. Son aquello que percibe el Cogito en él mismo. Pero, si tenemos en cuenta que, falsas o verdaderas, las ideas-imágenes se distinguen también del Cogito y se le muestran como lo que *no es* (de modo que motivan la indagación por su referencia y origen exteriores, por lo que podrían representar), entonces diríamos que en su interioridad hay ya una exterioridad que también ocupan las imágenes, si bien no logra determinarse aún, por ejemplo, como sustancia extensa. Es un todo que, percibido desde adentro, acusa un afuera frente al que, al mismo tiempo, el Cogito puede constituir una interioridad. Este afuera interior define la topología de la presencia y presentación de las imágenes. Y es el punto de partida de la duda (primera meditación), la certeza (segunda meditación), la valoración y la determinación del afuera del que vienen las ideas, lo que incluye a Dios (tercera meditación).

La escena no es única, sin embargo, de Descartes. Vuelve a aparecer en la conciencia fenomenológica, pero también en Bergson, como lo indicamos en la sección anterior. El inicio de *Materia y memoria* escenifica también el todo de las imágenes con el que se las ve el pensamiento. Son lo que puede presentarse *inmediatamente* al pensamiento, antes de toda teoría filosófica. Como dice Bergson: «Vamos a fingir por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o idealidad del mundo exterior»¹⁷¹. ¿Cómo queda el pensador? La respuesta es clara: «Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro»¹⁷². Hay un todo de imágenes. Pero, antes siquiera de considerar su verdad y falsedad, de nuevo se impone su topología. Hay unas exteriores que actúan las unas sobre las otras, para las que tenemos un conocimiento que anticipa esos actos. Es «este conjunto de imágenes que llamo universo»¹⁷³. Pero hay también unas interiores que *me afectan* y sobre y a partir de las cuales puedo actuar. Son las imágenes de mi cuerpo. Entre el afuera y el adentro, dice Bergson, hay una transmisión recíproca de movimiento, que determina la acción, la percepción y la afección. No hay, en cualquier caso, *una representación*. «*Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es pues un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación*»¹⁷⁴.

¹⁷¹ Bergson, *Materia y memoria*, pág. 33.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, 34.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 36.

Es en virtud de la acción y sus necesidades que las imágenes aparecen o desaparecen para el cuerpo, el cual, a su vez, las siente en sí mismo. Dice Bergson: «Debo producir pues un centro, al cual ligaré todas las otras imágenes»¹⁷⁵. Ese centro es el cuerpo, que ocupa un lugar especial en ese todo desde mí mismo. Es el que pliega la topología de las imágenes. «Y comprendo a su vez cómo nace entonces la noción de lo interior y lo exterior, que desde el comienzo no es más que la distinción entre mi cuerpo y los otros cuerpos»¹⁷⁶. Pero al cuerpo no somos indiferentes: él se diferencia y se distingue, pues por él pasa el movimiento que nos transmiten todas las imágenes, en la percepción, pero también a partir del cual lo transmitimos en la acción. Del cuerpo dice Bergson que «su superficie, límite común del exterior y del interior, es la única porción que es a la vez percibida y sentida»¹⁷⁷. En nuestro cuerpo sentimos la interioridad, pero a su vez es objeto de percepción en el todo de imágenes. Y si bien Bergson es dualista, no lo es como Descartes: el cuerpo no es mera exterioridad, mera extensión, sino que confunde lo interior y el exterior. No podemos sentir en nosotros, en la interioridad del Cogito, sin que sea un sentir en el cuerpo. No solo hay un afuera en la interioridad, sino que todo lo que percibimos en nosotros nos pone de entrada en el afuera. En resumen: «Existe en primer lugar el conjunto de las imágenes; en este conjunto hay “centros de acción” contra los cuales las imágenes comprometidas parecen reflejarse; así es como nacen las percepciones y se preparan las acciones»¹⁷⁸.

Tanto en Descartes como en Bergson se presenta un conjunto de imágenes que acusa a la vez un interior que se exterioriza y un exterior que se interioriza. Nos gustaría decir mejor: que se desinteriorizan y se desexteriorizan. Por supuesto, cada pensador se comporta de manera diferente en ese todo. La representación es siempre acechante. Mientras que Descartes se ocupa de ella y la funda, Bergson, como vemos, propende por una comprensión no representativa de las imágenes. En cualquier caso, ambos están en una escena de lo que Deleuze llama «el insomnio del pensamiento»¹⁷⁹. Es al que no puede dormir, pero que está ya casi en el sueño, como Descartes, a quien se le presenta ese todo de imágenes para que lo piense. También Bergson, cuando esboza la memoria profunda para un pasado que sobrevive en sí, evoca la rememoración como la actividad de un soñador. Y es insomnio

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 61.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 71.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 61.

¹⁷⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 62.

porque, agrega Deleuze, «el pensamiento es ese momento en que la determinación se hace una, a fuerza de sostener una relación unilateral y precisa con lo indeterminado»¹⁸⁰. A falta de no poder dormir y descansar, el insomne, pleno de ideas e imágenes, busca la Diferencia, un comienzo consistente que le permita trazar una línea constante en ese todo: determinarlo y, especialmente, recorrerlo. Como un soñador, el insomne busca un camino para no hundirse en ese todo de pensamientos dispersos. Bien dicen Deleuze y Guattari: «El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge»¹⁸¹.

No basta con percibir ese todo: hay que instaurarlo consistentemente, con una diferencia que establezca, como lo han visto Deleuze y Guattari, el plano de inmanencia. Pero ya relacionarse con ese todo como un conjunto de imágenes es un avance en la construcción del plano. Le da su primera topología, nunca definitiva, entre movimientos de desinteriorización y desexteriorización. En el insomnio, a punto de caer en la desesperación, contra el cansancio que impide darle consistencia a cualquier concepto posible, confirmamos que «pensar es siempre seguir una línea de brujería»¹⁸². Esto significa: el pensamiento empieza como un *recorrido*. La relación de lo indeterminado (las imágenes) con lo determinado (el concepto) es *la diferencia* que opera entre el plano y el concepto, que evita una repetición de lo mismo, un reconocimiento o una representación. La diferencia, génesis del pensamiento, abre primero un recorrido incesante e insistente en el conjunto de imágenes, y así se ofrece como plano de inmanencia en el que se hace consistente. Construir el plano empieza por recorrerlo.

¿Cómo, entonces, seguir esa línea y recorrer el todo de las imágenes que se presentan e invitan a la construcción de un plano que haga posible y efectivo el pensamiento, que haga su génesis? Esa escena parece, en principio, ajena a Deleuze, salvo quizás por la lectura que hace de Bergson en *La imagen-movimiento*. Sin embargo, es de la que queremos partir para la construcción del plano, no solo por haber empezado y terminado en ella en la sección anterior, sino también porque es la escena en la que descubrimos al pensador con quien creemos que puede darse rienda suelta a la construcción del plano en Deleuze: Proust. Y es que, como ya es conocido, la búsqueda del tiempo perdido —que es la *línea de brujería* de

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 46.

¹⁸² *Ibíd.*

Proust— tiene su punto de partida en la habitación oscura de alguien que, no pudiendo dormirse ya, recuerda cuando sí podía hacerlo.

Proust oscila entre el sueño y la vigilia. Se despierta y vuelve a dormirse. Entonces, en ese intermedio, se le presenta el todo de sus imágenes. Pero los límites son difusos: el sueño se superpone en la vigilia y viceversa:

Y media hora después me despertaba la idea de que ya era hora de buscar el sueño: quería dejar el libro que aún creía tener en las manos y matar mi luz; no había dejado de reflexionar sobre lo que acababa de leer mientras me dormía, pero esas reflexiones habían tomado un giro algo peculiar: me parecía ser yo mismo aquello de que hablaba la obra: una iglesia, un cuarteto, la rivalidad entre Francisco I y Carlos V¹⁸³.

Las imágenes se transmiten el movimiento, pero ya no solo entre percibir, actuar y ser afectado, sino a todos los niveles: entre vivir y soñar. Al buscar el sueño en el sueño, al sentir en él las ganas mismas de dormir, el pensador despierta. Entonces el mundo físico es parte de otro sueño mayor. Y la habitación evoca todas las habitaciones vividas. ¿Dónde estoy?, se pregunta Proust, que es casi la conocida pregunta de cómo orientarse en el pensamiento. En busca de esa orientación, Proust recorre las imágenes del deseo, de la memoria, del espacio real y del espacio posible (cuando se sugiere que podría estar en la habitación de un hotel). Entre el yo y el todo no hay ninguna separación. La topología aún debe ser establecida. Cada elemento es una imagen que evoca otras imágenes, del presente o del futuro, interiores o exteriores. Por eso dice Proust: «Un hombre que duerme tiene en círculo a su alrededor el hilo de las horas, el orden de los años y los mundos»¹⁸⁴. La cotidianidad impone un orden a ese hilo, a ese caos, pero «sus rangos pueden confundirse, romperse»¹⁸⁵. Tras un sueño profundo, no se sabe dónde se ha despertado. Las certezas del yo y el mundo se pierden en un todo de imágenes y una nada donde se deshacen. Por eso es que «cuando despertaba en mitad de la noche, por ignorar dónde me encontraba, en un primer momento no sabía siquiera ni quién era; sólo tenía, en su simplicidad primaria, la sensación de la existencia como puede temblar en el fondo de un animal»¹⁸⁶. Esa pura sensación de existencia, esa afección simple que no se ha organizado, es lo indeterminado que exige una determinación: esa relación unilateral de la diferencia que le dé consistencia al pensamiento. La memoria

¹⁸³ Marcel Proust. *A la busca del tiempo perdido I. Por la parte de Swann. A la sombra de las muchachas en flor*. (Madrid: Valdemar, 2017), pág. 7.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 8.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 9.

¹⁸⁶ *Ibid.*

acude a ayudar: tira el primer hilo para que esa pura existencia, esa *pura vida* que tan solo se siente a sí misma, vaya hacia el todo que debe determinar. Proust completa así la frase citada: «pero entonces el recuerdo – aún no del lugar en que me hallaba, sino de algunos sitios donde había vivido y donde habría podido estar – venía como una ayuda a mí desde lo alto para sacarme de la nada de la que nunca hubiera podido salir solo»¹⁸⁷. Por la memoria se recuperan el mundo y el yo: se establece de nuevo el todo de las imágenes, si bien se excluyen todas las que no hagan parte de ese centro, el yo: «en un segundo pasaba por encima de siglos de civilización, y las imágenes confusamente vislumbradas de lámparas de petróleo, luego de camisas de cuello vuelto, iba recomponiendo poco a poco los rasgos originales de mi yo»¹⁸⁸.

Ese yo recupera su posición en el mundo, pero el mundo sigue móvil, tanto en el espacio como en el tiempo. Eso mantiene la incertidumbre de dónde se está. No se puede tan solo indicar un punto espacio-temporal en el presente. ¿La razón? Hay una multiplicidad de imágenes que no se aíslan entre ellas, que constituyen un solo movimiento. No es gratuita la analogía que hace Proust: «esa breve incertidumbre del lugar en que me hallaba no distinguía unas de otras las diversas superposiciones de que estaba hecha, del mismo modo que, cuando vemos un caballo correr, no aislamos las sucesivas posturas que el cinetoscopio»¹⁸⁹. No son, pues, imágenes estáticas las que se presentan a la conciencia de Proust: son imágenes en movimiento, del movimiento. Tal vez son mucho más. Son imágenes que se superponen como planos de la memoria, en las que se presenta el tiempo. «Pero unas veces unos y otros otros, había vuelto a ver los cuartos donde me había alojado a lo largo de mi vida, y terminaba recordándolos todos en los largos ensueños que seguían a mi despertar»¹⁹⁰. Esa multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales contiene los distintos tiempos que hay en Proust, adquiere una consistencia en el recorrido del recuerdo. El plano se organiza primero en la memoria y Proust lo recorre en la evocación. El cuarto oscuro, que contiene todas las habitaciones, se convierte en el de Combray, donde estaba a la espera de un beso de su madre.

Proust reconstruye así toda su espera, en la que empiezan a aparecer los personajes y las historias de su novela. Es la génesis de la propia topología de su plano. Por supuesto, la aparición más notable es la de Swann. Pero también, después de pasar por las imágenes de

¹⁸⁷ Proust, *A la busca del tiempo perdido I*, pág. 9

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, 10.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 10.

la escena inaugural, opera un cambio sutil e importante. Después de muchos años, nos dice, había olvidado todo lo que nos acaba de contar. «Y así, durante mucho tiempo, cuando, despierto por la noche, me acordaba de Combray, nunca volví a ver otra cosa que esa especie de lienzo luminoso...»¹⁹¹, y repasa todos los detalles de Combray, para concluir que «todo aquello estaba muerto para mí»¹⁹². En esta afirmación la historia se habría debido detener: como el nuestro, su comienzo es también impotente y debe recomenzar. ¿Qué más podía contar? ¿Cómo rescatar lo que había ya muerto en el olvido?

La pregunta no es, sin embargo, cómo recordar. O no lo es al menos todavía. Porque en la narración de hecho hay un indicio *de derecho*: algo —no solo el recuerdo que acudía en el ensueño que seguía al despertar— lo ha recuperado ya para la memoria; en cierto modo, esta solo se ha desplegado en la escritura porque un elemento ausente hasta ahora ha hecho aparecer el hilo del que hemos tirado. En ese poco más que nada que es esa primitiva *sensación de existencia*, en esa indeterminación necesitada de una determinación, de una diferencia que le permita comenzar, hay algo que ha despertado a Proust y sin lo cual no podría constituir, y ofrecernos, ese todo de las imágenes que, aunque aún confuso, es el que habrá de recordar con su obra. Pero no solo recordar: crear, soñar, imaginar, sentir. El todo de las imágenes de Proust excede la memoria, si bien es esta la primera forma de organizarlas. ¿A qué se deben las imágenes? ¿Qué podría contenerlas y venir antes de ellas? ¿Qué puede arrancar a la existencia de su mera sensación para ponerla en relación con los planos de la memoria, el sueño o la historia?

Ese algo que buscamos es el que permite un recorrido del plano como primer momento de la génesis del pensamiento en el pensamiento. Y tiene un nombre preciso: es el signo. Las imágenes, constitutivas de una totalidad, están envueltas en signos que las ofrecen. Pero lo hacen en momentos y experiencias específicas que movilizan el pensamiento. Por eso, justo después de anunciar la muerte del pasado, Proust nos dice: «¿Muerto para siempre? Era posible»¹⁹³. Está muerto en él, pero no por fuera de él: el pasado sobrevive en sí mismo, igual que en Bergson, y está ahí para ser reencontrado. Y sin embargo, es también interior a nosotros: en el afuera está lo que nos acuerda de nosotros mismos. Nada más que en este punto las imágenes de Proust se organizan en una primera forma, aunque no la única, del

¹⁹¹ Proust, *A la busca del tiempo perdido I*, pág. 42.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

adentro y el afuera, en su intercambio recíproco. La memoria es el primer plano de esta topología. Pero esta organización de las imágenes que orienta el pensamiento está precedida también por el signo, que es el primero que puede plegar la totalidad y moverse de un lado a otro. En lugar del cuerpo como el límite, según lo decía Bergson, el signo es el primero que tiene esta ambigüedad, esta bisagra entre el adentro y el afuera. Eso sí, en lo corporal y lo material puede constituirse el signo, como pasa con la magdalena que, más que por su sabor, trae el pasado por su sensación en la boca. Sin el signo la totalidad no puede empezar a ganar consistencia ni sustraerse a la caotización. Solo a partir del signo el pensamiento puede revelar esas imágenes que, de otro modo, quedarían en un fondo oscuro. Es el signo el que las trae a la superficie. Y hacer la diferencia, establecer el pensamiento como diferencia, se trata justamente de conquistar la superficie, como bien lo pone aquí Deleuze:

En verdad, todas las formas se disipan cuando se reflejan en ese fondo que se eleva. Él mismo ha dejado de ser el puro indeterminado que permanece en el fondo, pero las formas también dejan de ser determinaciones coexistentes o complementarias. El fondo que se eleva no está más en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma; la forma que se refleja en ese fondo ya no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma. Cuando el fondo sube hasta la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo en el que lo indeterminado tanto como las determinaciones llegan a confundirse en una sola determinación que «hace» la diferencia. Para producir un monstruo, de poco sirve la receta de amontonar determinaciones heteróclitas o de sobredeterminar el animal. Más vale hacer subir el fondo y disolver la forma. Goya procedía por medio del aguafuerte y el aguafuerte, la grisalla de una y el rigor de la otra. (...) Y no es seguro que únicamente el sueño de la Razón engendre monstruos. También lo hace la vigilia, el insomnio del pensamiento, pues el pensamiento es ese momento en que la determinación se hace una, a fuerza de sostener una relación unilateral y precisa con lo indeterminado. El pensamiento «hace» la diferencia, pero la diferencia es el monstruo¹⁹⁴.

Las imágenes, como totalidad, ya han conquistado la superficie. Se han distribuido en ella. Y sin embargo parecen ser lo primero, lo inmediato, lo que se sabe sin concepto. Son el comienzo. Pero ¿cómo han ganado esa superficialidad? ¿Cómo ha comenzado el comienzo, por así decirlo? ¿Cómo han ascendido de un fondo que nos permanecería desconocido si, como Proust, no lo recuperaríamos del olvido? Es la diferencia la que las determina, la que las presenta en su multiplicidad, pero la que suspende su convergencia en un sentido común que constituya un solo objeto (como el rostro humano). Si lo monstruoso disuelve la forma pero hace subir el fondo, es porque disuelve el principio de determinación formal, que implica, como bien indicaba Kant respecto de lo bello, el sentido común. De esta manera, las imágenes no se oponen a la imagen del pensamiento —oposición que solo podría

¹⁹⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 62.

establecerse en la representación—, pero tampoco son solo *el grado cero* de la imagen del pensamiento: por el contrario, entre ellas y la imagen como Modelo, como Uno, hay la Diferencia como mediación del sin-fondo y el fundamento, como lo que —además de determinarlas unilateralmente y ser la génesis de esa topología de exterior e interior— extrae la superficie del fondo y dispone las imágenes para el pensamiento. Esa totalidad ofrecida al pensador es, en su diversidad, una única diferencia, una sola pincelada, la línea abstracta que está en el sin-fondo —que es abismo y superficie—. ¿Cómo, entonces, mantener las imágenes en la diferencia? ¿Cómo continuar ese trazo que la diferencia hace, en la superficie, de esa totalidad? Aquí volvemos a lo ya dicho: la diferencia determina un plano en su propio recorrido, pero este depende, para hacer subir las imágenes del fondo, de los signos. Pero siempre se trata de la pregunta: ¿cómo hace la diferencia el pensamiento? ¿Cómo comienza sin ahogar el comienzo en la repetición de lo mismo? ¿Cómo instauro su propio plano con sus propias imágenes? Esta es la gran pregunta acerca de cómo construir el plano. Pero seguir el trazo de la diferencia implica ir en lo que compone ese plano para el pensamiento, la determinación progresiva pero no definitiva de lo indeterminado, esa que, como dice Deleuze, es la de la Diferencia. Solo ella es la auténtica autora de la crítica de la imagen dogmática del pensamiento.

Así las cosas, para Deleuze no se trata solo de seguir los pasos de Proust, sino de ir construyendo con él —en ese ir tras sus huellas, tras sus signos— un plano en el que no solo opere la diferencia, sino que la haga pensable. El interés por Proust es que, en su crítica de la imagen del pensamiento, es ya autor de una cierta filosofía de la diferencia, una que no se parece, sin embargo, a ninguna otra filosofía. En su experiencia de los signos, Proust llega a la verdad y a las Esencias, pero estas son ya la diferencia del pensamiento. Por supuesto, este tratamiento de la Esencia debe mantenerse en su presentación proustiana (no en su acepción metafísica más tradicional). Proust es un gran crítico de *la filosofía en general*, como no cesa de decir de Deleuze, y con ello de la imagen dogmática del pensamiento, que es la única sobre la cual hacemos afirmaciones de lo Uno tales como «la filosofía en general». En Proust es también la diferencia la que está siendo pensada. Bien dice Deleuze: «¿Qué es una esencia, tal como se revela en la obra de arte? Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Es ella que constituye al ser, la que nos hace concebirlo»¹⁹⁵. La experiencia de los signos de

¹⁹⁵ Gilles Deleuze. *Proust y los signos*. (Barcelona: Anagrama, 2021), pág. 54.

Proust es siempre con relación a la diferencia que envuelven dichos signos, que está constituyéndolos y organizándolos en la experiencia que, por lo mismo, puede ir más allá de sí misma sin salir de sí misma. Frente a la variedad inmediata de la escena del comienzo, los signos acusan una diferencia que está determinando la diversidad que se le presenta al pensador. Por eso agrega Deleuze: «¿Sin embargo, ¿qué es una diferencia última y absoluta? No es una diferencia empírica entre dos cosas o dos objetos, siempre extrínseca»¹⁹⁶. Esta última es la que encuentra la experiencia ante sí: por ejemplo, es la variedad de las ideas-imágenes que tienen Descartes o Bergson, e incluso el mismo Proust en la primera escena de la novela. La diferencia última y absoluta es la determinación cualitativa, interna, génesis del ser y el pensamiento.

Y pensar se trata, como ya vimos, de *hacer la diferencia*, es decir, de romper la presentación de la diversidad para buscar lo que produce lo diverso. La tarea del pensamiento no es, sin embargo, subsumir lo diverso en un Uno, como ha hecho la representación. Es más bien, como hemos dicho, extraer lo que produce lo diverso que, en el caso de Proust, solo puede hacerlo el arte. Así lo dice: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por lo tanto plenamente vivida, es la literatura»¹⁹⁷. Y agrega que la literatura es: «la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el eterno secreto de cada uno»¹⁹⁸. Es la diferencia del propio artista, pero, en su matiz específico, el matiz del mundo donde se desenvuelve su vida. La diferencia es, como bien dice Deleuze, una línea abstracta en el alma. Pero es una línea que va del alma al mundo, que constituye una sola continuidad que da la diversidad sensible, pero también la diversidad conceptual y topológica, la del sujeto y el objeto, la del adentro y el afuera, la del sujeto y la sustancia, la de pensar y ser, la de las palabras y las cosas. Como dice Deleuze: constituye al ser y nos lo hace concebir, pues es solo en virtud de la diferencia que ambos elementos tienen lugar. Es ella la que nos hace subir a la superficie, esto es, a la posibilidad de relación de lo heterogéneo a un mismo nivel, heterogeneidad que, además de ser la variedad evidente de la experiencia, es la multiplicidad en la que ya siempre está el

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 55.

¹⁹⁷ Marcel Proust. *A la busca del tiempo perdido III. La prisionera. La fugitiva. El tiempo recobrado*. (Madrid: Valdemar, 2017), pág. 901.

¹⁹⁸ *Ibíd.*

pensamiento. De esta manera, hacer pensable la diferencia es hacer que ella determine el pensamiento en sí mismo, el plano de inmanencia en el que los conceptos se organizan y relacionan. La pregunta es, por ello mismo, siempre de una tarea: ¿cómo extraer esa diferencia? ¿Cómo construir el plano? En Proust la respuesta es: con una obra. Pero esa obra supone una experiencia específica del pensamiento, que es la que le interesa a Deleuze.

Y en esta experiencia, el signo es lo primero para la «revelación» de la diferencia. En la escena del comienzo, la de las imágenes, Proust nos ofrece una salida que no es la representación ni el reconocimiento, caminos a lo Mismo. El signo no solo tiene el potencial de motivar la memoria para que atravesase esas imágenes que se superponen, sino para todas las operaciones del pensamiento: el sueño, la imaginación, el deseo, etc. Y esto es precisamente lo que hace Deleuze en *Proust y los signos*, así como en algunos pasajes fundamentales de *Diferencia y repetición*. Ese todo de imágenes-ideas no erige solo conceptos que las repiten según el Modelo. También está vuelto a signos envolventes con los que el pensamiento no puede relacionarse valiéndose de los medios seguros del sentido común, la recta naturaleza o la buena voluntad. El signo no anula ni las imágenes ni los presupuestos: los abre en su totalidad, pero motiva la acción de la diferencia como lo que, además de establecer una relación unilateral con lo indeterminado de las imágenes, rompe la imagen-Uno o impide su consistencia en el Uno —conjura, así, la instauración de un plano de trascendencia—, pero tampoco las deshace en la inconsistencia del caos. Si pensar es seguir una línea de brujería, es también seguir una línea de signos. Y eso es lo primero para recorrer el plano: encontrarse con sus signos.

Por lo anterior, la palabra fundamental de la experiencia de Proust es *aprendizaje*. Esa es la premisa de Deleuze: que Proust recorre y traza un plano de signos porque ellos son el motivo de su proceso de aprender. A la vez, solo es posible aprender porque abandonamos esa escena del comienzo y vamos más allá de las imágenes inmediatas, que solo es posible por el signo. *A la busca del tiempo perdido* «no se trata de una exposición de la memoria involuntaria, sino de la narración de un aprendizaje»¹⁹⁹. Más que un concepto, el aprendizaje es algo que concierne a la imagen del pensamiento y que, como bien lo mostrará Deleuze en *Diferencia y repetición*, arranca la filosofía de su impotencia para comenzar. «Es del “aprender” y no del

¹⁹⁹ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 14.

saber que se deben deducir las condiciones trascendentales del pensamiento»²⁰⁰. Y si decimos que esas condiciones constituyen un plano, diremos que *hacer la diferencia*, la determinación unilateral, es principalmente el movimiento del aprendizaje, que, por un lado, puebla el plano de signos y, por otro, se opone a la imagen dogmática del pensamiento, en tanto que hace la génesis del pensar en el saber, que es un estado empírico que solo aprehende las imágenes como un «saber sin concepto» y no, más bien, como signos que motivan el aprendizaje. El pensamiento se mantiene en una mera posibilidad abstracta mientras no nos resolvamos a aprender a pensar. Por eso dice Deleuze que «el aprender es la verdadera estructura trascendental que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia, la semejanza a la semejanza; y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general, y no como cierto pasado mítico o cierto antiguo presente mítico»²⁰¹. El comienzo buscado es ante todo un aprendizaje. Y cuando se aprenda no se hace otra cosa que recomenzar.

Recapitulemos. Hay unas imágenes inmediatas que son la escena del comienzo. Sin embargo, su diversidad implica ya la diferencia que las determina y las presenta al pensador, que las hace subir a la superficie. La tarea es, entonces, hacer pensable esa diferencia, *extraerla, revelarla*, y eso implica ser arrancado de la inmediatez de esas imágenes. Para cumplir esa exigencia, los signos juegan un papel clave. No solo porque, llevadas más allá de sí mismas, las imágenes se hacen signos, sino porque ellas mismas han sido traídas a la superficie por signos que envuelven la diferencia. Las tenemos porque *antes* han venido los signos. Estos pueblan la superficie, determinan el plano. Sin embargo, extraer de ellos la diferencia, hacer la diferencia, implica un movimiento diferenciante del alma que es el aprendizaje. Este es ya una manera de recorrer y establecer el plano, de situarse en él y de darle consistencia. En tanto que Proust narra el aprendizaje, a Deleuze le interesa su experiencia de los signos y las condiciones de dicha experiencia. Y estas últimas se pueden reunir en una sola: que en Proust hay una nueva imagen del pensamiento.

¿Cuál es esa imagen? ¿Cómo constituye un plano? ¿Cómo opera en la extracción de la diferencia? ¿Cómo permite el aprendizaje mediado por signos? Es lo que ahora trataremos de exponer.

²⁰⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 253.

²⁰¹ *Ibid.*, 254.

Filosofía y amor

La nueva imagen del pensamiento hace la génesis del pensar en Proust y, por tanto, establece su propio plano. Pero ese plano tiene una singularidad que debe ser pensado en su extrañeza radical frente al plano filosófico. A diferencia de lo que pasa con una obra de filosofía, en Proust hay un plano poblado de mundos, perspectivas, gestos de la vida en sociedad, amor, arte, ideas y, a través de todo ello, como un flujo lento e incesante, el aprendizaje del narrador de *A la busca del tiempo perdido*, a quien, sin atender la lección escolar de separar autor y narrador, llamaremos simplemente Proust, quien ya borraba la inútil y universitaria distinción cuando afirmaba y ponía en duda su propio nombre —«dando al narrador el mismo nombre que al autor de este libro, hubiera sido: “Mi Marcel”, “Mi querido Marcel”»²⁰²—, pero también cuando situaba su texto en la paradoja que intercambia doblemente ficción y verdad («En este libro donde no hay un solo hecho que no sea ficticio, donde no hay un solo personaje “en clave”, donde todo ha sido inventado por mí según las necesidades de mi demostración...»²⁰³). Así, pues, aunque Deleuze se valga del plano de Proust, no debemos perder de vista que el del uno se organiza de conceptos, mientras que el del otro se llena de multiplicidad de materias que constituyen la experiencia haciéndose signos.

Esta divergencia de planos entre Proust y Deleuze plantea la primera pregunta para comprender su nueva imagen del pensamiento: ¿cuál es la relación de Proust con la filosofía? No es solo una exterioridad, como diríamos de muchos escritores literarios, que *simplemente no son filósofos*. Del mismo modo pasa con varios filósofos respecto de la literatura. Pero, así como Platón tiene una distancia problemática con la poesía, que está en él a la vez que se distingue de ella, en Proust está presente siempre la filosofía, aunque sea objeto de un constante desplazamiento crítico. Deleuze detalla bien esta rivalidad de Proust con la filosofía. Antes de seguir sin más la interpretación deleuziana, vale la pena pensar esa relación en Proust mismo, en tanto que la filosofía también es objeto de afirmación alegre. ¿Por qué llega a rivalizar con la filosofía? Solo en la génesis de esa lucha, que es la gran crítica proustiana, podemos entender cómo se ofrece una nueva imagen del pensamiento. Remitámonos, entonces, al primer momento interesante en el que la filosofía entra en escena. Lo hace como un actor

²⁰² Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 58.

²⁰³ *Ibid.*, 731.

disfrazado de otro personaje; en este caso, de literatura. Ya esto supone un intercambio, un pliegue, que expone lo que ocurre Deleuze mismo como lector de Proust.

En Proust, la filosofía es motivo de un enamoramiento. Pero no la filosofía *en general*, sino una muy específica: la de Bergotte, a quien Proust leía en su infancia de Combray y de cuyo estilo e ideas se enamora. Como bien dice Deleuze que, para Proust, enamorarse es «individualizar a alguien por los signos que lleva consigo o emite. Es volverse sensible a estos signos, aprenderlos (como la lenta individualización de Albertine en el grupo de las muchachas)²⁰⁴. En nuestro caso, como lectores, es de Proust mismo de quien nos enamoramos, pero debemos hacer el aprendizaje necesario para distinguirlo de todos los signos que emite, que surgen, a su vez, de su interpretación de los signos de otros. En el amor, «se trata incluso de una pluralidad de mundos; el pluralismo del amor no solo concierne a la multiplicidad de los seres amados, sino también a la multiplicidad de las almas o de los mundos de cada uno de ellos»²⁰⁵. Un mundo nos lleva a otro.

A partir de Bergotte, Proust llega a nuevos mundos, como los de todos esos paisajes y países que quiere ir a conocer. Esa es la razón de que diga que «durante dos veranos, en el calor del jardín de Combray, tuve, a causa del libro que entonces leía, la nostalgia de un país montañoso y fluvial»²⁰⁶. Esos mundos se acumulan y se presentan a partir de un solo hilo que los une, que es la diferencia como aprendizaje. Solo que la tejedura empieza en el motivo de nuestro amor. Por eso dice Deleuze: «El ser amado aparece como un signo, un “alma”: expresa un mundo posible que no conocemos»²⁰⁷. Así nos aparece Proust a nosotros, pero también le aparece Bergotte a Proust. En ese mundo está la trama que empieza por interesarle, poblada de personajes y situaciones. Y agrega Deleuze: «El amado implica, envuelve, encierra un mundo que hay que descifrar, es decir, interpretar»²⁰⁸.

Pero, si el amor lleva a individualizar al ser amado, cuando este es una obra filosófica, entonces se individualiza, *se capta*, la esencia de un estilo, la cualidad interna de un pensamiento que no deja de aparecer en todas esas *imágenes maravillosas* que evoca Bergotte en sus libros. Su diferencia cualitativa es, para Proust, *su filosofía*. La extraemos a medida que aprendemos a leer a un autor, cuyo plano aparece en distintas superficies que se hacen una

²⁰⁴ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 17.

²⁰⁵ *Ibid.*, 18.

²⁰⁶ Proust, *A la busca del tiempo perdido I*, pág. 79.

²⁰⁷ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 18.

²⁰⁸ *Ibid.*

sola cuando intimamos más con él. Su Esencia o diferencia es propiamente lo que debe ser pensado. Solo que pensar es amar. No hay nada que pensemos que no nos exija que lo amemos. Pero el amor por Bergotte, es decir, por su filosofía, implica algo que no está en el amor por las personas. Y es que, como el amor por la filosofía captura su Esencia, amarla es por sí mismo un arte. Las Esencias son lo que envuelven los signos del arte. ¿Y qué pasa cuando esa Esencia es, como en Bergotte y su obra de arte, una filosofía? Que entonces el pensamiento, que primero era amor, se hace arte. El pensamiento nace como amor, pero lo pensado no es un ser amado como persona, sino la Esencia, que, desde otro lado, es lo que conoce y revela el arte. Así las cosas, la filosofía está entre el amor que piensa y el arte que crea y captura la esencia para expresarla en el estilo. Pero entonces diríamos: leer es también arte. El aprendizaje no se trata solo de interpretar signos, esto es, de recibir una lección. Es también producirlos, hacerlos, *hacerse capaz* de los signos recibidos: de hacerse artista por medio del arte mismo.

Deleuze ha sabido verlo: «Una esencia es siempre un *nacimiento del mundo*»²⁰⁹. Y dice también: «El mundo envuelto de la esencia es siempre un comienzo del Mundo en general, un comienzo del universo, un comienzo radical absoluto»²¹⁰. Aprender y aprehender la Esencia, la diferencia que da la diversidad, es lo que hace que el pensamiento pueda empezar. El aprendizaje no termina en la Esencia, sino que se remite a ella como su comienzo, si bien solo se va revelando poco a poco. Por eso, cuando Proust leía en el jardín de Combray, decía que «lo más íntimo que había en mí, la palanca siempre en movimiento que gobernaba todo lo demás, era mi creencia en la riqueza filosófica, en la belleza del libro que leía, y mi deseo de apropiármelas, fuera cual fuese el libro»²¹¹. Esa riqueza filosófica es la Diferencia que quiere individualizarse como el ser amado, que quiere extraerse más allá de la diversidad que está dando, aunque nunca separada de ella, esto es, nunca por fuera de su propia expresión. La Esencia está siempre en el estilo. O como dice Deleuze: «el estilo es ese nacimiento continuado y refractado, ese nacimiento recobrado en materias adecuadas a la esencia, ese nacimiento convertido en metamorfosis de objetos. El estilo no es el hombre, el estilo es la propia esencia»²¹².

²⁰⁹ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 62.

²¹⁰ *Ibid.*, 58.

²¹¹ Proust, *A la busca del tiempo perdido I*, pág. 78.

²¹² Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 62.

La filosofía parece, entonces, que no se distingue del arte. Participan de la misma creación e interpretación de signos. Y esa es la que inspira, por supuesto, a Proust en tanto que lector que quiere hacerse escritor. Pero bien advierte Proust que su hallazgo de una filosofía en Bergotte se opone a otra concepción de la filosofía, a saber, la escolar. Esa es una filosofía que no puede amar, aunque, en principio, desee conocerla para conocer más a Bergotte:

Y ella [su filosofía] me volvía impaciente por alcanzar la edad en que debería ir al colegio, a la clase llamada Filosofía. Pero deseaba que en ella no se hiciera otra cosa que vivir exclusivamente del pensamiento de Bergotte, y si me hubiesen dicho que los metafísicos que entonces habían de atraerme no se le parecerían nada, habría sentido la desesperación del enamorado a quien, deseando amar para toda la vida, le hablan de otras amantes que tendrá más tarde²¹³.

La filosofía en singular expresa una diferencia que moviliza el aprendizaje paulatino por medio de signos. Es el proceso del amor. Si queremos decir que en Proust hay *una filosofía*, también es su Esencia, la expresión en el estilo, el arte. Y debe ser individualizada. Pero *esa filosofía* solo se establece, como bien ha sabido ver Deleuze, en una rivalidad con *la filosofía*, con su presentación misma como una generalidad que nos mantiene quietos, que en nada nos afecta ni nada nos importa. Es la clase Filosofía más que la filosofía. Ella no puede pensar la Diferencia, pero es así porque, según vimos, la filosofía es la Diferencia, lo que comienza y hace comenzar el mundo y el pensamiento. No es, pues, con Descartes o Hume que rivaliza Proust: es más bien con su modo indiferente de aparecer, que no suscita ningún aprendizaje y que no se quedan más que en un saber vacío. Así la filosofía *carece de verdad*.

La diferencia de la diferencia

Proust parece distinguirse de la filosofía, pero jamás se separa de ella. El problema de la superposición de los planos del arte y la filosofía no está puesto entre Proust y Deleuze, sino entre Proust y Proust. Sin embargo, es Deleuze quien mejor ha sabido elaborar este problema. Lo que diferencia a Proust de la filosofía es la Diferencia. Él es lo Diferente de la filosofía. Pero ¿qué es la filosofía en sí misma? No es más que eso: la filosofía dominada por lo Mismo. En este sentido, la diferencia no solo es la determinación del signo, la dadora del mundo, la Esencia que constituye la expresión en el estilo. Esta es la diferencia que establece un cierto plano de consistencia en la obra y el mundo de Proust. Todo eso que hace la

²¹³Proust, *A la busca del tiempo perdido I*, pág. 78.

diferencia es lo que Proust capta con su obra, pero que, a su vez, intenta diferenciar, así como se llega a recortar el «trozo ideal» de Bergotte o a Albertine de la panda de las muchachas en flor. Se trata de esto: no ser indiferente a la diferencia. Esta es la tarea general de *A la busca del tiempo perdido*, pero expresa también la específica relación de Proust en la filosofía, el modo como, estando en su seno, se distingue de ella.

No ser indiferente a la diferencia no es una fórmula vacía. Expresa la necesidad de encontrar la diferencia de la diferencia, de poder *comenzar en ella*, que es el comienzo de mundo, la instauración de un plano absoluto de signos que nos hacen descubrir todos los demás mundos y círculos. Solo esta diferencia de la diferencia permite el aprendizaje de esos signos. Despliega la experiencia, pero determina también sus condiciones. Es la génesis del pensamiento en el que, a su vez, puede tener su génesis el mundo y el ser. Es un comienzo anterior al comienzo, pero que no comienza como mundo, de la nada, sino que lo hace en el pensador, que en este caso es Proust. Inevitablemente es un comienzo a medio camino, cuando el mundo ya lo ha hecho, pero cuando nos es posible, si contamos con suerte, comenzar a nosotros mismos, esto es, descubrir la esencia del mundo, su diferencia, por medio de los signos que la envuelven. Sin embargo, para que esos signos se ofrezcan, para que superemos lo inmediato, es necesaria esa diferencia de la diferencia. Ella es la condición de la experiencia real de Proust, su verdadera génesis.

Esa diferencia de la diferencia es la nueva imagen del pensamiento. Situarse en la diferencia, que es de lo que carece la filosofía escolar que critica Proust, implica ante todo una nueva imagen del pensamiento. La constitución de un plano de signos remite, entonces, a dicha imagen. Pero también es en ella que se da el conflicto de Proust con la filosofía, que, a su vez, implica la relación de la filosofía con el arte, que es también la relación de Proust con Deleuze. Como se ve, lo que decimos en cada nivel es luego repetido en otro. La obra de Proust no suscita más que un sistema de ecos, y nuestra interpretación no es ajena a ello. La razón es que la diferencia y la repetición juegan un papel fundamental en la obra de Proust, y de manera muy especial en la entrada en escena de una nueva imagen del pensamiento, en tanto que diferencia de la diferencia. Así las cosas, a propósito de los ecos internos de Proust, Deleuze dice:

La diferencia, como cualidad de un mundo, solo se afirma a través de una especie de auto-repetición que recorre los medios más variados y reúne los objetos más diversos; la repetición constituye los grados de una diferencia original, pero también la diversidad constituye a su vez los niveles de una repetición no menos fundamental. De la obra de un gran artista decimos: es lo mismo, pero a un

nivel distinto; pero también decimos: es distinto, pero en un mismo grado. En verdad, diferencia y repetición son las dos potencias de la esencia, inseparables y correlativas²¹⁴.

Esto lo vemos en el caso de Vinteuil. Es el compositor de obras distintas, una sonata y un septeto, los cuales «eran sin embargo una misma *plegaria* surgida ante diferentes auroras interiores y sólo refractada a través de los distintos ambientes de otros pensamientos, de búsquedas de arte en marcha durante años en los que había querido crear algo nuevo»²¹⁵. Pero lo nuevo en Proust no es nunca lo novedoso, lo absolutamente primero y único: es más bien lo repetido, la diferencia que, aclarada y determinada, se reencuentra en un nuevo nivel.

El razonamiento de los musicógrafos o los críticos nunca capta esta diferencia interna. Solo pueden señalar semejanzas o diferencias externas entre Vinteuil y otros compositores. A esta exterioridad, propia de la representación, del *razonamiento más que por la impresión directa*, se opone una interioridad esencial, en la que opera la repetición de una semejanza sin identidad para producir lo diverso, que por ello mismo da la apariencia de novedad, que es solo una forma de capturar esa diferencia única que, como su alma, el artista va revelando y despejando a medida que avanza en su obra. Debemos citar en extenso para entender mejor cómo construye Proust el plano de la diferencia:

Y precisamente cuando trataba con tanto empeño de ser nuevo era cuando se reconocían, bajo las aparentes diferencias, las similitudes profundas y las semejanzas buscadas que había en el seno de una obra; cuando Vinteuil recuperaba en diversas ocasiones una misma frase, la diversificaba y se divertía cambiando su ritmo haciéndola reaparecer bajo su forma primitiva, esas semejanzas buscadas, obra de la inteligencia, forzosamente superficiales, nunca llegaban a ser tan impresionantes como aquellas otras semejanzas disimuladas, involuntarias, que estallaban, bajo unos colores diferentes, entre las dos obras maestras distintas; porque entonces Vinteuil, en su potente empeño por ser nuevo, se interrogaba a sí mismo con toda la potencia de su esfuerzo creador, alcanzaba su propia esencia en esas profundidades donde, cualquiera que sea la pregunta que se le haga, ella responde con el mismo acento, el suyo propio. Un acento, aquel acento de Vinteuil, separado del acento de los demás músicos por una diferencia mucho mayor de la que percibimos entre la voz de dos personas, incluso entre el mugido y el grito de dos especies animales; una verdadera diferencia, la que había entre el pensamiento de tal otro músico y las eternas investigaciones de Vinteuil, la cuestión que se planteó bajo tantas formas, su habitual especulación...²¹⁶

De esta cita debemos resaltar varios puntos, algunos ya mencionados. Primero, lo mismo a un nivel distinto, como dice Deleuze, es esa frase que se diversifica. En este sentido, la variedad acusa una semejanza consigo mismo del artista, la cual produce la repetición que

²¹⁴ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 63.

²¹⁵ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 215.

²¹⁶ *Ibíd.*, 215-216.

se manifiesta como diferencias exteriores. Pero corremos el riesgo de, como hace Kant, ver en esto una identidad conceptual que se determina siempre en intuiciones distintas, razón por la cual la repetición se piensa como diferencia sin concepto, diferencia que desaparecería si abstraemos el concepto y excluimos las determinaciones empíricas, en las que no hace más que copiarse esa identidad. Por eso debemos señalar un segundo punto: esas semejanzas profundas son siempre *entre* las obras, son el resultado de una repetición, de una resonancia, de los ecos de un solo acento que es imposible de capturar por la inteligencia, esto es, por la representación. Esas semejanzas profundas, involuntarias, son interiores al artista, pero solo lo son en su expresión: son también exteriores o, más precisamente, superficiales. Coexisten en una superficie. El acento de Vinteuil no es una identidad que él mismo imite, sino que, en cada exploración, vuelve a ser lo expresado, la expresión y el expresante. Precisamente porque Vinteuil se hace diferente de sí mismo, porque no hace sino crear y crearse, cada búsqueda de lo nuevo remite a ese acto creador único, a esa propia evolución creadora que no puede repetir lo Mismo, pero que sí puede repetir siempre su manera de ser diferente, esto es, *su acento*. En nietzscheano, ese *acento* es lo que retorna, lo que no cesa de regresar. Pero eso que retorna no ha aparecido nunca en un primer momento. No tiene un origen o una identidad. Las repeticiones lo revelan retrospectivamente. Solo el septeto muestra la esencia de la sonata, que es la de Vinteuil. El recomienzo es el que le da lugar al comienzo. La posible identidad del artista es solo el resultado de repeticiones progresivas de una sola diferenciación que es su búsqueda o —en palabras más afines a lo que hemos dicho— su aprendizaje. Pero también lo es su diversidad. En ese sentido, diremos que lo Uno ideal y lo múltiple sensible del artista se deben a una sola diferencia que solo es repitiéndose, siendo la repetición la fuente de la multiplicidad de una vida y una obra. Frente a este pasaje de Proust debemos releer las palabras de Deleuze en su gran obra: «No es lo mismo lo que retorna, no es lo semejante lo que retorna, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Diferente, lo semejante es el retornar de lo que retorna, es decir, de lo Disímil»²¹⁷. Las obras no resuenan porque sean semejantes, sino que llegan a la semejanza porque resuenan.

Y si la diferencia cualitativa del artista produce una semejanza como resonancia, un eco que se intensifica en el progreso de una obra, ¿cuál es el secreto de la repetición? ¿Cómo puede repetirse lo diferente para que no sea repetición de lo mismo? Proust da una respuesta:

²¹⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 441.

la interrogación, la pregunta, el problema. Vinteuil se interroga muchas veces y siempre obtiene *la misma* respuesta, que es el acento de su obra. Retomemos el problema de los malos jugadores de dados, de la primera parte: es la Idea la que, como pregunta e imperativo de aventura, tiene una perplejidad en la repetición, un origen en la repetición, no una identidad previa. La Idea es una perplejidad. La diferencia, la esencia, el alma original del artista, es entonces una pregunta y un problema que no se responden y que no repiten tanto una imagen previa, como en el sentido común, sino que vuelven a plantearse porque no hay ninguna respuesta definitiva y segura. La imposibilidad de una identidad común, de una identidad a secas, es el reverso de la potencia de una cuestión irresuelta, de una problematicidad que no desaparece en sus soluciones. El secreto de la repetición es, pues, la pregunta y el problema, pero estos son, a su vez, lo constitutivo de la Diferencia. Si Bergotte tenía *su filosofía* y no LA filosofía, no es más que porque tenía *su problema* y *su pregunta*.

Y esto nos conduce a la segunda pregunta: ¿cómo captamos esa diferencia del problema? ¿Cómo afinamos el oído? ¿Cómo abandonamos esa filosofía de la inteligencia? Se trata de hacer que el mundo aparezca como *problemático*, en tanto que el campo de repetición y solución de un solo problema que ocupa el lugar de la Esencia. Y para que algo nos sea un problema, para que sea el motivo de un enigma no resuelto en la inmediatez de la familiaridad, es inevitable que estemos abiertos, dispuestos, a la interrogación. Si se quiere, que no tengamos de antemano la representación de lo que es —como la tendrían los musicógrafos sobre la sonata de Vinteuil—, sino que lo que es se sustraiga a nuestra posibilidad de representarlo y dominarlo. El mundo y lo que lo puebla debe ser esquivo. No debe estar ya dado. ¿Y qué más podría presentar el problema interior de las obras, las vidas y los mundos si no es el signo? Aquí decimos de nuevo lo ya dicho en cada parte de este capítulo, en el que no hemos hecho más que repetir: ¿qué hace la génesis del pensamiento en la escena del comienzo? ¿Qué nos arranca de la inmediatez? ¿Qué destruye la indiferencia en nosotros? La respuesta es lo cuestionable en sí mismo: es el signo. Es la expresión y la acción de la diferencia. Pero ahora hemos ido más lejos: el signo solo se da en relación con un problema. Bien lo dice Deleuze en su lectura de Platón: «La estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos, así como la instancia cuestionante o problematizante forma parte del conocimiento y permite captar su positividad, su

especificidad en el acto de *aprender*»²¹⁸. Pero si el signo exige el problema, a la vez que el problema se envuelve en el signo, es necesario algo que los ofrezca a los dos.

Ese algo es la nueva imagen del pensamiento de Proust. Se trata de una imagen que haga pensable la diferencia en sí misma, esa diferencia propia de una vida y una obra, que no solo se repite en cada momento, sino que es *problemática* y se envuelve en el signo. Por eso Proust, dice bien Deleuze, «erige una imagen del pensamiento que se opone a la de la filosofía»²¹⁹. Esa imagen es la dogmática, la del método, la buena voluntad y el sentido común. La imagen de Proust postula más bien esto: «La búsqueda de la verdad es la aventura propia de lo involuntario. El pensamiento no es nada sin algo que fuerce a pensar, sin algo que lo violente. (...) Lo esencial está fuera del pensamiento»²²⁰. Esto rivaliza con la filosofía, sin oponerse a ella o sin ser ajeno a la filosofía. Como dice Deleuze, «puede ser que la crítica a la filosofía, tal como Proust la lleva a cabo, sea eminentemente filosófica»²²¹.

La filosofía puede comenzar verdaderamente cuando se abre en esa nueva imagen del pensamiento que puebla de signos su plano de conceptos. Abre la experiencia filosófica, pero también hace el Uno-Todo de la filosofía. No hay ninguna filosofía sin su respectiva experiencia, pero esta solo se despliega a partir de una imagen del pensamiento, bien sea la del sentido común, bien sea la nueva imagen de Proust. Es así como el filósofo se hace algo: un aprendiz. La filosofía no es nada más que un aprendizaje inacabado, un recorrido incesante de un problema al que siempre se le agregan capas nuevas. Sin embargo, el inacabamiento del aprendizaje no es un defecto o una negatividad. Solo lo es cuando concebimos que el fin del aprendizaje, estructura trascendental del pensamiento, debe ser el saber. Proust nos muestra el otro fin, la positividad del inacabamiento: el aprendizaje se dirige a la creación, no al saber. Se aprenden los signos para que las Esencias se expresen en una obra de arte, para que se articulen en un estilo. Y la tarea de la creación, de hacer la diferencia, nunca tiene fin, pero no por ello es incompleta.

La nueva imagen del pensamiento nos dispone a los signos. «Ser sensible a los signos, considerar el mundo como objeto que hay que descifrar, es sin duda un don»²²². Pero esta sensibilidad no es otra cosa que un *abrirnos*, un *desinteriorizarnos*, pues es en esa interioridad —

²¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 113.

²¹⁹ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 111.

²²⁰ *Ibíd.*, 112.

²²¹ *Ibíd.*, 117.

²²² *Ibíd.*, 39.

la de las noches de Descartes, Bergson o Proust— que asistimos a lo inmediato de las imágenes. Por eso el signo, en tanto que afuera que nos fuerza a pensar, «es objeto de un encuentro; pero es precisamente la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que da que pensar»²²³. Y la creación, fin sin fin del aprendizaje, solo puede entenderse desde los encuentros, pues la génesis del pensar en el propio pensamiento «implica algo que violenta el pensamiento, que lo arranca de su estupor natural, de sus posibilidades meramente abstractas»²²⁴. Vemos mejor que nunca por qué son las mismas las condiciones de la crítica y la creación. Porque crear es llevar a fondo la crítica, que no es solo la postulación de unos enunciados ante otros, ni tampoco el examen de unas condiciones de posibilidad que ya siempre estarían ahí, constitutivas de un cierto trascendental, sino que la crítica sería la producción, por medio del aprendizaje, de las condiciones mismas del pensamiento. Por eso el aprendizaje no sigue el curso de unas lecciones, sino que es la apertura del ser a encuentros que, como bien dice Deleuze, son *fortuitos e inevitables*. Hacer pensable la diferencia, esto es, la posibilidad de aprender la diferencia, no es otra cosa que *poder encontrarnos con la diferencia*. La *pensabilidad* no significa, entonces, una posibilidad lógica, como cuando decimos que algo es pensable siempre y cuando no implique contradicción. Es más bien una sensibilidad, pero no de lo sensible sin más, sino del signo, que acusa algo que excede la mera impresión empírica. Por eso Proust no oye sonidos ni movimientos musicales: oye el alma de Vinteuil, su pregunta, su plegaria. El signo lo fuerza a oír algo que no podía oírse.

Una nueva sensibilidad al signo, en la que lo sentido sea la diferencia, es la nueva imagen del pensamiento de Proust. Es otra manera de sentir, y por tanto de pensar. Pero nos equivocamos si creemos que esa imagen es producto de una decisión. Más bien, es el resultado de un problema. ¿Y cuál es el de Proust? Que Proust hace de su escritura eso mismo de lo que escribe, un acto que es a la vez la mayor autorreflexión, pero también la mayor salida de sí mismo, en tanto que esa mismidad de la escritura no se encuentra más que afuera, en el mundo donde no se escribe, en las horas en las que hacemos todo lo que nos impide escribir.

De esta manera, la imagen del pensamiento despliega un aprendizaje de los signos que está movido por encuentros con ellos en lo Abierto. Solo así los signos nos fuerzan a pensar.

²²³ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 114.

²²⁴ *Ibíd.*, 114.

Pero nos fuerzan a pensar porque envuelven eso que está dentro de nosotros mismos —como la escritura o el pensamiento— y que solo alcanza su interioridad, su expresión como *nuestro problema o nuestra diferencia*, cuando lo encontramos afuera, donde no habíamos ido a buscarlo. La obra de Proust reflexiona sobre sí misma cuando se derrama en el afuera, pero el afuera se hace consistente cuando se revela como la interioridad de la obra, cuando esconde esa obra que permite e impide a la vez.

El libro interior

En Proust el afuera se hace problema, y es en esta problematicidad que se constituye la topología proustiana del adentro y el afuera, que advertíamos en Descartes y Bergson. Las imágenes inmediatas del interior acusan el afuera en la experiencia de los signos. Pero entre los signos se viene a constituir una topología más profunda, en tanto que ellos mismos, como veíamos, tienen esa movilidad para ir de lo interior a lo exterior, y viceversa. ¿Qué pasa con los signos interiores? Y también: ¿cuál es la interioridad del signo? ¿Qué envuelve el signo dentro de sí? Nos envuelve a nosotros mismos, que estamos por fuera de nosotros, así como el recuerdo de Combray no sobrevivía en el joven Proust, en su memoria, sino en sí mismo, en una materia que lo guardaba. Proust se encuentra consigo mismo en la experiencia exterior, no en la reflexión. A su vez esto, que revela su diferencia cualitativa, muestra otra interioridad en él mismo, una que no está hecha de meras imágenes —aunque no las excluye—, sino de signos que pueden ser encontrados en la experiencia y desplegados en la obra de arte, es decir, llevados a la escritura. Las imágenes dentro de sí están precedidas por signos, pero a su vez son signos que motivan la introspección y se imbrican con el estilo. Y ¿no es lo escrito precisamente esa diferencia interior? Pero por la misma razón, ¿no sería la diferencia interior una forma de escritura de derecho que precedería la escritura de hecho?

El afuera se hace problema porque en él aparecen los signos interiores. Pero la interioridad va a la busca de sí misma: no se encuentra dentro de sí. De modo que aprende los signos de sí misma y los expresa: escribe. En ese sentido, aunque los encuentre fuera de sí, ya la interioridad está llena de signos, de esos mismos que, por medio del aprendizaje, podrán llegar a la obra de arte. Proust llama a esto *el libro interior*. Escrito adentro, no aprendemos a leerlo más que afuera. Solo que afuera no está ese libro: están los signos para ese libro, que nos llevan de nuevo a nosotros mismos. El libro no hace más que insistir en la experiencia,

pero esa insistencia es constituida de un signo exterior en el que, al mismo tiempo, resuena un signo interior, que es el que en verdad buscábamos, pues solo ese signo lo es de la diferencia. La repetición vuelve aquí a jugar: es necesario que el afuera repita el interior, pero también que este repita el exterior, donde ha ocurrido el encuentro con el signo. Es un proceso doble de *desinteriorización* y *desexteriorización*.

En tanto que Proust construye el afuera que revela el adentro y el adentro que da el afuera, su novela hace algo más que «reflejar» su vida: la *expresa* desde aquello que insistía en él y que a la vez impedía y permitiría el acto de escritura. Es así porque, como ya lo esbozamos, en Proust ya siempre *se estaba escribiendo* su obra de manera incesante, en el proceso de *aprendizaje de sí misma* de la escritura. Así como hay una memoria y una verdad *involuntarias*, hay una escritura involuntaria. Es la escritura de ese libro interior que ya señalamos, y que Proust introduce así:

En cuanto al libro interior de signos desconocidos (de signos en relieve, al parecer, que mi atención, explorando mi inconsciente, iba a buscar, con los que tropezaba, que contorneaba, como un buzo que sonda), para cuya lectura nadie podía ayudarme con ninguna regla, esa lectura consistía en un acto de creación en el que nadie puede suplirnos ni siquiera colaborar con nosotros. ¡Cuántos, por eso, se apartan de escribirlo! ¡Cuántas tareas no se asumen para evitar ésta! (...) Este libro, más arduo de descifrar que ningún otro, es también el único que nos haya dictado la realidad, el único cuya «impresión» haya sido hecha en nosotros por la realidad misma. Sea cual fuere la idea dejada en nosotros por la vida, su figura material, huella de la impresión que nos ha causado, es también la prenda de su verdad necesaria. Las ideas formadas por la inteligencia pura no tienen más que una verdad lógica, una verdad posible, su elección es arbitraria. El libro de caracteres figurados, no trazados por nosotros, es nuestro único libro. No porque estas ideas que formamos no puedan ser justas desde el punto de vista lógico, sino porque no sabemos si son verdaderas. Sólo la impresión, por mísera que parezca su materia e imperceptible su huella, es un criterio de verdad, y sólo por esto merece ser captada por el intelecto, porque solo ella es capaz, si éste sabe deducir esa verdad, de llevarlo a una perfección mayor y de darle una alegría pura. La impresión es para el escritor lo que la experimentación es para el sabio, con la diferencia de que en el sabio el trabajo de la inteligencia viene antes y en el escritor viene después. Lo que no hemos tenido que descifrar, que esclarecer mediante nuestro esfuerzo personal, lo que estaba claro antes de nosotros, no es nuestro. De nosotros mismos sólo proviene lo que sacamos de la oscuridad que hay en nosotros y que los otros no conocen²²⁵.

Hay un libro poblado de signos desconocidos o *en relieve*. Por un lado, este libro es objeto de una *lectura* y, más interesante todavía, de una exploración parecida a la de un buzo o submarinista: hay una inmersión plena, solitaria, en la que nadie puede ayudar, de modo que son inevitables los tropiezos y los rodeos. Al carecer de guía o reglas para el recorrido o la exploración, debe dárseles a sí mismo, esto es, inventarlas. De ahí que, por otro lado, la lectura sea un acto de creación. Al interpretarlos ya Proust está produciendo sus signos.

²²⁵ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*. pág. 761

«Traducir, descifrar, desarrollar son la forma de la creación pura. No hay más significaciones explícitas que las ideas claras»²²⁶.

De esta manera, Proust es escritor antes de serlo. Escribe, o se escribe en él, ese libro interior. Antes de que se siente a *trabajar*, hecho que aplaza y aplaza durante todo su aprendizaje, Proust ya considera en él un destino y una naturaleza literarias. ¿Es un mero deseo? ¿Una pretensión? ¿Una pedantería? Es *una vocación*. En una memoria múltiple y fragmentada, en una coexistencia tormentosa de amores, en un arte que no existe de una manera única, en un Tiempo que no es simple sucesión, Proust descubre el hilo de continuidad, la mayor duración, en la vocación. «De modo que toda mi vida habría podido y no habría podido resumirse bajo este título: Una vocación»²²⁷. Retrospectivamente, la vida toda se revela como la insistencia —a veces olvidada, a veces recordada— del deseo de escribir, que es a la vez un destino: es el don o la sensibilidad, la disposición, para los signos. Es por eso que los signos exteriores y desconocidos vienen todos a escribir el libro interior, a *inscribirse*. Aunque sea a niveles diferentes, son capturados por una vocación de escribir, que nunca escribe efectivamente, pero siempre se conduce en torno al acontecimiento de escribir.

Este intercambio entre el adentro y el afuera, entre los que circulan los signos, supone un elemento doble nuevo que hasta ahora no hemos tratado: la distinción de Proust entre un yo exterior y superficial, y un yo interior y profundo. El primero es el yo social, atrapado en la imagen dogmática del pensamiento, en el sentido común. El segundo es el que se redescubre en cada signo y el que alberga el libro interior. Este yo es *el alma original* de Proust, su diferencia cualitativa como artista. Proust debe dejar el yo social por el yo profundo, el que está en la obra literaria. El primer yo no se acuerda de nada, mientras que el otro puede tener la observación, la capacidad descriptiva, el talento y la memoria que le faltaban antes: «Uno de mis yoes, el que en el pasado iba a esos festines de bárbaros que se llaman banquete (...), ese yo había conservado en mí sus escrúpulos y perdido su memoria. En cambio, el otro yo, el que había concebido su obra, se acordaba»²²⁸. Y ya su crítica a Sainte-Beuve radicaba no en poner a los autores en relación con su vida, sino en no distinguir entre los dos yoes, en desatender a los niveles de la relación complicada de la vida y la escritura, en creer que el

²²⁶ Deleuze. *Proust y los signos*, pág. 114.

²²⁷ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 778.

²²⁸ *Ibid.*, 900.

hombre del mundo —objeto de biografías y notas sociales de los periódicos, de anécdotas de coctel— era el mismo que escribía. Por esta razón, las cosas que damos a la conversación:

son la obra de un yo mucho más exterior, no de un yo profundo que sólo alcanzamos abstrayéndonos de los demás y del yo que conocen los demás, el yo que ha esperado mientras estábamos con los demás, que percibimos como el único real, y para el cual sólo los artistas acaban viviendo, como un dios al que abandonan cada vez menos y a quien han sacrificado una vida cuyo único objeto es honrarle²²⁹.

Aquí se hace necesario retomar a Bergson, pues en este punto Proust está muy cerca de él. La diferencia entre los dos yoes, entre uno superficial y exterior y uno profundo e interior, viene casi de Bergson, quien la postula en el segundo capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Recordemos rápidamente el tema de este capítulo: los dos tipos de multiplicidades: una espacial y otra temporal, de la duración. El yo social es el yo del espacio y la homogeneidad, mientras que el yo profundo y creador es el del tiempo como duración y el de la heterogeneidad. Como es el sentido de la exterioridad, el espacio nos dispone al lenguaje y a la vida social, a los símbolos con los que distinguimos y separamos las cosas, con los que las yuxtaponemos en el espacio. En cambio, el tiempo es interior y solo se comprende como una multiplicidad confusa de elementos que se superponen y compenetran, que se hacen indistinguibles pero no indiferentes. En lo profundo y lo superficial, el yo recorre las dos multiplicidades. Y hay un *yo fundamental* de la duración. Permitámonos citar en extenso un pasaje de Bergson que contiene todo este punto de manera intensiva:

La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por eso mismo subdividido, se presta infinitamente a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, aquélla prefiere a éste y pierde poco a poco de vista el yo fundamental. Para encontrar ese yo fundamental, tal como una conciencia inalterada lo percibiría, es necesario un vigoroso esfuerzo de análisis, mediante el que se aislarían los hechos psicológicos internos y vivos de su imagen primero refractada y luego solidificada en el espacio homogéneo. En otros términos, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, porque el lenguaje no podría captarlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común. Si llegamos a distinguir dos formas de multiplicidad, dos formas de la duración, es evidente que cada uno de los hechos de conciencia, tomado aparte, habrá de revestir un aspecto diferente según se considere en el seno de una multiplicidad distinta o de una multiplicidad confusa, en el tiempo-cualidad en el que se produce o en el tiempo-cantidad en el que se proyecta²³⁰.

La obra de Proust es el trabajo por encontrar ese yo fundamental: es el paso de la conciencia que distingue a la conciencia inalterada o, más bien, el inconsciente de signos: el

²²⁹ Marcel Proust. *Contra Sainte-Beuve. Recuerdos de una mañana*. (Buenos Aires: Tusquets, 2006), pág. 114.

²³⁰ Henri Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (Salamanca: Sígueme, 2006), pág. 94.

libro interior. Consiste en el esfuerzo de análisis por apartar los hechos psicológicos de su versión superficial y proyectarlos en la multiplicidad interior, en su aspecto cualitativo y temporal. La escena del comienzo, la de las imágenes inmediatas, suponía ya una experiencia de los signos que ofreciera las imágenes al pensador. Pero ahora vemos dos cosas. La primera, que esa experiencia consistía en la superación del signo mundano. Tanto Descartes como Bergson, interiorizando en sus imágenes, se han alejado del mundo, se han encerrado en ellos mismos. Y eso quiere decir algo más, lo segundo: que la inmediatez de las imágenes suponía ya la mediación de un protoaprendizaje, una propedéutica que va de la superficie a la profundidad, pero en el doble sentido de afuera hacia adentro y de adentro hacia fuera. Se comienza y se recomienza siempre en el yo profundo, que despierta en los encuentros que fuerzan a pensar al yo social. Solo ese yo le da una nueva imagen al pensamiento, aunque lo mantenga entre ideas e imágenes confusas y oscuras, de modo que el trabajo de distinguir, de diferenciar, de singularizar implica de signos que, como vimos en el caso del amor, hagan cada vez más individual esa imagen amada o pensada. Las imágenes indistintas del yo profundo son pequeños mapas de signos que movilizan la diferencia en el pensamiento como fuerza de toda distinción, aunque sea una distinción oscura. Al contrario, cuando el yo vuelve a la superficie, cuando vuelve al yo social y exterior, restablece los derechos de la imagen dogmática del pensamiento. Bergson lo ilustra bien cuando muestra cómo la conciencia actualiza la memoria, en la que el pasado sobrevive en sí, solo en función de la acción. La vida actualizada, la vida del presente, tiene que acomodarse a las exigencias de la acción y, por tanto, no puede hundirse en la virtualidad de una memoria que solo puede ser soñada.

En este camino de la profundidad y de los signos está todo el pluralismo de signos de Proust, pero también la variedad de las imágenes que se presentan al pensamiento. En el séptimo capítulo de *Proust y los signos*, Deleuze sabe indicar los siete criterios de esta pluralidad que constituye el plano de signos de la escritura de Proust. Los resumimos: i) la materia en la que se inscribe y talla el signo; ii) la manera en la que se emite el signo y es aprehendido e interpretado, subjetiva u objetivamente; iii) el efecto del signo en el intérprete, la emoción que le produce; iv) la relación entre el signo y el sentido que expresa y envuelve; v) la facultad a cuyo ejercicio trascendente despierta el signo; vi) la relación del signo con los tiempos; vii)

la pertenencia del signo a una Esencia que solo puede interpretar y captar el pensamiento puro.

El yo social y el yo profundo se comunican, entonces, por los signos. Son ellos los que pueden estar a la vez afuera de ese yo social y superficial, pero ser interiores al yo profundo. Este último envuelve cada signo y es envuelto en cada uno de ellos, razón por la cual se encuentra a sí mismo por fuera de él. Los signos articulan las dos multiplicidades de Bergson. Y cada multiplicidad es, al menos en Proust, la de una escritura. La «no escritura» de la vida cotidiana, la incapacidad de escribir, remite a una escritura que ya siempre está en marcha, que inspira la vocación y que solo puede descubrirse por los signos que va dejando. Expuesta y susceptible de ser afectada por el afuera, «la vida» es el camino a y en el libro interior: pero este llama al afuera no solo para que él mismo sea descubierto, sino para que los signos que guarda se conviertan en escritura, esto es, en otro libro, en el libro al que se dedica el autor cuando tiene su epifanía final. Cada salida es, más bien, una desinteriorización que exige, a su vez, una desexteriorización para encontrar un nuevo sentido de lo interior. De modo que diremos: la profundidad es una nueva superficie, la superficie en la que están todos los signos con sus respectivas variaciones, pero que pueden coexistir en el tiempo puro, en la afirmación simultánea de todos los tiempos. Es la superficie a la que ascendía la diferencia y en la que las formas se disipan, siempre contra la concordancia impuesta por el sentido común.

El gran aprendizaje de Proust es que para escribir hay que darse cuenta de que la vida es ya escritura. Como los medievales, aprende que el mundo es un gran libro, pero que no expresa a Dios, sino a nosotros mismos, a nuestro yo fundamental, la vida en la que somos. El libro interior está fuera de nosotros, diseminado en los mundos donde nos lo vamos encontrando. Pero también está en nosotros: cada experiencia del afuera es el motivo de una exploración interior. Siempre se trata de desinteriorizarse, de salir de la propia mente donde dominan las verdades de la inteligencia, que hace de las imágenes juicios y representaciones, para volver a desexteriorizarse: envolver todo el afuera en el gran signo de una escritura en la que coexisten todos los mundos y todos los tiempos. Escribir es traducir, es transmutar:

ese libro esencial, el único libro verdadero, un gran escritor no tiene, en el sentido corriente del término, que inventarlo, puesto que ya existe en cada uno de nosotros, sino traducirlo. El deber y la tarea de un escritor son los de un traductor²³¹.

²³¹ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 770.

El ejercicio trascendente de las facultades

Para traducir este libro interior, para leerlo, es necesario un ejercicio trascendente de las facultades. Deleuze ha sabido ver que en cada encuentro se moviliza una facultad distinta, según el tipo de signo que esté involucrado. Las facultades se separan de la marcha coordinada que tendrían en una mera voluntad que, a pesar de su debilidad, se niegue al aprendizaje. Por el contrario, en el aprendizaje es desgarrada la unidad del yo, y es dividido en todas sus facultades. El yo social es necesariamente un yo unitario, de síntesis armónica, que no puede salir de su propia contención y moderación. Pero el yo profundo, en tanto que se confunde con una vida, tiene una multiplicidad de facultades que van en distintas direcciones, que no se ordenan, facultades libres que son diferencias puras y que se relacionan con signos diferentes.

En cada encuentro hay que obligar a la facultad necesaria a desenvolver el signo que nos ha violentado, de modo que podamos traducir y explicar su verdad. Es así que «en el nivel de cada facultad» hay distintos tipos de encuentros que constituyen «la aventura de lo involuntario»²³², esto es, el aprendizaje. Así las cosas, Deleuze plantea que hay un «ejercicio contingente»²³³ de las facultades que debe ser excedido. Es el ejercicio cotidiano, en el que da igual ver, oír o hablar. Solo somos arrancados de ese estado de indiferencia e inmediatez cuando cada facultad «alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como su fuerza irremplazable»²³⁴. Involuntario significa, entonces, no solo que no procede de la voluntad, como cuando nos abandonamos en un afuera poblado de signos que nos fuerzan a pensar, sino que en nosotros mismos el orden de las facultades no responde a la voluntad. No las usamos a gusto. «El ejercicio involuntario es el límite trascendente o la vocación de cada facultad»²³⁵. El aprendizaje es de las facultades. Las expone a los encuentros o experiencias que les dan el sello de la necesidad para que puedan alcanzar sus propias vocaciones. E incluso las lleva a un nuevo nivel: el de la escritura como Gran Vocación, es decir, como plano trascendental en el que las facultades se hacen efectivas o nacen al mundo. De modo que si la nueva imagen del pensamiento es el punto de

²³² Deleuze. *Proust y los signos*, pág.115.

²³³ *Ibíd.*, 116.

²³⁴ *Ibíd.*, 117.

²³⁵ *Ibíd.*

partida, el ejercicio trascendente de las facultades es su génesis que, sin embargo, viene después, tras la aventura, en ella misma, sin ser primera.

Deleuze retoma el problema del ejercicio trascendente de las facultades en *Diferencia y repetición*. Pero lo hace de forma diferente. En *Proust y los signos*, Deleuze había construido una topología pluralista de signos. Cada uno exigía una facultad diferente para ser desarrollado, interpretado o explicado. La discordancia de las facultades se debe a una pluralidad externa de signos. En cambio, en *Diferencia y repetición* Deleuze expone un ejercicio trascendente que, primero, es motivado por las Ideas, pero, segundo, encuentra la pluralidad del signo *en su interior* y no en su disposición en lo Abierto. Esto significa que Deleuze no elabora una tipología de signos, pero sí muestra cómo la diferencia que envuelve el signo implica un proceso de diferenciación que el signo, siendo el mismo, no se mantenga igual.

Respecto al primer punto, Deleuze señala que el ejercicio trascendente es la génesis de cada facultad:

La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio separado, superior o trascendente. Trascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo. Si el ejercicio trascendente no debe calcarse del ejercicio empírico es, precisamente, porque aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades de acuerdo con lo que corresponde a cada una bajo la forma de su colaboración²³⁶.

En este sentido, Deleuze ofrece un nuevo concepto de Idea, más cercano a las Esencias de Proust o en general a la diferencia como lo que motiva el aprendizaje. Precisamente, la Idea tiene una diferenciación virtual, interna, que la determina completamente como multiplicidad oscura y distinta, como veíamos en el yo profundo. Esa diferenciación está ausente en el ejercicio contingente o empírico de las facultades, en el que todas, unidas en torno a lo Mismo, no nos dan otra que la experiencia de la indiferencia. Así las cosas, «hay un punto en el que pensar, hablar, imaginar, sentir, etc., son una sola y la misma cosa; pero esa *cosa* afirma tan sólo la divergencia de las facultades en su ejercicio trascendente»²³⁷. Proust nos da un buen ejemplo de esto, cuando va en el tren hacia Balbec, por primera vez:

De ordinario vivimos con nuestro ser reducido al mínimo; la mayoría de nuestras facultades permanecen adormecidas, porque descansan sobre el hábito, que ya sabe lo que hay que hacer y no las necesita. Pero, en aquella mañana de viaje, la interrupción de la rutina de mi existencia, el cambio de lugar y de hora habían vuelto indispensable su presencia. *Sedentario* y nada matutino, mi hábito no estaba presente, y todas mis facultades habían acudido a sustituirlo, *rivalizando* entre sí en

²³⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 220.

²³⁷ *Ibid.*, 293.

ardor – alzándose todas, como olas, *a un nivel inusitado* –, de la más humilde a la más noble, de la respiración, el apetito y la circulación sanguínea a la sensibilidad y la imaginación²³⁸.

Contra la concordancia de las facultades, Proust descubre la rivalidad entre ellas. Y es la Idea, centro discordante del encuentro, la que hace que cada facultad *se diferencie*. Pero es la Idea ya no entendida como Modelo ni como ilusión trascendental, pues el ejercicio trascendente de las facultades no es ir a objetos fuera del mundo, como lo veía Kant, sino dar con la singularidad de sus propios objetos. La Idea, en tanto que Diferencia, «hace posibles, a la vez, según su orden, la existencia de una facultad determinada como tal y el objeto diferencial o el ejercicio trascendente de esa facultad»²³⁹. La presencia de la vendedora hace necesarias las facultades. Antes de ella, nos dice Proust, el hábito —que aquí es otra forma del sentido común— prescindía de ellas. Es la Idea la que hace su génesis en el tren. Y agrega Deleuze: «Las Ideas se relacionan con el ejercicio trascendente de una facultad particular liberada de un sentido común»²⁴⁰.

Por esta razón, Deleuze rescata de Kant la concepción de las Ideas como problemáticas. Y la problematicidad tiene un factor importante: opera una transmutación de la impotencia del pensamiento a su potencia. Solo cuando el signo ofrece una pregunta o un problema que motivan el aprendizaje, que nos invita a descubrirlo, la facultad despierta y llega a un nuevo nivel. En un comentario kantiano sobre la novela moderna, Deleuze nos dice que en esta se ha dado:

...el descubrimiento de lo problemático y de la pregunta como horizonte trascendental, como foco trascendental que pertenece de manera «esencial» a los seres, a las cosas, a los acontecimientos. Es el descubrimiento novelesco de la Idea, o su descubrimiento teatral, o su descubrimiento musical, o su descubrimiento filosófico; y al mismo tiempo el descubrimiento de un ejercicio trascendente de la sensibilidad, de la memoria que imagina, del lenguaje, del pensamiento, por el cual cada una de esas facultades comunica con las otras en su plena discordancia, y se abre sobre la diferencia del Ser, tomando por objeto, es decir, por pregunta, su propia diferencia: así esa escritura no es nada sino la pregunta ¿qué es escribir?, o esa sensibilidad no es otra cosa sino ¿qué es sentir? y pensamiento, ¿qué significa pensar?²⁴¹

Vemos por qué Proust debe vivir la no-escritura para poder escribir, por qué es él, entre todos, el más incapaz de los escritores. Porque solo así se le da su Idea como la pregunta que se hace: ¿qué es escribir? ¿Cómo se hace? ¿Quién lo hace? Si Proust descubre el libro interior,

²³⁸ Proust, *A la busca del tiempo perdido*, pág. 581.

²³⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 292.

²⁴⁰ *Ibid.*, 292.

²⁴¹ *Ibid.*, 295.

es porque solo así se le revela que las preguntas por la escritura están en él, y que solo puede responderlas mediante su impotencia para responderlas. Sin embargo, para alzarse a su Idea, para dejar que esta lo movilice, se requiere, como sabemos, del signo.

Y esto nos lleva a otro punto: el proceso interno del signo, su diferenciación. Cuando decimos que los signos nos fuerzan a pensar, este pensamiento no es único, sino que pasa por distintos niveles o etapas. La Idea que moviliza las facultades solo se alcanza recorriendo sus distintas dimensiones, que se despliegan a partir del encuentro con el signo. De manera que el proceso del signo tiene tres grandes momentos, como ilustra aquí Deleuze:

Por consiguiente, he aquí que la sensibilidad, forzada por el encuentro a sentir el *sentendum*, fuerza a su vez a la memoria a recordar lo memorándum, lo que sólo puede ser recordado. Finalmente, como tercera característica, la memoria trascendental fuerza a su vez al pensamiento a captar lo que sólo puede ser pensado, lo *cogitandum*, lo νοητέον, la Esencia: no lo inteligible, pues este, con todo, no es sino el modo bajo el cual se piensa lo que puede ser no sólo pensado; sino el ser de lo inteligible como última potencia del pensamiento, lo impensable también. Del *sentendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar. Cada facultad se ha desquiciado²⁴².

Ya lo habíamos sugerido. La nueva imagen del pensamiento, la que nos pone en lo abierto, nos implica una sensibilidad en la que lo sentido no es lo empírico, sino algo trascendental. Deleuze lo llama *sentendum*, pero de ahí se salta al memorándum y al *cogitanda*. No se trata de tres cosas diferentes, sino de las tres formas en las que el pensamiento, despierto o ya no adormecido, como diría Proust, aprehende *el ser de lo sensible*. Solo este ser, descubierto tras la diversidad sensible, lleva las facultades a las Ideas para que nazcan el mundo. Ese ser de lo sensible es lo que complementa la primera parte del ejercicio trascendente. Deleuze le da un nombre muy conocido ya entre sus lectores: el ser de lo sensible es la intensidad. «En efecto, lo intensivo, la diferencia en la intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad»²⁴³. Esa intensidad es la que le permite comenzar al pensamiento, esto es, motivar un ejercicio trascendente que rompe el sentido común para alcanzar una nueva imagen del pensamiento. Así las cosas, agrega Deleuze, hay una motivación involuntaria en la sensibilidad, que «no supone ninguna afinidad ni predestinación»²⁴⁴. Se trata de un *precursor oscuro o sombrío* que «no es una amistad, como la de lo semejante con lo Mismo», sino «que hace comunicar lo diferente como tal, y lo hace

²⁴² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 217.

²⁴³ *Ibid.*, 223.

²⁴⁴ *Ibid.*, 224.

comunicar con la diferencia»²⁴⁵. Pero esta diferencia es la que recorre las facultades en sus ejercicios trascendentes, la que las comunica sin que se implique «una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo [Je] pienso»²⁴⁶. No hay sentido común, ni buen sentido. No hay la amistad social del yo exterior. Todo esto pertenece más bien a la *explicación*, a lo explícito, a lo propio de las verdades de la inteligencia y las significaciones convencionales, las de la amistad o las apariciones en sociedad. Y allí las facultades vuelven a dormir en el hábito.

Explicar, desenvolver, desplegar o, en otras palabras, *desintensificar*: eso es lo que hacen el sentido común y el buen sentido como constitutivos de la imagen del pensamiento. Lo que dejan por fuera es la diferencia, en tanto que «lo Desigual en sí, la *disparidad* tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia»²⁴⁷. Es la *disparidad*, la singularidad de cada facultad, de cada operación del pensamiento. Entre el yo profundo e intensivo y el yo superficial y extensivo, entre la Diferencia y lo Mismo, hay más una relación de anulación que de negación. Eso es lo que pasaba en esa Filosofía con mayúscula, escolar, que tan vacía y poco interesante encontraba Proust. Hay un tránsito constante entre la imagen dogmática y la nueva imagen del pensamiento, entre la fuerza para escribir y el cansancio, la debilidad que nunca se va y que compensamos con buen sentido y sentido común. Anulamos la intensidad de lo que nos hace pensar: nos quedamos, como dice Proust, con *frías alegrías* o placeres meramente intelectuales. Y frecuentamos, entonces, los salones. Y como señala acertadamente Deleuze, el buen sentido requiere de tiempo y espacio: de una igualación a la que todos —vivos y no vivos— llegamos al final. El buen sentido, el adormecedor, es el repartidor de los correctos dominios de las facultades y «corrige la diferencia, la introduce en un medio que debe originar la anulación de las diferencias o la compensación de las partes»²⁴⁸. Y he aquí la colaboración solidaria del sentido común:

Pero precisamente porque asegura su repartición de tal modo que ella tiende a anularse en el objeto, porque proporciona una regla de acuerdo con la cual los diferentes objetos tienden ellos mismos a igualarse, y los diferentes Yo [Moi] a uniformarse, el buen sentido, a su vez, va más allá de sí mismo hacia la instancia del sentido común, que le provee tanto la forma del Yo [Moi] universal, como la del objeto cualquiera²⁴⁹.

²⁴⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 224.

²⁴⁶ *Ibíd.*

²⁴⁷ *Ibíd.*, 334.

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *Ibíd.*, 339.

Y para que las facultades queden bien repartidas, pero unidas en un acuerdo sobre lo fundamental, es necesario que el buen sentido les dé una dirección determinada, que no puede sino dársela el hábito, el cual es: «Testimonio de un presente viviente (y de la fatiga de ese presente), va de lo pasado al futuro, como de lo particular a lo general»²⁵⁰. Es el hábito el tiempo en el que vive el yo social, siempre exteriorizado, siempre explícito, siempre explicándose o dando o pidiendo explicaciones, pero siempre impotente para escribir o crear. Como dice Deleuze: «con lo idéntico, se piensa con todas las fuerzas; pero sin tener el menor pensamiento; en lo diferente, por el contrario, ¿no se tiene el más alto pensamiento, pero no se lo puede pensar?»²⁵¹. Es así porque la diferencia se distingue de todas las explicaciones: es lo inexplicable o lo implicado. Escapa al conocimiento de las causas y a los principios del pensar, como el de la identidad, la contradicción o la división entre lo verdadero y lo falso. La intensidad ofrece el imperativo del pensamiento. Da lo que aún no pensamos que debe ser pensado. Como dice Deleuze:

Henos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento. Y aun si la producción de la diferencia es, por definición, «inexplicable», ¿cómo evitar *implicar* lo inexplicable en el seno del pensamiento mismo? ¿Cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento? ¿Y el delirio, en el corazón del buen sentido? ¿Cómo uno podría contentarse con relegar lo improbable al comienzo de una evolución parcial, sin aprehenderlo también como la más alta potencia del pasado, como lo inmemorial en la memoria?²⁵²

Por lo anterior, para unir las dos partes del ejercicio trascendente de las facultades, debemos decir que la Idea se determina y actualiza intensivamente, y remite a su implicación y su profundidad. Ninguna Idea nos da su pregunta sin una intensidad. El signo debe envolver lo intensivo para hacer la diferencia de la diferencia. Pero como el signo que nos moviliza nos envuelve a nosotros mismos, a un yo que está en nosotros pero solo encontramos afuera, la intensidad se trataría de algo implicado en lo que pensamos, aunque sea siempre como lo que nos queda por pensar. Nos abre a la posibilidad de un aprendizaje infinito que se despliega como una obra inacabada, excesiva para cualquier vida, superior a toda muerte. Y por eso es que toda creación en el pensamiento, todo comienzo y recomienzo, se remite a una intensidad, que a su vez remite a encuentros fortuitos e inevitables que desquician las facultades. La intensidad es la génesis de todo lo que se extiende, de la diversidad que

²⁵⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 338.

²⁵¹ *Ibid.*, 340.

²⁵² *Ibid.*, págs. 340-341.

encontramos inmediatamente, pero que, como hemos visto, supone siempre otra mediación. Por eso la intensidad se da a sentir, pero no se agota en la sensibilidad. Pertenece a la determinación de la Idea para cada facultad, en el triple proceso mencionado (del *sentiendum* al *memorandum* y al *cogitandum*). Aunque la Idea tenga un estado problemático o de *perplicación*, en la intensidad queda *implicada*, envuelta. De ella misma no podemos tener una imagen porque está *entre* las facultades y constituye, para cada uno, el objeto-límite, el impensable que motiva la determinación problemática de la Idea. La intensidad produce el signo por medio del cual lo sensible se nos ofrece como una pregunta a partir de la cual pensamos. Es justamente lo no visto, pero lo que nos hace ver. Lo no pensado, pero lo que nos hace pensar. Lo no sentido, pero lo que nos hace sentir. En ella está la génesis que se pone contra lo Mismo. «Crear es siempre producir líneas y figuras de diferenciación»²⁵³.

La intensidad destruye el buen sentido y el sentido común. Pero también desgarrar al yo y sus facultades para hacerlo pensar, para hacer que, en su abandono, en su vivencia del gran peligro, pueda leer el libro interior o realice el aprendizaje de los signos. La intensidad está en el corazón de la nueva sensibilidad con la que comenzamos. Es lo que nos despierta, lo que nos hace abrir los ojos cuando el cansancio quería ganarnos. Por ello mismo, es la respuesta a la pregunta que nos hacíamos en esta sección, a saber, cómo lo que hay afuera puede entregarnos lo que hay adentro. Por un lado, la Idea constituye a la vez a la facultad y a su objeto. Pero esto solo se da porque, por otro lado, la intensidad anima ambos términos a partir del encuentro del pensamiento —*desinteriorizado*— con los signos —a partir de los que vuelve a *desexteriorizarse*—. Los encuentros —imposibles si no nos abandonáramos, si no sufriéramos el abandono de la tarea— están constituidos por una Idea envuelta en la intensidad que nos lleva a sentir, recordar y pensar. Pero es esa intensidad la que, al revelarnos *el ser de lo sensible*, e incluso nuestro yo profundo, nuestro yo no extenso sino intensivo, realiza la crítica de la imagen dogmática del pensamiento, pero también establece una nueva imagen. La intensidad desata el aprendizaje, que pasa por los tres momentos del signo y que conduce al ejercicio trascendente y diferencial de las facultades.

²⁵³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 379.

Signos y tiempos

Todos los encuentros de Proust, que corresponden a la pluralidad de los signos y las facultades, son también *el encuentro* como desarrollo de los tres momentos del signo. Pero, de la sensibilidad al pensamiento, lo que se encuentra o reencuentra es siempre el tiempo perdido. Los encuentros son en el fondo el encuentro con y del tiempo, pero ese tiempo es lo que somos, lo que guarda todos los signos del libro interior que, por aquí y por allá, debemos escribir.

El tiempo no se recupera más que en su pérdida porque perderlo es abandonarse al Afuera, y ese afuera es la condición de los encuentros que nos violentan para encontrar una única cosa: el tiempo en estado puro, que aparece cada vez bajo una forma diferente (en la memoria, en el deseo, en el amor, incluso en los vestidos de Odette, que evocan las estaciones y las épocas de la vida parisina), pero que no por eso deja de *presentarse* —que no *representarse*— en su forma pura, aunque seamos *indiferentes* a él en la cotidianidad. Esto es lo que ha sabido ver Deleuze en una nota al pie sobre Proust en *Diferencia y repetición*:

La fórmula proustiana, «un poco de tiempo en estado puro», designa primero el pasado puro, el ser en sí del pasado, es decir, la síntesis erótica del tiempo, pero designa más profundamente la forma pura y vacía del tiempo, la síntesis última, la del instinto de muerte que desemboca en la eternidad del retorno en el tiempo²⁵⁴.

Ese tiempo puro es el que escribe y está escrito en el libro interior. Envuelve signos e imágenes por igual. Incluye el saber, la obra y el aprendizaje. Es lo que se encuentra en todos los encuentros. Es lo encontrado absoluto. Es lo perdido absoluto. La nueva imagen del pensamiento es la condición de la experiencia del aprendizaje que traza y recorre el plano de inmanencia de Proust. Abandonarse a lo Abierto no es otra cosa que sumergirse en el Tiempo. Pero ese tiempo es, como bien dice Deleuze, *la síntesis última*. En nuestros primeros encuentros con los signos no encontramos el tiempo destilado, en su forma pura. Este tiempo es, más bien, el *cogitanda*, lo que viene después de todo el proceso del signo. Pasa antes por ser sentido como *sentiendum* y después como memorándum. Y es a la vez la diferencia pura y la indiferencia consumada, lo insensible en lo sensible que, por ello mismo, debe ser sentido, así como lo no recordado y lo no pensado en la memoria y el pensamiento. Por eso dice Proust que es «lo que [la imaginación] no capta nunca: un poco de tiempo en estado puro»²⁵⁵.

²⁵⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 190.

²⁵⁵ Proust, *A la busca del tiempo perdido*, pág. 754.

Los tres momentos del proceso del signo se corresponden, entonces, con tres formas diferentes del tiempo. Como sabemos, en *Diferencia y repetición* Deleuze expone tres síntesis que son el hábito, la memoria y el pensamiento (o el eterno retorno). El signo las sigue en su desarrollo. Pero en *Proust y los signos* la pluralidad de los signos remite a una pluralidad de líneas temporales, pues «la verdad tiene una relación esencial con el tiempo»²⁵⁶ y, como el aprendizaje es el desarrollo del signo, la verdad nunca es eterna, sino que «los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto»²⁵⁷. Se trata de seguir «líneas de tiempo, verdaderas *líneas de aprendizaje*»²⁵⁸. En este caso, hay dos grandes líneas sobre las que se distribuyen los signos: la del tiempo perdido y la de tiempo recobrado. Pero la primera «no es solo el tiempo que pasa, alterando los seres y aniquilando lo que fue, sino que también es el tiempo que perdemos»²⁵⁹. Es el tiempo de lo que nos abandona y en el que nos abandonamos. Sus signos son los de la memoria, el amor que nos ha dejado, el mundo que ha envejecido o ha cambiado sus modas. Y, del otro lado, el tiempo recobrado es «un tiempo que se encuentra en el seno del tiempo perdido y que nos proporciona una imagen de la eternidad; pero también es un tiempo original absoluto, verdadera eternidad que se afirma en el arte»²⁶⁰. Aquí están los signos del arte, pero también, de nuevo, de la memoria, como la magdalena o, en una unión de los dos, los de las baldosas que evocan la basílica de San Marcos en Venecia.

Las diferentes facultades —como la memoria del nostálgico o la imaginación del celoso— descubren el tiempo de una manera específica, singular. Cada signo remite, si se quiere decir con los *Estudios sobre cine*, a una imagen-tiempo, en la que el tiempo se presenta. Por eso una facultad como la memoria puede ir al pasado puro, mientras que la sensibilidad puede abrirse a una imagen del eterno presente del acontecimiento. O la imaginación puede elevarse a una imagen pura del futuro. Y más todavía, el pensamiento puede elevarse a una suerte de imagen-cristal que sea síntesis del pasado y el presente puros. No profundizaremos en los *Estudios sobre cine*. Gracias a que los signos pertenecen a líneas temporales que son líneas de aprendizaje, presentan distintas imágenes del tiempo, en una multiplicidad que no es ya de imágenes estáticas, dadas, ni de imágenes-movimiento, sino de imágenes-tiempo que

²⁵⁶ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 26.

²⁵⁷ *Ibid.*, 14.

²⁵⁸ *Ibid.*, 37.

²⁵⁹ *Ibid.*, 28.

²⁶⁰ *Ibid.*, págs. 28-29.

aparecen en cada etapa del aprendizaje, el cual es, como veíamos, el desarrollo del signo en relación con el *sentiendum*, el memorándum y los *cogitanda*. Cada etapa despierta una facultad distinta, pero, a la vez, implica una síntesis del tiempo.

No es solo porque traten del tiempo, ni porque sean obras del mismo autor, que podemos leer las síntesis de *Diferencia y repetición* entre las líneas de *Proust y los signos*. En su lectura de Proust, Deleuze construye el aprendizaje que motiva la diferencia envuelta en el signo. Pero, como vimos, no deja de decirnos que esta diferencia implica una autorrepetición que constituye la Esencia cuya expresión es el estilo. La repetición y el signo tienen una relación propia que está en el corazón de las tres síntesis del tiempo. Lo que motiva el ejercicio trascendente de las facultades es la diferencia envuelta en el signo, pero también la repetición que, al hacer una síntesis en el alma, produce un signo que debe ser interpretado, pero también la facultad que lo interpreta.

Así ocurre con la primera síntesis, la del presente o el hábito. Esta es la síntesis pasiva de un sujeto larvario, de un yo simple que *tan solo siente* o, como dice Proust al principio de su novela, que solo tiene la *sensación de existencia*. Aquí se presentan todas las imágenes, que nos parecen carentes de movimiento o estáticas, pero que, en realidad, no hacen más que estar en un presente puro y simple (en el) que *contemplamos*. Esta contemplación es una repetición primaria. Lo dice Deleuze: «El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae los instantes independientes los unos en los otros. Constituye así el presente viviente. Y el tiempo se despliega en este presente»²⁶¹. Asistimos a la fundación del tiempo. Por ello mismo, como le pasa al narrador en la escena inicial de *A la busca del tiempo perdido*, que dispone de todas las imágenes, tenemos aquí el pasado y el futuro, envueltos en la contracción de la primera repetición. «El pasado y el futuro no designan instantes distintos de un instante que se supone presente, sino las dimensiones del presente mismo en tanto contrae los instantes»²⁶². Lo que solo puede ser sentido es el involucramiento de todos los tiempos que aún no han sido separados en sus diferentes líneas. No se trata de una impresión primaria del empirismo o de una intuición sensible, sino de la constitución de la sensibilidad en la contracción de los instantes. La forma pura de la intuición supone, más bien, una repetición que ofrece el *entre* de dos intuiciones,

²⁶¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 120.

²⁶² *Ibid.*

dos impresiones, dos momentos. Ese *entre* es a la vez el tiempo y la sensibilidad. En la contemplación se constituye el presente, pero este es, ante todo, sensible, es el *sentendum* que somos. O en palabras de Deleuze: «En el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*»²⁶³. Y agrega: «En el nivel de esta sensibilidad vital primaria, el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro»²⁶⁴. Lo primero que somos forzados a sentir es nuestra propia sensibilidad, pero esta no es más que esa repetición que funda el tiempo, esa síntesis pasiva que no deja de contraer en el fondo de lo que somos.

De esta manera, la primera repetición constituye el signo, envuelve en él la diferencia y lo hace sensible, no en tanto que representación inmediata, sino como lo que da a sentir la sensibilidad misma, lo que hace que en el signo podamos advertir el ser de lo sensible. La contracción nunca es de lo mismo, sino la aparición de lo Desigual en sí, esto es, de la intensidad como la diferencia. Deleuze lo dice: «Todo esto forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento. Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas»²⁶⁵. Es en estas últimas que se abre la pluralidad de los signos y del signo en sí mismo. Pero su primer nivel, el de la pura sensibilidad, remite a una repetición simple de un yo pasivo, que no hace nada, sino que solo contempla. ¿Y qué contempla? El tiempo en sí, fundado en el presente. Esa es su primera imagen.

Para que haya nuevos signos y cada signo se diferencie en sí mismo, para que se tracen las líneas del tiempo, es necesario, entonces, la intervención otras síntesis: las activas. Estas dan lugar a las facultades. No por nada leíamos en Proust, en el pasaje de la vendedora de leche, que el hábito prescinde de ellas. Es así porque el hábito no abandona nunca el presente, y este es solo la síntesis pasiva, aunque contenga el pasado y el futuro. Por la misma razón, es necesario que los signos ya no sean solo del presente para que puedan motivar el ejercicio trascendente de las facultades, que es el que las hace nacer al mundo. Debemos pensar en nuevas repeticiones que vengan a hacer las síntesis activas, esto es, a producir las operaciones del pensamiento que llamamos facultades. Así lo dice Deleuze:

La manera en que la sensación, la percepción, pero también la necesidad y la herencia, el aprendizaje y el instinto, la inteligencia y la memoria participan de la repetición se mide en cada

²⁶³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 123.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*,

caso por la combinación de formas de repetición, por los niveles en que se elaboran esas combinaciones, por la puesta en relación de esos niveles, por la interferencia de las síntesis activas con las síntesis pasivas²⁶⁶.

Vamos más allá de la sensibilidad primaria cuando una nueva repetición produce otra síntesis del tiempo que anima, sin embargo, nuevas síntesis activas en el pensamiento. Esa repetición es la que constituye la Memoria y el pasado puro. No es ya la fundación, sino la fundamentación del presente: es lo que lo hace pasar. «La Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente)»²⁶⁷. Y el presente pasa cuando *se agota, se cansa* o, en palabras de Proust, *se pierde*. De ahí la importancia de la fatiga y la mala salud para que el pensamiento pueda hundirse en el pasado. Son estos los límites del presente. Como dice Deleuze, cada repetición «forma necesariamente un presente de cierta duración, un presente que se agota y que pasa»²⁶⁸. Y agrega: «el cansancio marca ese momento en que el alma ya no puede contraer lo que contempla, en el que contemplación y contracción se deshacen»²⁶⁹. Sin agotamiento no adviene una síntesis de los presentes, ya no de los instantes. Es la síntesis de las síntesis o la repetición de las repeticiones, que se dirige siempre, igual que ocurría en la fundación del presente, al *entre*, no a los presentes en sí, sino al paso de uno otro, cuyo distancia es un devenir indivisible para el que no nos basta una imagen-movimiento (como veíamos con Bergson), sino una imagen-tiempo, del tiempo que se sintetiza en ese agotamiento del presente.

Se nos ofrece una imagen pura del pasado como lo que hace pasar el presente, como aquello donde está todo el tiempo perdido. Lo dice Deleuze: «sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*»²⁷⁰. Lo que no se tiene no *es*, pero no porque esté en la nada, sino porque ya no tiene existencia, sino que se ha perdido en la insistencia del pasado. La síntesis del pasado es, así, una síntesis activa, pues exige el despertar de la memoria. Y también otra clase de signos, como indica Deleuze:

Son artificiales, por el contrario, los signos que remiten al pasado o al futuro en tanto dimensiones distintas del presente, de las cuales el presente quizás dependería a su vez. Tales signos implican síntesis activas, es decir, el tránsito de la imaginación espontánea a las facultades activas de la representación refleja, de la memoria y de la inteligencia²⁷¹.

²⁶⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 123.

²⁶⁷ *Ibid.*, 133.

²⁶⁸ *Ibid.*, 129.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, 132.

²⁷¹ *Ibid.*, 130.

La memoria despierta cuando se abandona el presente, cuando pasa y una contracción produce un nuevo presente. Pero el pasado, como dijimos, no es ese presente que ya no es, esa impresión no tan viva que ha sido dejada atrás. Más bien, es lo que hay entre el presente ya sido y el presente que es, entre los cuales nos movemos, como indica Deleuze, con la memoria y la reflexión:

El pasado no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual este se enfoca. Por tal motivo, la particularidad está ahora en lo enfocado, es decir en lo que «ha sido», en tanto que el pasado mismo, el «era», es, por naturaleza, general

Visto así, la primera forma de entender la memoria es como la facultad que recupera un presente antiguo y lo trae al presente presente. Y el pasado sería la suma de los presentes que ya no son, el todo de los recuerdos individuales. La mayoría de operaciones del pensamiento no se dan más que entre los dos presentes. Sin embargo, «el presente antiguo y el actual no son, pues, como dos instantes sucesivos sobre la línea del tiempo, sino que el actual contiene necesariamente una dimensión más por la cual re-presenta al antiguo, y en la cual también se representa a sí mismo»²⁷². Esa dimensión más es el pasado puro, el pasado en general, cuya imagen no se ofrece en ningún presente antiguo, sino que es la condición de que podamos reproducirlo en el presente. «Lejos de derivar del presente o de la representación, el pasado resulta supuesto por toda representación»²⁷³. Esto es lo que Deleuze ha encontrado en la lectura de *Materia y memoria*, pero que también sabía Proust. Ninguna percepción sería consistente si no fuera ya recuerdo, esto es, si cada presente no fuera *el punto más contraído del pasado*. Pero el pasado debe sobrevivir en sí mismo, no puede depender de la materia, instantánea y presente. Por ejemplo, no puede estar contenido en el cerebro. De ahí que «por más que la síntesis activa de la memoria se funde sobre la síntesis pasiva (empírica) del hábito, no puede fundarse más que por otra síntesis pasiva (trascendental) propia a la memoria misma»²⁷⁴. Esta síntesis pasiva es lo nuevo Desigual en sí que está envuelto como *memorándum* en el signo. Por eso: «la síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro en el tiempo, y hace del antiguo presente y del actual (por consiguiente, del presente en la reproducción y del futuro en la reflexión) los dos elementos asimétricos del pasado como

²⁷² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 134.

²⁷³ *Ibid.*, 135.

²⁷⁴ *Ibid.*

tal»²⁷⁵. Solo esta asimetría motiva las facultades que exploran el pasado, si bien este se constituye en sí mismo más allá de toda imagen de un antiguo presente. Ese pasado es lo que solo puede ser recordado, lo que nunca es motivo de una reminiscencia empírica, como la platónica.

Esta es la razón de que Deleuze indique bien, con Bergson, que el pasado puro es siempre contemporáneo del presente. Cada vez, lo que es presente —la sensación o la percepción— es ya pasado, pero no solo porque *está pasando*, sino porque supone el todo del pasado en el que puede ser enfocado o proyectado. «Un presente nunca pasaría si no fuera pasado “al mismo tiempo” que presente; nunca se constituiría un pasado si no se hubiese constituido previamente “al mismo tiempo” que fue presente»²⁷⁶. La repetición tiene un nuevo nivel en esta otra síntesis pasiva del pasado en sí. Pues todo el pasado es repetido, por su coexistencia o contemporaneidad, con cada presente. Y dice Deleuze: «Por ese motivo, lejos de ser una dimensión del tiempo, es la síntesis del tiempo entero cuyo presente y futuro no son más que dimensiones. No se puede decir: era. Ya no existe, pero insiste, consiste, *es*»²⁷⁷. De esta forma, «la síntesis pasiva trascendental se refiere a ese pasado puro, desde el triple punto de vista de la contemporaneidad, de la coexistencia y de la preexistencia»²⁷⁸. Cuando el presupuesto filosófico es la repetición de lo mismo, de una imagen en un concepto, es solo la repetición simple de dos presentes que desconocen su fundamentación en un pasado puro que escapa a toda representación directa. Lo prefilosófico, como Diferencia, exige una interpretación desde este pasado puro. Lo *pre-* no es un presente que fue. Es el pasado puro, del que nunca nos hacemos una imagen en la acción. Por esta razón, la nueva imagen del pensamiento no hace más que hacernos sensibles al pasado puro, pues solo así podemos tomar los signos del presente como signos de un pasado en sí (Combray). Recordar no consiste, entonces, en traer una anécdota específica, sino en recuperar el pasado como un todo, en hacer de cada presente una repetición del pasado en sí. Y se constituye, así, el plano de inmanencia de una vida que, como dice Bergson, no deja de repetirse en distintos planos de conciencia, en las diferentes configuraciones del presente. Deleuze expresa así esta idea:

Consideremos lo que se llama repetición en una vida, y más precisamente en una vida espiritual. Los presentes se suceden, ganando terreno los unos sobre los otros. Y sin embargo, tenemos la

²⁷⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 135.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*, 136.

²⁷⁸ *Ibid.*

impresión de que, por fuertes que sean la incoherencia o la oposición posibles de los presentes sucesivos, cada uno de ellos representa «la misma vida» en un nivel diferente. Es lo que se llama *un destino*. El destino no consiste jamás en relaciones de determinismo progresivas entre presentes que se suceden siguiendo el orden de un tiempo representado. Implica, entre los presentes sucesivos, vínculos no localizables, acciones a distancia, sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos, roles que trascienden las situaciones especiales y las sucesiones temporales. De los presentes que se suceden y que expresan un destino, se diría que representan siempre lo mismo, la misma historia, con una diferencia de nivel: aquí más o menos distendido, allá más o menos contraído²⁷⁹.

Este destino, esta repetición de una misma vida en cada presente, esta gran memoria que se repite en cada plano de conciencia, es lo que constituye también el problema o la diferencia de un artista. La esencia que se repite en Vinteuil es el todo de un pasado puro que no cesa de invocar en la sonata o el septeto, que reencuentra cada vez *entre* las sensaciones musicales producidas en el presente. Por eso, como dice aquí Deleuze, tenemos la impresión de que se trata de la misma vida, es decir, de una singularidad o una diferencia que no se agota en el presente, sino que sobrevive en sí misma. Esa singularidad, *de hecho*, nunca se hace del todo presente, esto es, *nunca se actualiza*. Es algo *de derecho*, constitutivo de lo trascendental. Eso que el artista siempre nos evoca es un recuerdo puro, que nunca se somete a las exigencias de la acción o de la representación. En este punto debemos volver a Bergson, pues a lo que hemos llegado es al concepto de *lo virtual*. El pasado puro no está más que constituido de virtuales que se actualizan según las necesidades del presente, pero que no por ello desaparecen si no le son útiles o si una situación —como la afasia— le impide efectivamente recuperar el pasado. Así las cosas, todo lo que es supone, *al mismo tiempo*, una materia, un movimiento corporal o una percepción inmediata, pero también algo espiritual, sustraído a la acción y que no es sino un recuerdo puro. Eso es *lo virtual*. Sin la asistencia del pasado puro, el presente no sería más que un instante incomprensible e inconsistente. Las cosas y las percepciones, la materia y su representación, suponen la contemporaneidad del pasado, como Bergson ha sabido explicarlo en *Materia y memoria*. Y nos dice:

Es comúnmente la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopte, según la altura en la que se ubique, esta percepción desarrolla en nosotros un mayor o menos número de recuerdos-imágenes²⁸⁰.

²⁷⁹ *Ibíd.*, 137-138.

²⁸⁰ Bergson, *Materia y memoria*, pág. 120.

Por eso cada presente contrae el todo del pasado. La memoria es un gran círculo que se cierra o se abre cada vez. Los recuerdos empíricos nos dan solo una parte del mismo, según nuestras necesidades actuales. Pero en cada objeto empírico que nos afecta sentimos también la acción de *objetos virtuales* que ya están supuestos en cada presentación sensible. Si atendemos a la explicación de Bergson, los centros sensibles pueden recibir dos tipos de afectaciones: «Por delante reciben las impresiones de los órganos de los sentidos y en consecuencia de un *objeto real*; por detrás sufren, de intermediario en intermediario, la influencia de un *objeto virtual*»²⁸¹. No podríamos contraer dos sensaciones, dos instantes, si no supusiéramos esta instancia virtual en la que coexisten los presentes. Un presente puro es fugaz, fugitivo, y no podríamos retenerlo o contraerlo, si ya no siempre, en el *sentiendum*, no estuviera la virtualidad del memorándum. Como dice Bergson sobre la percepción: «por instantánea que sea, consiste pues en una incalculable multitud de elementos rememorados y a decir verdad toda percepción es ya memoria. *Nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir»²⁸². Es el pasado puro, virtual, el que puede darle consistencia al caos del presente, que es instantaneidad. Es el pasado puro, al que nos abre una nueva imagen del pensamiento, el que hace comenzar verdaderamente el pensamiento, pero también el que explica por qué —cuando nos situamos en el puro presente, como hicimos en la primera parte de esta investigación— no hacemos más que recomenzar, si bien este recomienzo es la efectuación de la repetición que nos permite sintetizar pasivamente el presente en el hábito, que a su vez es intratemporal a una síntesis pasiva del pasado en la memoria. Bergson lo expresa bien, cuando habla de nuestras dos memorias:

Hábito más bien que memoria, representa nuestra experiencia pasada, pero no evoca su imagen. La otra es la memoria verdadera. Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea nuestros estados unos otros a medida que se producen, reservando a cada hecho su lugar y señalándole en consecuencia su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la primera en un presente que recomienza sin cesar²⁸³.

El recuerdo puro es un objeto virtual. Pero es la imagen del pasado puro, en tanto que fundamento del presente, pero también, por lo mismo, de lo que se da a sentir, de la sensibilidad en el presente. El memorándum es lo que nunca se ha vivido, lo que jamás ha

²⁸¹ Bergson, *Materia y memoria*, pág. 144.

²⁸² *Ibid.*, 163.

²⁸³ *Ibid.*, 164.

sido presente, lo que, por consiguiente, no podría ser empíricamente recordado, si bien es el contenido de una memoria trascendental. De todo esto, Deleuze nos dice:

El objeto virtual es esencialmente pasado. (...) El objeto virtual no es un antiguo presente, pues la cualidad del presente y la modalidad de pasar afectan ahora de manera exclusiva la serie de lo real en tanto constituida por la síntesis activa. Pero el pasado puro tal como ha sido definido anteriormente, como contemporáneo de su propio presente, preexistente al presente que pasa y haciendo pasar todo presente, califica el objeto virtual. El objeto virtual es un jirón de pasado puro²⁸⁴.

El tiempo perdido del presente, del presente que se agota y se cansa, que nos fatiga, pasa no a la destrucción y a la nada, sino al todo del pasado puro. Es este el que debe ser recuperado por medio de la memoria y el arte. Es lo que está envuelto en los signos que motivan el ejercicio trascendente, síntesis activas, de las facultades. El tiempo en estado puro se presenta, pues, como pasado puro: esa es la imagen que más nos ofrece Proust, si bien no la única, como hemos visto. La reminiscencia proustiana es, pues, el vínculo entre un objeto real presente y un objeto virtual pasado, entre los cuales no hay más que *el pasado puro* que repite Proust a cada pasaje de su obra. De ahí que Proust solo descubra el pasado puro *entre dos sensaciones* (una real, otra virtual). Es la asociación de la magdalena en el presente con la magdalena de Combray la que motiva la exploración de un pasado en sí mismo que se ha conservado, aunque lo creyéramos muerto para siempre. Aquí radica el secreto de su arte, la esencia de su estilo, esto es, la esencia de su esencia. Los signos del arte están constituidos por las relaciones entre las sensaciones, que movilizan la memoria, pero que le hacen descubrir, en sus intersticios, el pasado puro como forma de presentación del tiempo en estado puro. Así las cosas, la repetición del pasado puro en el presente es la diferencia del artista. Notemos cómo lo dice aquí Proust, donde además evoca la crítica de Bergson al cine, la cual se convierte ya no en la imposibilidad de lograr una verdadera imagen del movimiento, sino una imagen del tiempo que habría en los signos:

Lo que llamamos la realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos recuerdos que nos rodean *simultáneamente* – relación que suprime una simple visión cinematográfica, la cual se aleja así de lo verdadero tanto más cuanto más pretende limitarse a ello –, relación única que el escritor debe encontrar para encadenar por siempre en su frase uno a otro los dos términos diferentes. Se puede hacer que se sucedan indefinidamente en una descripción de los objetos que figuraban en el lugar descrito, la verdad sólo *empezará* en el momento en que el escritor coja dos objetos distintos, plantee su relación, análoga en el mundo del arte a lo que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos indispensables de un bello estilo. Incluso

²⁸⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, págs. 161-162.

cuando, como en la vida, acercando una cualidad común a dos sensaciones, libere su esencia común reuniendo una y otra para sustraerlas a las contingencias del tiempo en una metáfora²⁸⁵.

El tiempo perdido del pasado, el presente aniquilado, es entonces también el tiempo recuperado, no tanto porque se actualice, sino porque constituye la expresión en el estilo, que es, por encima de todos los mundos y los objetos, la diferencia pura del pensamiento. Los signos del arte, envolventes hacia el memorándum, hacia la virtualidad del pasado, remiten entonces a las Esencias, a la eternidad recuperada en el arte que es forma pura del tiempo. Aquí tiene lugar la singular filosofía de Proust. De esta forma pura del tiempo habíamos partido, y no por casualidad. Además de ofrecerse en la indiferencia, siendo la mayor diferencia, es la que motiva todo el aprendizaje de los signos que se constituyen en las síntesis del tiempo. Los tres niveles en los que el tiempo se presenta remiten siempre a la forma vacía del tiempo como lo más puro del tiempo. Este es el *cogitanda*, lo que solo puede ser pensado, aunque sea impensable o, como dice Proust, lo que no puede ser captado, pero que acusan esas *dos sensaciones* que hacen la expresión en el estilo.

El pensamiento puro, tercer grado de desarrollo del signo en relación con la intensidad, es ante todo tiempo puro. Lo captura, lo inmoviliza, pero se confunde con él. Es lo que nunca puede ser captado: lo que hay entre el sueño y la vigilia, entre lo imaginado y lo existente, entre el pasado y el presente. Por eso del tiempo puro no tenemos más que *un poco*: lo vislumbramos apenas por un *instante* y no más que de forma indirecta, entre las imágenes del recuerdo y de la sensación, entre lo virtual y lo real, como lo virtual de lo virtual. La memoria es relevada por el pensamiento puro. Ese tiempo puro está *salido de sus goznes*, esto es, «liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como forma vacía y pura»²⁸⁶. Es el tiempo vacío de todo, tanto de signos como de imágenes, que hace del presente (hábito) y el pasado (memoria) «caracteres formales y fijos que se derivan del orden *a priori* como una síntesis estática del tiempo»²⁸⁷. Aquí el tiempo se presenta nada más como una forma que es también la forma del pensamiento. Y podríamos creer que, al final, hemos vuelto a las verdades de la inteligencia, esas que nos daba la imagen dogmática del pensamiento. Creeríamos bien. Solo que, en este caso, se trata de la

²⁸⁵ Proust, *A la busca del tiempo perdido*, pág. 769.

²⁸⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 145.

²⁸⁷ *Ibíd.*, 146.

inteligencia que, como dice Proust, *viene después*, con la que el escritor elabora lo que primero se le ha dado como sensación pura —o *impresión*— y luego como recuerdo puro. La inteligencia despierta a su ejercicio trascendente cuando el signo, vuelto un *cogitanda*, le da la forma pura del tiempo. Deleuze supo verlo en este resumen del proceso del signo en relación con el tiempo:

En primer lugar, es preciso experimentar el efecto violento de un signo y que el pensamiento se sienta como obligado a buscar el sentido del signo. En Proust, el pensamiento en general aparece bajo varias formas: memoria, deseo, imaginación, inteligencia, facultad de las esencias... Pero en el caso preciso del tiempo que perdemos y del tiempo perdido, es la inteligencia, y solo la inteligencia, la que es capaz de suministrar el esfuerzo del pensamiento, o de interpretar el signo. Es ella la que encuentra, con la condición de que aparezca *a posteriori*. De entre todas las formas del pensamiento, solo la inteligencia extrae las verdades de esta naturaleza²⁸⁸.

La inteligencia, entonces, carece de contenido, de recuerdos o de sensaciones, pero determina activamente la forma del tiempo en la que, a su vez, es determinada la existencia, la pura existencia que encontrábamos antes como el punto de partida, como *la indiferencia*. En este aprendizaje hemos llegado a darnos cuenta de que, *todo el tiempo*, el tiempo estuvo ahí como único horizonte en el que podemos determinar y ser determinados. Este es el descubrimiento final de Proust:

Por eso, si me fuera dejado el tiempo suficiente para llevar a cabo mi obra, no dejaría yo ante todo de describir en ella a los hombres, aunque debiera hacerlos parecerse a seres monstruosos, como si ocupasen un lugar tan considerable, al lado de ese otro tan restringido que les está reservado en el espacio, un lugar prolongado en cambio hasta la desmesura puesto que tocan simultáneamente, como gigantes inmersos en los años, épocas vividas por ellos tan distantes, y entre las cuales tantos días han venido a situarse – en el Tiempo²⁸⁹.

Por encima de sus años y épocas específicos, los hombres se alzan en esa forma general del tiempo que es a partir de la cual Proust va a construir toda su obra. Ella es la esencia de su creación, más incluso que sus sensaciones o recuerdos específicos, más que todos los colores y olores que no cesa de evocar con una riqueza incomparable. Es esta forma la que se impone sobre las materias del estilo de Proust. Y es ella la que contiene a la vez las síntesis activas de las facultades y las síntesis pasivas del presente y el pasado. Esto es lo que Deleuze sabe señalar en Kant, que postulaba el tiempo como el sentido de la interioridad, a la vez que nos hacía, como Proust cuando ve al príncipe de Guermantes pararse sobre sus años, interiores al tiempo. Dice Deleuze: «mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que en

²⁸⁸ Deleuze, *Proust y los signos*, pág. 35.

²⁸⁹ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 907.

en el tiempo, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*²⁹⁰. Ese tiempo, entonces, crea una cesura o una fisura en el Yo, entre el yo activo y el yo pasivo, entre el determinante y el determinado. Esa fractura es también la del yo profundo de Proust, que es a la vez el narrador desde un presente que solo es literariamente, pero también el protagonista, el determinado en la obra. Todos los conflictos habituales en la interpretación de Proust, que confunden —y no podemos dejar de hacerlo— el narrador con el autor y el protagonista, no son sino una expresión del yo fisurado de Proust, que debe ser así, en tanto que asume en sí la forma pura del tiempo.

Este tiempo en el que aparece lo que aparece, condición a priori de todo fenómeno, es lo que es y de lo que se ocupa propiamente el pensamiento. Es *a lo que se dedica*, y por tanto el tema de su obra, su diferencia. En el tiempo puro concluye el aprendizaje de Proust y, por tanto, el inicio de la escritura. Esta es la razón de que la tercera forma del tiempo sea el porvenir. Todo lo que Proust ha presentado como pasado, como lo narrado, desemboca en la promesa de empezar a escribirlo, en un futuro nunca presente que, nos damos cuenta al final, ha movilizadado todo lo actualizado. Si se quiere, es la virtualidad del porvenir, que también hace parte del pasado puro. Es la promesa que se hace Proust, y es la apertura infinita de su obra. Pero es también cuando calla y no escribe más, cuando él mismo, como un yo que narra, da lugar a un puro tiempo no escrito y por escribir. Lo más propio de Proust es el pensamiento de una escritura por venir, que, sin embargo, nunca es realizada. Aquí debemos seguir también a Deleuze:

En cuanto al tercer tiempo, que descubre el porvenir, significa que el acontecimiento, la acción tienen una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el brillo de lo que hace nacer a la múltiple: el yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo, el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [moi] ni Yo [Je], el «plebeyo» que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime²⁹¹.

²⁹⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 142.

²⁹¹ *Ibid.*, 147.

Conclusión

La diferencia, lo desigual en sí, se ha hecho pensable en la repetición como forma pura del tiempo. Pero la diferencia afirmada deja atrás a Proust mismo, a la vez que puede, como pasa en la obra, desplegarlo en un campo de todos los yoes, en la diversidad que siempre nos ha sido inmediata. En el recorrido del aprendizaje, en el que hemos desenvuelto el tiempo desde los signos, en el que hemos hecho el ejercicio trascendente de las facultades, la diferencia ha construido un auténtico plano de inmanencia en el que coexisten todas las materias posibles, toda la diversidad y toda la heterogeneidad. Los signos están ahí. Los personajes de Proust están ahí. Pero también están los conceptos de Deleuze, quien, como vemos, va construyendo su propio plano a partir de la diferencia que desarrolla Proust en su obra. La vida narrada de Proust queda, pues, en segundo plano, así como sus mundos. Todo esto ha configurado ese plano de inmanencia en el que el tiempo y la diferencia se hacen consistentes, y por tanto pensables. Es un plano cuyo tiempo es el porvenir, que no tiene estas u otras imágenes, estas u otras promesas, sino que presenta el tiempo puro para el pensamiento. Sin embargo, en este punto es un pensamiento sin objeto (sin materias de la sensación o del recuerdo), sin sujeto (sin un yo) y, sobre todo, *sin imagen*. Si la nueva imagen del pensamiento era la condición del aprendizaje, la deriva frente al sentido común que permitía que los signos nos violentaran, entonces el pensamiento sin imagen viene a ser el resultado abierto, el fin sin fin del aprendizaje o, lo que es lo mismo, la totalidad donde se despliega la diferencia. O más bien, este *pensamiento puro* a secas, que es más que una *imagen del pensamiento*, se ha liberado de todo presupuesto y se superpone con el campo mismo donde organiza toda la diversidad que lo anima. Pero no se confunde con esa diversidad, pues, así como la forma del tiempo determina infinitamente el potencial de *crecimiento* de todos los personajes que están en el palacete de Guermantes, también este *pensamiento sin imagen* es la forma para todas las imágenes, la diferencia pura de la que surgen todas las diferencias. ¿No significa esto que cada filosofía en su singularidad, considerada por fuera de la generalidad del Uno, es una nueva imagen que, por así decirlo, participa en el pensamiento sin imagen como pensamiento de pensamientos?

Esta es una posibilidad. La diversidad de la que hablamos aquí es la del pensamiento, no la de la sensibilidad o la memoria. Pero esto no hace más que recordarnos nuestra pregunta inicial: ¿cómo es que puede haber *varias* imágenes del pensamiento? Con Proust hemos encontrado una oscilación entre al menos *dos* imágenes del pensamiento, la dogmática y la nueva. Y *entre* ellas hemos hallado que la diferencia es su diferencia. Todo el recorrido

que ha acabado en el tiempo puro es el aprendizaje de la diferencia a partir de los signos que nos arrancan de la inmediatez de la experiencia. En ese tiempo puro, sin embargo, nos hemos topado con el pensamiento puro. Pero este no puede ser sino un pensamiento sin objeto, sin sujeto y sin imagen, que ha roto con todos sus presupuestos, incluso con el pasado puro, y se ha afirmado en el porvenir. Y la pregunta que nos plantea es: ¿cómo actúa aquí la diferencia, que parece ser lo constitutivo de ese pensamiento puro? ¿Cómo se crea, desde este pensamiento que encuentra el tiempo puro, la diferencia en el pensamiento? Y una cuestión más: ¿no sería esto creado la diversidad misma del pensamiento, la que hace que Bergotte tenga *su* filosofía, pero también Proust, Deleuze, Kant y todos los demás? Asistiríamos, entonces, a la génesis del pensamiento en el pensamiento, incluso más allá del aprendizaje. Pero esa génesis sería siempre de una multiplicidad, de una variación incesante en el pensamiento que lo singulariza y, por la misma razón, lo abre a una variedad de imágenes del pensamiento, en tanto que estas son los modos de esa singularización. Estaríamos cerca de la respuesta a nuestra pregunta inicial. Sin embargo, si nuestra sospecha es correcta, primero tendríamos que exponer el plano de inmanencia ya no desde su recorrido y trazado, desde la experiencia que tenemos de él, sino desde él en sí mismo, como plano del pensamiento sin imagen en el que tiene lugar la diferenciación que produce o da la diversidad *del pensamiento mismo*.

Es lo que haremos ahora: construir el plano desde el pensamiento que, confundido con la diferencia, produce su variación. Es el complemento inevitable de lo que hemos hecho con Proust. ¿Cuál puede ser este pensamiento que carezca de imagen, pero a la vez se instale a sí mismo en una multiplicidad que afirme de manera inmanente, sin ponerse sobre ella como un Modelo o un universal trascendente? Creemos que ese pensamiento es, en la filosofía de Deleuze, el del eterno retorno. El pensamiento de la forma pura del tiempo, en tanto que *cogitanda*, es el eterno retorno. Y así lo indica Deleuze: «el fundamento fue superado hacia un sin fondo, universal *desfondamiento* que gira en sí mismo y no hace volver más que el porvenir»²⁹². Vamos entonces a seguir cómo es que el pensamiento se desfonda en su propio plano.

²⁹² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 149.

CAPÍTULO 2: FUERZAS

Nueva imagen del pensamiento o pensamiento sin imagen

Hemos hecho una afirmación que parece ir contra los enunciados explícitos que constatamos en la obra de Deleuze, a saber, que con Nietzsche se alcanza un pensamiento sin imagen, más incluso que una nueva imagen del pensamiento. Pero, además, hemos dicho algo que no es seguro que diga Deleuze: que el eterno retorno es un pensamiento sin imagen. La cautela del lector ante estas dos afirmaciones sería más que comprensible. Eso nos obliga, entonces, a reparar en lo que decimos. Por un lado, que Nietzsche sea un camino para el pensamiento sin imagen no niega la presencia en él, así como en Proust, de una nueva imagen del pensamiento. Y es así porque no se trata de una oposición, sino de la forma como el pensamiento puede comenzar por sí mismo. Ahora bien, conjurado el problema del comienzo, en una propia génesis, no podría tratarse ya de lo que presuponemos, sino del pensamiento en sí mismo, liberado de toda imagen, modelo o ilusión. E incluso diríamos: esa nueva imagen del pensamiento requiere, por lo mismo, de *otro pensamiento*. La imagen no sería solo otra perspectiva de algo que se mantendría como *lo mismo*. Más bien, la nueva imagen es también *de algo diferente* y, en nuestro caso, del pensamiento de la diferencia o de la diferencia como el pensamiento. Así, pues, por otro lado, es necesario examinar *el pensamiento* que da esa nueva imagen. Nos parece que ese es *el pensamiento del eterno retorno*. Pero afirmar esto no tendrá que excluir que sea el único, pues, si examinamos qué es ese pensamiento, vemos que, en cierta medida, contiene todos los pensamientos y se anula a sí mismo en su propia afirmación.

Dicho esto, lo que ahora nos proponemos es presentar, principalmente desde *Nietzsche y la filosofía*, la relación de la nueva imagen del pensamiento con el pensamiento mismo, ya no entendido como en un sujeto o sobre un objeto, sino como constituyente de un plano de inmanencia en el que tiene lugar su variación, su producción de imágenes y su *confusión* o superposición con el tiempo puro, que fue a lo que llegamos en el capítulo anterior, de la mano de Proust, Deleuze o Bergson. Esto último del tiempo, sin embargo, no lo profundizaremos. Nos interesa más bien señalar cómo Deleuze, con Nietzsche, lograr trazar un plano del pensamiento que no depende de la experiencia de un sujeto, aunque nunca prescinda de él, así no sea más que para *poder prescindir del sujeto*. Ese plano, en Nietzsche, estará ligado necesariamente al eterno retorno. Pero si este último nos importará tanto, no es más porque solo mediante el eterno retorno, que se hace pensamiento, se entiende qué es el

pensamiento en sí mismo, cómo hace su génesis en él mismo. ¿Cómo se puede, entonces, construir ese plano, en el que pensamiento se sitúa o posiciona a sí mismo?

Ese plano que construye Deleuze con Nietzsche incluye, por un lado, la experiencia que presenta en Proust, pero también la necesidad de una nueva imagen del pensamiento que *se tienda sobre él*. Y es, a su vez, el plano de la diferenciación o el Uno-Todo, auténtico plano de inmanencia donde no solo se organizan los conceptos, sino donde la materia del ser y la imagen del pensamiento se hacen consistentes. Entenderemos por qué, aunque el plano dé lugar a un pensamiento sin imagen, no lo da nunca sin una *nueva imagen del pensamiento*.

La fuerza, las fuerzas

El plano que traza Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* tiene dos ejes: la voluntad de poder y el eterno retorno. En ellos encontramos los conceptos generales de la obra —como fuerza, sentido, valor, nihilismo, activo y reactivo— y entre ellos el enunciado cuyo número nos interesa identificar: la nueva imagen del pensamiento, pero también, por lo mismo, *el pensamiento*. Empecemos por dibujar los ejes y luego pasemos a los conceptos—coordenadas.

La voluntad de poder es, en la lectura de Deleuze, el «principio de la síntesis de fuerzas»²⁹³, pero como un principio «esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina»²⁹⁴. No se confunde con las fuerzas, pues «la fuerza es quien puede, la voluntad quien quiere»²⁹⁵. Así las cosas, sin la voluntad de poder «las relaciones de fuerzas permanecen indeterminadas, hasta que no se le añade a la propia fuerza un elemento capaz de determinarlas desde un doble punto de vista [diferencias de cantidad y cualidad]»²⁹⁶. La voluntad de poder es esta determinación de lo indeterminado. Siguiendo lo que hemos dicho a lo largo del texto, diríamos que *la diferencia*, la determinación unilateral, aparece en el *Nietzsche* como voluntad de poder. De ahí que se afirme que la voluntad de poder «se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción»²⁹⁷. Sin embargo, «el ser de la fuerza es plural; sería completamente absurdo

²⁹³ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 74.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, 75.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

pensar la fuerza en singular»²⁹⁸. Esta pluralidad hace que, aunque la voluntad sea el elemento diferencial de la fuerza, su «querer interno»²⁹⁹, haya siempre relaciones de fuerzas y, por tanto, que estas no sean sino relaciones entre las voluntades que las determinan. Es esta pluralidad de las fuerzas la que reclama una síntesis.

Esta pluralidad no es homogénea: no es una suma de unidades discretas de fuerzas equivalentes. Por el contrario, las fuerzas se distinguen cualitativamente internamente y se diferencian cuantitativamente entre ellas. El número de fuerzas es plural y ellas mismas son finitas, pero es incontable o indeterminable por un número discreto, es decir, corresponde a conteos vagos como el de *muchas* o *múltiples*, que designan cantidades cualitativas o cualidades cuantitativas. En Nietzsche se trata de pensar lo plural sin una identidad multiplicada: «la cantidad como concepto abstracto tiende siempre, y esencialmente, a una identificación, a una igualdad de la unidad que la compone, a una anulación de la diferencia en esta unidad»³⁰⁰. El pluralismo de fuerzas de Nietzsche carece de una base o unidad común; no hay una unidad de medida previa. Más bien, toda medida, todo acto de medición, debe remitirse a las fuerzas, que son las que introducen las diferencias de grado o de naturaleza exteriores. Así las cosas, a Nietzsche le interesa «la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad»³⁰¹. En el fondo de las fuerzas hay, más bien, una Desigualdad pura, eso Desigual en sí que ya mencionamos y que no puede compensarse, que implica una diferencia de cualidad como «lo que hay de inigualable en la cantidad»³⁰². ¿Cómo pueden distinguirse cualitativamente las fuerzas para producir una pluralidad? ¿De dónde les viene su diferencia? En el *Nietzsche* hay tres respuestas.

Primero, el concepto de fuerza implica esta diferencia: «cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad»³⁰³. Se trata de un elemento diferencial de los fenómenos, de *lo expresado* en cada cosa, que es, así, no una mera cosa, sino *una expresión*. Si seguimos la diferencia entre *lo expresado* y *la expresión* en el *Proust*, Nietzsche nos llevaría a pensar, más bien, en el mundo como *obra* de unas fuerzas, no solo como lo que comienza a partir de una esencia. Y todo cuando es en el mundo es constitutivo,

²⁹⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 14

²⁹⁹ *Ibid.*, 75.

³⁰⁰ *Ibid.*, 65.

³⁰¹ *Ibid.*, 66.

³⁰² *Ibid.*, 66.

³⁰³ *Ibid.*, 10.

por ello mismo, de un *estilo o prosa del mundo*. Por esta razón, «un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual»³⁰⁴. La fuerza produce *un sentido* y una interpretación —y el libro interior es ya el libro del mundo—. La fuerza que domina algo está ya interpretándolo. Como una cosa puede ser apropiada por varias fuerzas, entonces es ya una pluralidad de sentidos que o se suceden o coexisten, que luchan entre ellos. «No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses)»³⁰⁵. El que una fuerza se apropie de algo, el que una fuerza sea fuerza, implica introducir un elemento diferencial, distintivo, entre otras fuerzas que pretenden ese algo. Porque, además, la apropiación consiste, en últimas, en una acción sobre otra fuerza. En este sentido, la diferencia interna, aparentemente limitada a una sola fuerza, nos pone ya en *las fuerzas*: «el concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza»³⁰⁶.

Y en esta última afirmación encontramos la segunda respuesta: «la fuerza se llama una voluntad»³⁰⁷. Si las fuerzas diferencian los fenómenos, el «elemento diferencial de la fuerza» es la voluntad³⁰⁸. En toda fuerza hay un querer. Pero, frente a Schopenhauer, el problema es de nuevo su pluralidad, si la voluntad es una o múltiple. La respuesta de Nietzsche es que «al ser la voluntad, según Schopenhauer, una en esencia, el verdugo acaba por comprender que es uno con su propia víctima»³⁰⁹. En la «unidad del querer» se anula la diferencia y, por tanto, la pluralidad de las fuerzas. Por la misma razón, también se niega la voluntad, ya que ninguna actúa sobre otra. Esto último es lo constitutivo de la desigualdad, en la que surgen y se dan las relaciones de fuerzas y, por lo mismo, entre voluntades: «El origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la *jerarquía*, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente»³¹⁰.

De aquí viene la tercera respuesta. La distinción entre fuerzas se debe a la relación entre las fuerzas en virtud de la dominación. «Cualquier fuerza se halla en relación con otras,

³⁰⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 10.

³⁰⁵ *Ibid.*, 11.

³⁰⁶ *Ibid.*, 15.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, 16.

para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas»³¹¹. Así las cosas, «las fuerzas dominantes se llaman *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*»³¹². Esta distinción no se trata de una oposición, pero tampoco de una identidad. Todas las fuerzas son activas o reactivas. Cada una de estas palabras nombra, más bien, un devenir específico de la fuerza, una manera de interpretarlas y de permitir su acción. Las fuerzas activas son *las que pueden* y desarrollan su actividad sobre las cosas. Tienen un poder de afirmación y un «poder de transformación, el poder dionisiaco»³¹³. Las fuerzas reactivas son, más bien, las que «*separan la fuerza activa de lo que ésta puede*; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder; y por ello no se convierten en activas, sino al contrario, hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo»³¹⁴. Esta distinción entre activo y reactivo constituye la topología plural de las fuerzas. Pero aquí apenas empiezan los problemas para el problema de la síntesis de las fuerzas.

¿Cómo puede ser la voluntad de poder el principio de la síntesis de fuerzas, según dice Deleuze, si a la vez es el elemento interno y diferencial de las fuerzas? ¿No tendría que ser parte ya de *lo que se sintetice*? Es como si dijéramos: la voluntad de poder es a la vez parte y todo o, si se nos permite decirlo en aristotélico, género y especie, condición y condicionado. En esto no tendremos que ver una contradicción o un absurdo. Esto es justo lo que reafirmará Deleuze: «La voluntad de poder es a la vez el elemento genético de la fuerza y el principio de la síntesis de las fuerzas»³¹⁵. De nuevo, el paso interesante es de la singularidad de *la* fuerza a la pluralidad de *las* fuerzas, así como de la génesis a la síntesis, lo cual es también de una cierta diferencia o determinación internas a una determinación completa y recíproca, exterior a la fuerza particular, pero el afuera interior de *las fuerzas*, en tanto que principio de síntesis.

La voluntad de poder como génesis y como síntesis indica la inserción de Nietzsche en la historia del kantismo y en las llamadas exigencias poskantianas. Estas eran, por un lado, de «un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino

³¹¹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 60.

³¹² *Ibid.*, 61.

³¹³ *Ibid.*, 64.

³¹⁴ *Ibid.*, 83.

³¹⁵ *Ibid.*, 76.

verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o determinación interna)»³¹⁶, además de, por otro lado, «una razón no solo para la síntesis, sino también para la reproducción de lo diverso en la propia síntesis»³¹⁷. Es la voluntad de poder la que pone en relación las fuerzas a las que, a su vez, determina internamente. Sin embargo, esta síntesis, aunque tenga su principio y su génesis en la voluntad de poder, ya no se confundirá con ella, pues Nietzsche «entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en el centro de la síntesis la reproducción de lo diverso»³¹⁸. Es así como Deleuze verá en Nietzsche «una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y nuevos conceptos»³¹⁹. Si voluntad de poder y eterno retorno responden a las dos exigencias poskantianas, de génesis y síntesis, entonces tendremos que ver cómo, a su vez, transforman la crítica y le dan esos nuevos conceptos. ¿Qué es lo que cambia? O mejor: ¿cómo repite Nietzsche la crítica, pero en tanto que repetición de lo diferente, sin asumir la identidad previa de la de Kant?

Repetidor de la crítica, Nietzsche extraerá *su diferencia* y la convertirá en «la filosofía de los valores»³²⁰, lo cual significa que «el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*»³²¹. La creación de una nueva crítica es la pregunta por la creación misma. El filósofo crítico será, entonces, un *genealogista* que buscará el origen de esa valoración, que no es otra que la voluntad de poder como su elemento diferencial y genético. «Nietzsche en la *Genealogía de la moral* ha querido rehacer la *Crítica de la razón pura*»³²². Su método es «diferencial, tipológico y genealógico»³²³. Pero en lugar de la deducción, dos operaciones nuevas trae Nietzsche a la filosofía crítica: la interpretación y la valoración. La primera busca «estimar la cualidad de la fuerza que le da un sentido, y a partir de ahí, medir la relación de las fuerzas presentes»³²⁴. Pero la segunda

³¹⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 76.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*, 76-77.

³¹⁹ *Ibid.*, 77.

³²⁰ *Ibid.*, 7.

³²¹ *Ibid.*, 8.

³²² *Ibid.*, 125.

³²³ *Ibid.*, 113.

³²⁴ *Ibid.*, 78.

trata de «determinar la voluntad de poder que da a la cosa un valor»³²⁵, esto es, valorar se trata de preguntar *¿Quién?*

Podemos ver entonces en qué sentido Nietzsche repite a Kant, pero siempre como repetición de la diferencia. No es solo que cambie la orientación o el «tema» de Kant. Si Nietzsche acude a la voluntad de poder es porque solo así puede realizarse lo que Kant concibió: «una crítica inmanente»³²⁶. Para Deleuze, Kant «descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado»³²⁷. Como ya dijimos, es con la voluntad de poder, en tanto que aquello por lo que pregunta la crítica al buscar la genealogía de los valores, que Nietzsche puede ofrecer una génesis interna que supera el mero condicionamiento. Ella le ofrece a su vez un principio y un método en el que se pregunta *¿Quién?* antes que *¿Qué?*

La pregunta por el *quién* empieza por impactar el contenido de la crítica, pero debe reconducirse de inmediato a las condiciones de su realización: si se quiere, a pensar las condiciones de posibilidad de la crítica misma, ya no de las cuestiones que le interesan (Dios, la inmortalidad, la libertad). En este sentido, diríamos que la gran pregunta es: ¿quién hace la crítica? Pero antes de hacerla es necesario responder otra: ¿por qué la crítica pregunta por el *quién*? Y nuestra conjetura, que nos parece acorde a Deleuze y Nietzsche, es que la crítica no puede más que desplazar el *qué* por el *quién*.

Así las cosas, si repasamos lo que hemos dicho a lo largo de estos capítulos, no solo es que haya una oscilación entre la crítica y la creación, que nos obligaba, como ocurrió en la primera parte, a hacer *primero la crítica* para después ir a *la creación* propia del pensamiento. Con Proust tuvimos que retomar la realización de la crítica para ver en ella, no ya una destrucción de la imagen dogmática del pensamiento, un derrumbe del modelo, sino el único modo de desplegar la creación, que suponía la nueva imagen del pensamiento. Pero ahora Nietzsche nos lleva a otro nivel de la comprensión de esta *oscilación* que no cesa de acecharnos: la creación de una nueva crítica, esto es, que el objeto de la creación es la crítica misma. Precisamente porque entre criticar y crear hay una *oscilación*, que no cesa de ir de un punto a otro, decimos que se trata de una *construcción del plano*, pues solo en el *construir* se dan tanto la crítica como la creación. Debemos ver, entonces, en relación con Kant, cómo crea esta nueva

³²⁵ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 80.

³²⁶ *Ibid.*, 129.

³²⁷ *Ibid.*

crítica y cómo esto hace que, por un lado, llegue a la nueva imagen del pensamiento, pero también *al pensamiento* a secas que hace el plano de inmanencia.

¿Cómo?: el descubrimiento nietzscheano de Kant

Ya Kant operaba este desplazamiento del *qué*, si bien no termina de llegar al *quién*. La cuestión de Kant era: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»³²⁸. Y de esto Kant desprendía otras dos preguntas: «¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?» y «¿cómo es posible la metafísica como ciencia?»³²⁹. Atendamos a lo evidente: se pregunta por el cómo, no por el qué. Esta pregunta aparecía como anterior a todo juicio que intentara la metafísica, es decir, a toda determinación sintética y a priori de lo que es algo. Más que decir qué es lo que es, más que afirmar qué es Dios, la inmortalidad o el alma, Kant nos invita a dar un paso atrás y preguntarnos cómo podemos siquiera tener juicios sobre esos asuntos. El *qué* tiene dos dominios: el de la obviedad o el de los juicios analíticos, formados a partir de meras definiciones; el del conocimiento o los juicios sintéticos, entre los cuales la filosofía pretende determinar los objetos que le dan que pensar a la razón. Entre ellos está el *cómo*, en tanto que la pregunta de las preguntas. Es la pregunta crítica por excelencia, si es que la razón va a juzgar sus propios conocimientos a priori, a partir de sus principios. La crítica que pregunta por el *cómo* tiene un carácter doble: una propedéutica de la razón, un aprendizaje, pero también la idea de una ciencia posible, su delimitación y delineación. La crítica es «preparación para un *organon*»³³⁰ que «sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos puros a priori»³³¹. De ahí que Kant afirme que «podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura»³³². La *filosofía trascendental* se encargará de pensar ese sistema.

Y el *cómo* es el corazón de la filosofía trascendental. «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori»³³³. Esta filosofía no pregunta por el *qué*, en

³²⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 51 [B 19].

³²⁹ *Ibid.*, 53 [B 22].

³³⁰ *Ibid.*, 55 [A 12/B 26].

³³¹ *Ibid.* [B 24/ B 25].

³³² *Ibid.* [A 11/ B 25].

³³³ *Ibid.*

tanto que «el objeto aquí no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que enjuicia esa naturaleza de las cosas»³³⁴. Así las cosas, al llevar a la razón a un aprendizaje de las facultades cognoscitivas:

la filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completitud y la certeza de todas las partes que componen este edificio³³⁵.

Se trata de determinar completamente la idea de una ciencia posible, no de hacer crítica de libros y sistemas. Para responder cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, es necesario ir más allá de cada juicio, al que se le asignarían sus condiciones específicas de posibilidad, para trazar, más bien, un plan completo. Posibilidad aquí, entonces, no significa lo mismo que anticipación formal lógica, ni un juego con las combinaciones de la imaginación. En lo trascendental, *lo posible* que se pregunta de la metafísica —lo posible de sus juicios sintéticos a priori— no es un calco o una forma de neutralizar juicios reales, bien porque sean de la experiencia, bien porque estén en libros y sistemas. La posibilidad se remite a la completitud de una ciencia. En un juicio o concepto cualesquiera, lo posible no indica más que una no contradicción, de modo que sea pensable cómo podría darse algo efectivamente. Para usar un simple ejemplo común, lo posible es un unicornio: no existe, pero, al no tener contradicción, podemos concebirlo y podríamos indicar bajo qué condiciones se haría cognoscible un unicornio (por ejemplo, si tenemos ciertas intuiciones). Al formular este tipo de juicios o conceptos, la posibilidad interna ya está asegurada y no hay mucho que pensar. Con la metafísica es diferente, pues se trata de pensar la posibilidad misma de lo posible, esto es, de determinar el campo completo de los juicios sintéticos a priori, que son, a su vez, los que fundamentan todo el conocimiento efectivo. Lo que se busca es trazar el plano en el que puede fundarse la metafísica. Con un lenguaje quizás ajeno al que hemos usado, Heidegger ha sabido señalar bien este punto:

El «plan preconcebido» de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, conocimiento ontológico³³⁶.

³³⁴ *Ibid.*, 55-56 [A 12-A13/B 26].

³³⁵ *Ibid.*, 56 [A 13/B 27].

³³⁶ Martin Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. (Ciudad de México: FCE, 2018), pág. 8 [11]

No hay conocimiento óntico, en el cual siempre ofrecemos juicios y conceptos que ya tienen la posibilidad interna, sin un conocimiento ontológico. En la interpretación heideggeriana del sentido del giro copernicano de Kant, este consiste en que «el conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (“los objetos”) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser»³³⁷. Pero este es justamente el conocimiento que está en cuestión, el que es objeto de la crítica. No se trata de ofrecer un conocimiento posible, como cuando se lanza una hipótesis, sino de decidir si es posible el conocimiento: no como algo de hecho, sino de derecho, pues justamente lo que le inquieta a Kant —como lo expone en el segundo prólogo de la *Crítica*— es que el *hecho* de la metafísica, más allá de los libros y sistemas, no parece haberse consumado ni haber llegado siquiera a ser. Se trata de *decidir*, no de *explicar* el conocimiento posible, como algo ya seguro³³⁸. Esto último es lo que hacen las teorías del conocimiento, y bien nos advierte Heidegger que ellas se alejan del proyecto kantiano, en el cual «no se reemplaza la metafísica por una “teoría del conocimiento”, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología»³³⁹. La crítica no describe el hecho, sino que decide el derecho. Pero solo se plantea una cuestión de derecho al nivel de la comprensión previa del ser o el conocimiento ontológico, esto es, el de los juicios sintéticos a priori, en tanto que el conocimiento sintético es el que «aporta el “qué-es” del ente, es decir, que revela al ente mismo»³⁴⁰. Lo que se pregunta es, precisamente, cómo se da este aporte, y si debe darse. De ahí que Heidegger diga que: «El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente»³⁴¹. La tarea

³³⁷ *Ibid.*, 10 [13].

³³⁸ Respecto a las *decisiones* filosóficas, no pasemos por alto este aporte iluminador de Kant durante su examen del argumento ontológico: «Cuando de *resoluciones* se trata, es decir, una vez que la existencia de un ser necesario ha sido admitida y se ha llegado al acuerdo de que hay que tomar partido acerca de dónde situarlo, no puede negarse al concepto de ser supremo cierto fundamento, ya que en ese caso no se puede elegir de un modo más oportuno, o mejor dicho, no hay elección, sino que se está obligado a aceptar la unidad absoluta de la realidad completa como fuente originaria de la posibilidad. Ahora bien, si nada nos impele a tomar una decisión y preferimos dejar a un lado todo este asunto hasta tanto que el peso total de los argumentos nos obligue a asentir; es decir, si sólo se trata de valorar cuánto sabemos acerca de este problema y cuánto nos imaginamos saber, entonces la mencionada inferencia no presenta ya un aspecto tan favorable, y necesita cierta benevolencia que supla su falta de títulos legales» *Crítica de la razón pura*, pág. 462 [A587/B615].

³³⁹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pág. 13 [17].

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, 12 [16].

crítica es la *fundamentación de la metafísica* en tanto que «revelación de la posibilidad interna de la ontología»³⁴².

Esta posibilidad interna debe buscarse en la razón misma. Es en ella que se despliega y se desenvuelve el conocimiento ontológico: ella dice el qué es algo, pero, en su propio examen, no se pregunta tanto qué sea, sino cómo es posible su propio conocimiento. Y esto tiene nuevas consecuencias. La razón se conoce a sí misma. En su trascendencia respecto de los objetos, la razón pregunta *qué es el ente*, si usamos el lenguaje de Heidegger. La razón reconoce que sobrepasa la experiencia y busca conocer objetos que nunca se dan empíricamente, a la vez que ve que constituye los principios para el entendimiento. Pero en su inmanencia, en el uso inmanente de sus principios, la razón pregunta *cómo es posible el conocimiento*. Y para responder no debe hacer de hecho la metafísica, otra teoría del ser, sino trazar el plan (arquitectónico) en el que es posible su propio conocimiento, al que tendría que remitirse toda metafísica de hecho. Por eso Kant dice que la crítica de la razón pura, o la *Crítica de la razón pura*, «exige un lector decidido a adentrarse poco a poco en un sistema, en el cual no hay nada dado como base, excepto la razón misma, sistema que, por lo tanto, trata de desenvolver el conocimiento desde sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno»³⁴³. Así las cosas, la *Crítica* traza el plan inmanente de la razón o, en palabras de Heidegger, la *dimensión de retorno o campo de origen* de la metafísica, en el cual se explicitan «los gérmenes que la hicieron posible»³⁴⁴. La pregunta por el *cómo* determina, por un lado, un campo de origen en el que se da la génesis de la metafísica como conocimiento sintético a priori, pero, por otro, una dimensión de retorno respecto a la cual deben *valorarse* los juicios sintéticos a priori. Génesis y valoración de la metafísica: es ello lo que ocurre en la crítica que pregunta *cómo*. Contrario a cierta interpretación radical de Deleuze o Nietzsche, la crítica en Kant ya era un acto de valoración, si bien no completamente desplegado. Se trataba de poder valorar las pretensiones de la razón misma para conocer y, por lo tanto, de valorar la legitimidad de los juicios que querían hacerse con un conocimiento:

Dado que no buscaremos fuera del entendimiento lo que éste almacena, no se nos puede ocultar, y, según todas las previsiones, lo almacenado es lo bastante poco como para que, una vez plenamente asumido por nosotros, *lo juzguemos de acuerdo con su valor o falta de valor y lo evaluemos correctamente*. [Menos todavía se ha de esperar aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón

³⁴² *Ibíd.*, 9 [12].

³⁴³ Citado en *Kant y el problema de la metafísica*, pág. 14 [18]. Hemos preferido citar la traducción incluida en este texto para no desentonar con el análisis mismo de Heidegger.

³⁴⁴ *Ibíd.*, 16 [20].

pura, sino la correspondiente a la misma facultad de la razón. Únicamente basándonos en esta crítica tendremos una piedra de toque segura para valorar en este terreno el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas. En caso contrario, es el historiador o juez incompetente quien juzga las afirmaciones gratuitas de otros mediante las suyas propias, que son igualmente gratuitas.]³⁴⁵

En resumen, la pregunta por el *cómo* nos sitúa ya en lo trascendental, en tanto que plan inmanente de la razón es que a la vez un campo de origen y una dimensión de retorno. En ellos tiene lugar la génesis de la metafísica como conocimiento ontológico, cuya posibilidad debe decidirse. Pero también frente a ella se valora la metafísica, tanto la por venir, la que se traza como la idea de una ciencia posible, como la ya ocurrida, la efectiva, con o sin éxito, en la historia de la filosofía. En este sentido, diremos que incluso la génesis de la metafísica que intenta pensar Kant, ese campo de origen que determina como plan de la razón, está precedida de la valoración de sus juicios en la dimensión de retorno, de la cual, como señala Heidegger, es necesario alcanzar una perspectiva. Kant demuestra, así, que el *qué es* implica un *cómo es* mucho más profundo: el del plan de la razón por la razón, esto es, el plano del pensamiento mismo. Y esto tendría que aplicarse incluso a Heidegger: la pregunta por el ser remite a un *cómo* más originario o, más bien, preoriginal, determinante de su propia hermenéutica de la existencia.

¿Quién?: el descubrimiento kantiano de Nietzsche

Kant no puede alcanzar una perspectiva plena de la dimensión de retorno, que es el plano. Y al pensar la génesis de la metafísica no puede sino quedarse en el origen de los juicios. Conceptos y objetos solo pueden entrar en relación en el juicio, y este depende de la participación de ciertas facultades cuyos principios vienen de la razón, que a su vez se propone examinarlas. De ahí que Kant solo pueda pensar el campo de origen en términos de condiciones de posibilidad, si bien es una posibilidad superior a la de cualquier concepto o juicio en particular. Aunque Kant trace por primera vez el plan en el que se decide la posibilidad de la metafísica, su cuestionar *de derecho* debe aceptar al menos un *hecho*: el de la razón como facultad. Y con ella al Juicio, la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación. Pero lo principal es que la razón ya está dada. Por supuesto, no es un hecho empírico: es una presuposición de la crítica, un término de derecho que se toma, sin embargo, como algo de

³⁴⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 56 [A 13/B 27]. [Las itálicas son nuestras].

hecho. La inmanencia del plano trascendental de la razón depende de moverse en su propio ámbito. Se trata de decidir qué conocimiento le pertenece a la razón.

La génesis de la razón queda excluida de la crítica. No es algo que Kant no reconozca. Lo dice desde el primer prólogo:

Esta discusión, a pesar de su gran importancia en relación con mi objetivo principal, no forma parte esencial del mismo, ya que la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?³⁴⁶

Esta última pregunta se refiere a esa discusión de *gran importancia* a la que Kant renuncia, que consiste en «considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa, y, por consiguiente, de estudiar su aspecto subjetivo»³⁴⁷. Al poner la mirada sobre la subjetividad del conocimiento, sobre su constitución en un sujeto, puede plantearse la pregunta propia de la génesis, esto es, la del campo de origen como germen de la metafísica, y por consiguiente la pregunta de su dimensión de retorno. ¿La razón? Kant solo puede entender la génesis como causalidad, como una cuestión *de hecho*, que presupone las condiciones de posibilidad del conocimiento, y no como una cuestión *de derecho*. La génesis resulta borrosa para la *Crítica*, si bien no deja de acecharla en la pregunta de cómo es posible la facultad de pensar misma. Lo dice Kant:

Dado que esto último es, en cierto modo, buscar la causa de un efecto dado y posee, en este sentido, cierto parecido con una hipótesis (aunque, como mostraré en otra ocasión, no ocurre así de hecho), parece como si me permitiera aquí la libertad de *opinar* y como si el lector quedara también libre para *opinar* de otro modo³⁴⁸.

Para que la pregunta por la génesis del pensamiento deje de ser la búsqueda de la causa de un efecto, para que no se confunda con una hipótesis sobre el pensar, el *cómo* debe dar lugar al *quién*, en tanto que esta pregunta despliega plenamente el aspecto subjetivo del conocimiento. La verdadera crítica de la razón pura es la crítica en el sujeto, aunque más allá de lo que implica decir «sujeto»: es el trato de la razón como un *quién* que debe ser determinado y no solo asumido en un presupuesto. Pero esto aplica para todas las facultades. Su génesis es lo que falta en la *Crítica*, y por ello ha quedado incompleta y malograda, si no es una gran imprudencia decirlo de una obra sin igual en la filosofía. Radicalizar el *cómo* implica abandonarlo para abrazar la pregunta por el *quién*. Pero la respuesta no está, de

³⁴⁶ *Ibid.*, 11 [A XVII]

³⁴⁷ *Ibid.* [A XVI].

³⁴⁸ *Ibid.*, 11-12 [A XVII].

nuevo, en señalar un sujeto empírico o fáctico, sino en un plano trascendental, que ya no solo indica condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que remite su génesis a un *quién*, un sujeto, que a su vez debe ser determinado, si bien no de forma trascendente y exterior, sino de manera inmanente. La libertad de opinar que señala Kant no es otra cosa que la voluntad que se acusa en el *quién*, su indeterminación o, más bien, su no condicionamiento, en tanto que las condiciones son las que están para ser pensadas desde el punto de vista de la génesis.

Y este es el punto preciso en el que Nietzsche repite y releva a Kant: el *quién* del pensamiento, el *quién* de la razón, es a la vez el campo de origen y la dimensión de retorno, el que constituye el plan inmanente de la razón. Por este motivo la pregunta por el *quién* está en el corazón de la crítica. Pero determinar un *quién* implica responder: ¿quién hace la crítica? Esta última es la pregunta apropiada a una crítica inmanente. Contra el *¿Qué?* de Platón y el *¿Cómo?* de Kant, Nietzsche pregunta: ¿quién? Y para ello introduce las fuerzas y la voluntad como las únicas con las que puede darse cuenta de la génesis que queda impensada en la crítica, pero que es lo que ella debe pensar. Son las que constituyen el campo de origen del que hablaba Heidegger. Son las semillas del pensamiento. Así las cosas:

La pregunta «¿Quién?», según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta *¿Quién?* es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa*; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas. Aún más: cuando formulamos la pregunta: ¿Qué es lo que...? no sólo caemos en la peor metafísica, de hecho no hacemos otra cosa que formular la pregunta *¿Quién?* pero de un modo torpe, ciego, inconsciente y confuso³⁴⁹.

La pregunta *¿Quién?* nos lleva a pensar la génesis del sentido y el valor. Pero, al buscarla, se indaga también por el origen o elemento diferencial: se hace genealogía. La razón no puede valorar los juicios más que porque ha recibido ya sus valores. La crítica más profunda busca el momento de esta recepción en tanto que la dimensión de retorno y el campo de origen en los que se da una génesis efectiva de los pensamientos y los seres. Esta es la razón de que el *quién* se abra también como dimensión de retorno, a partir de la cual se determina el origen o el elemento diferencial de los valores y los sentidos que producen las fuerzas. La genealogía como forma de la crítica implica, entonces, un giro metodológico más profundo. Y en este caso, se trata de que Nietzsche introduce, para la crítica, un método nuevo: la

³⁴⁹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 110.

dramatización. Este consiste en «la determinación de un *tipo*»³⁵⁰, el cual está «constituido por la cualidad de la voluntad de poder, por el matiz de esta cualidad, y por la relación de fuerzas correspondiente: todo el resto es síntoma»³⁵¹. Se trata de escenificar el querer que subyace en la voluntad que se apropia de algo (como el querer de la razón, según las pretensiones que expresan sus juicios). La dramatización es, como dijimos ya, un «método diferencial, tipológico y genealógico»³⁵². Se trata de encontrar no solo la diferencia como lo que envuelven los signos, sino como lo que nos produce incluso a nosotros mismos, como ese *quién* que, al menos en Proust, realizaba el aprendizaje. Aprender es solo la forma como la diferencia hace la génesis del pensamiento en nosotros.

El giro «metódico» de la dramatización no deja impasible al filósofo, como cuando se entera de un nuevo enfoque en un congreso de investigación. Tampoco deja intacto aquello que es objeto de la crítica —las fuerzas y la voluntad de poder—, pues se trata de una crítica inmanente. Quien pregunta por el *quién*, el genealogista, no es «el ser razonable, funcionario de los valores en curso, a la vez sacerdote y fiel, legislador y sujeto, esclavo vencedor y esclavo vencido, hombre reactivo al servicio de sí mismo»³⁵³. Y no lo es porque «pensar es juzgar, pero juzgar es valorar e interpretar, es *crear* los valores»³⁵⁴. Si el filósofo interpreta las fuerzas y valora su origen, no se contentará con describirlas como un observador imparcial: muy al contrario, tomará partido por ellas en tanto que reactivas o en tanto que activas. Será negador y afirmador. Pero, entonces, «¿*quién* conduce la crítica? ¿cuál es el punto de vista crítico?»³⁵⁵. La respuesta es contundente: «el punto de vista crítico es la voluntad de poder»³⁵⁶. Y lo es porque es el elemento diferencial. La crítica hace la interpretación de las fuerzas para la captura de la diferencia, lo cual implica, como ya veremos, la prueba de la selección del eterno retorno. Pero es importante aclarar que la voluntad de poder aparece bajo la forma del «tipo crítico, el hombre *en tanto que quiere ser superado, sobrepasado*»³⁵⁷.

³⁵⁰ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 112.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*, 113.

³⁵³ *Ibid.*, 133.

³⁵⁴ *Ibid.* (Las itálicas son nuestras).

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*, 134.

³⁵⁷ *Ibid.*

Puestos en esta perspectiva, «la crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad»³⁵⁸. También veíamos esto en Proust. El signo *nos fuerza* a pensar porque ya las fuerzas actúan en nosotros y *nos fuerzan a sentir*. Solo así la crítica «hace posible una transmutación»³⁵⁹. Lo que ella misma se impone, a saber, rastrear el origen de los valores e interpretar las fuerzas, establecer el campo de origen y la dimensión de retorno, demanda ya una búsqueda de la forma superior de todo lo que es, pues el juzgar conduce necesariamente a una creación desde la nueva perspectiva de la voluntad de poder, que niega y afirma las fuerzas. «La crítica es la destrucción como alegría, la agresividad del creador. El creador de valores no es separable del destructor, del criminal y del crítico»³⁶⁰. Criticar es valorar, es decir, juzgar, es decir, destruir, es decir, crear. Pero también la creación es, como decimos, de la crítica. Una cosa va a la otra. Como hemos dicho, *oscila*. Pero acaso sea hora de caracterizar esta oscilación en sí misma.

Afirmar y negar: retornar

La oscilación inmanente entre criticar y crear solo se ve bajo la óptica del eterno retorno. Como dijimos ya, este es la síntesis de las fuerzas y lo que permite la reproducción de lo diverso. Pero ¿cómo ocurre? Lo diverso, lo hemos visto, es de las fuerzas determinadas para la voluntad de poder. Sabemos que hay dos tipos de fuerzas: activas y reactivas. Este plano de fuerzas supone un múltiple con el que el pensamiento tendrá que vérselas, y para ello ha de buscar una síntesis. El principio lo sabemos ya: la voluntad de poder, que «es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple»³⁶¹. Pero ¿cómo ocurre la reproducción de esta síntesis? ¿Cómo se afirma lo múltiple? Sin afirmación no hay síntesis, ni mucho menos reproducción. Esto es posible gracias a un devenir-activo de las fuerzas que permite *el pensamiento del eterno retorno*. Sin ello las fuerzas solo serían destruidas por la crítica. Es lo que pasa con las fuerzas reactivas. De ahí que, respecto del nihilismo, «el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, *porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas*»³⁶². Pero esta es una *negación activa* de «los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos,

³⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 134.

³⁵⁹ *Ibid.*, 130.

³⁶⁰ *Ibid.*, 123.

³⁶¹ *Ibid.*, 122.

³⁶² *Ibid.*, 101.

sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometándose ellos mismos a esta prueba»³⁶³. Negar es el primer aspecto de la selección del eterno retorno, y por tanto la primera afirmación de lo múltiple de las fuerzas. Pero negación y afirmación, recalca Deleuze, son las cualidades de la voluntad de poder, de modo que incluso la voluntad de nada es ya voluntad de poder.

La afirmación plena de lo múltiple vendrá en el devenir-activo propio del eterno retorno. Las fuerzas reactivas ya no regresan, ya no se reproducen: la nueva síntesis, lo que se repite, son las fuerzas activas, esto es, las que pueden, ya no las que separan de lo que se puede. Pero no se trata de que se dejan atrás sin más, como si activo se opusiera dialécticamente a reactivo. Estas sí retornan, pero en su devenir-activo, pues el pensamiento del eterno retorno hace «entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza»³⁶⁴³⁶⁵. El hombre, los animales, el mundo, todo lo que ocupa el plano de lo múltiple alcanza la forma superior de lo que es. O las conduce de lo que no pueden ser (el devenir-reactivo) a lo que pueden ser (el devenir-activo). Este es el punto en el que la crítica se convierte en creación, pues el pensamiento del eterno retorno «hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer=crear»³⁶⁶. ¿Y qué crea? «La posibilidad de una transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como nueva forma de ser (el superhombre)»³⁶⁷. Esto es justo lo que dijimos antes. Y llegamos a lo que nos interesa: la creación crítica, la negación activa, trae una *nueva imagen del pensamiento*.

Si queremos decirlo con el lenguaje de Heidegger, se impone un nuevo campo de origen y una nueva dimensión de retorno, en tanto que la nueva imagen del pensamiento pertenece ya a la comprensión del ser a partir de la cual se determina lo ente. No es solo de un sujeto: es el plano de inmanencia mismo, como dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*. Pero, con lo mismo que hemos dicho, la imagen del pensamiento iría antes que la comprensión del ser o, más bien, se confundiría con ella en tanto que su presupuesto. El ser del ente solo alcanza un nuevo sentido si el pensamiento lo gana. La ontología presupone una noología. Aquí nos separamos de Heidegger. Y esta noología no puede ser pensada

³⁶³ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 101.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Notemos cómo esta formulación de Deleuze tiene un espíritu bergsoniano, pues la duración es, más que lo indivisible, lo que no se divide sin cambiar de naturaleza.

³⁶⁶ *Ibid.*, 100.

³⁶⁷ *Ibid.*, 103.

suponiendo nada de *lo que es*, pero tampoco en el orden del *ser*: debe pensarse en el devenir y en lo que llega a ser en el devenir, en el movimiento interno que lleva a los seres a alcanzar la forma superior de lo que son, a saber, pensamiento. Era acaso la sospecha de Kant cuando se abstenía de determinar la naturaleza de los objetos y tan solo se interesaba en nuestro modo de juzgar. Solo que esto último no se abre más que en la imagen del pensamiento, que es, entonces, comprensión no del ser sino del devenir, cuyo ser es el eterno retorno como selección de las fuerzas activas sobre las fuerzas reactivas. Y aquí «ser» significa «pensamiento».

En lo diferente que retorna hay una nueva imagen del pensamiento. En este sentido, deberíamos abstenernos de pensarla como ajena a eso que se repite, a saber, la imagen dogmática del pensamiento, que se muestra como eso que, en la selección, es negado. Es nueva porque es diferencia, pero es diferencia porque se repite. Como dice Deleuze en *Diferencia y repetición*: «lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo, como lo establecido lo estaba desde el inicio, aun si era necesario que pasara un poco de tiempo empírico para reconocerlo»³⁶⁸. La nueva imagen del pensamiento de Nietzsche o de Proust no es, pues, una imagen aparecida en estos autores, sino el modo como el pensamiento puede siempre hacer «lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia»³⁶⁹, esa diferencia del comienzo que no hemos dejado de buscar y que consiste en «solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible»³⁷⁰.

La imagen dogmática y la nueva son dos momentos de la crítica, que es, a su vez, el objeto de toda creación: el de la negación y el de la afirmación como devenir-activo. Pero, entre estos dos momentos, está *el pensamiento sin imagen*, el que produce el afirmar y el negar, el que se remite a la vez a su dogmatismo y a su *novedad*. Este pensamiento, el que hace la oscilación, es el que abre el plano, el campo de origen, donde tienen lugar las imágenes. Y esta es la razón de que, aunque el pensamiento supere siempre su propia imagen, no pueda no establecer una nueva imagen para constituir su propio plano de consistencia. Así las cosas, debemos volver a la imagen dogmática y a lo que en ella, *internamente*, debe variar para que venga una nueva imagen. Sin embargo, lo que nos interesa es dar con esta variación en sí

³⁶⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 210.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

misma, que es del pensamiento y que es la que, como decíamos antes, hace la síntesis de la reproducción de lo diverso.

De las imágenes al pensamiento

Desde que presentamos, con *Nietzsche y la filosofía*, los tres postulados generales de la imagen del pensamiento, constitutiva del sentido común, no hemos dicho más que es una imagen *dogmática*. Pero este dogmatismo ha sido aceptado muy *dogmáticamente*, incluso sabiendo que muchas de las críticas de Deleuze se dirigen a Descartes, un filósofo que trajo la duda como modo de derrumbar el dogmatismo en sí mismo. Recordemos, pues, los tres postulados generales: el amor a la verdad o la buena voluntad, el error como peligro del pensamiento y el método como modo de conjurar el error. ¿En qué consiste el dogmatismo y por qué es objeto de una crítica que es, a su vez, una creación en sí misma?

En su ya conocido trabajo sobre Deleuze, François Zourabichvili nos da una respuesta a la razón de este dogmatismo: esta imagen «afirma, *a priori*, una forma al afuera»³⁷¹. La crítica no es de entrada a la verdad: es a que el pensamiento ha ganado desde el principio, sin ninguna justificación, una orientación hacia ella. ¿Por qué hablar de un afuera si la imagen nos muestra un amor del pensador, algo que ocurre en su interioridad? ¿No es la voluntad de verdad lo interno del pensador? Sí, pero dicha voluntad no es lo mismo que la verdad: esta es siempre exterior. Y lo es porque la verdad, según lo ha reconocido toda la filosofía, *es necesidad*: es algo que se le impone al pensador; es «un elemento independiente del pensamiento»³⁷². Todas las teorías de la verdad reconocen esto, no importa si es una clásica por correspondencia, una verdad meramente lógica o la verdad como desocultamiento (de Heidegger). En todas ellas se afirma siempre lo mismo: la verdad no es lo que invente el pensador, sino que se le impone a pesar de todas las razones que se tengan para dudar, pero a la vez puede alcanzarse con un poco de disposición y buena voluntad. La verdad esquiva todas las acusaciones de falsedad que le haga el pensador. Esta fuerza es su exterioridad y su necesidad como lo que se resiste a su interioridad: podemos decidir buscar la verdad, pero

³⁷¹ François Zourabichvili. *Deleuze: A Philosophy of the Event*. (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2012), pág. 45 [Son nuestras todas las traducciones del texto de Zourabichvili].

³⁷² *Ibid.*, 44.

no cuál sea. Hasta aquí ninguna teoría de la verdad es objeto de mayor reproche, pero tampoco de ningún interés. Por supuesto, Deleuze no toma partido en estas teorías.

El problema empieza cuando el reconocimiento de esta exterioridad se vuelve una afinidad propia del pensador. Más que interiorizarse, la verdad se *desexterioriza*. Incluso si la verdad permanece en el afuera, ya el filósofo conocería su forma, y «se sabría a sí mismo bien preparado para buscarla, *a priori* capaz de hallarla»³⁷³. Aunque en principio la verdad parecía ligada a la necesidad, ahora se reafirma como resultado de la voluntad: el que es pobre de verdad es pobre porque quiere. Al aceptar como propio —voluntario e interior— lo que en principio reconocía como necesario y exterior, el filósofo ha asimilado la forma del afuera a su interés por la verdad, pero, al mismo tiempo, no puede más que encontrarla fuera de sí, de manera que, a pesar de su amor por la verdad, lo único que se queda sin verdad es la propia génesis de su voluntad de verdad: su propia interioridad, anulada en la desexteriorización de la verdad. La misma voluntad de verdad se mantiene abstracta; es un querer sin cualidad. ¿Quién busca la verdad? El hombre, el sujeto, la conciencia: todos términos abstractos. Es así que «al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya, con un tipo de fuerzas, con una cualidad de la voluntad de poder»³⁷⁴. En ese sentido, el filósofo nunca pone en duda el valor de la verdad, esto es, nunca hace la crítica de la voluntad que la valora, que ha creado este valor: esta ha aceptado —y esto constituye el dogmatismo— que la quiere, pero desconoce lo que determina este querer, el modo como se relaciona con la voluntad de poder. Y por tanto se ha vuelto incapaz de valorar.

¿No tendríamos que decir que, en este desconocimiento que tiene la voluntad de sí misma, está ella separada de lo que puede, pues ha perdido su propia determinación interna? En la afinidad natural del pensador con la verdad dominan las fuerzas reactivas. Esto lo vemos en que el que tiene voluntad de verdad es *el hombre que no quiere engañar*, por lo que «si alguien quiere la verdad no es en nombre de lo que es el mundo, sino en nombre de lo que el mundo no es»³⁷⁵. Denuncia el mundo como apariencia, como engaño, como lo que no sobrevive a su prueba interior de lo verdadero y de lo falso. El único *afuera* que se mantiene

³⁷³ *Ibid.*, 44-45.

³⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 135.

³⁷⁵ *Ibid.*, 136.

verdadero, con toda su necesidad, es el de otro mundo y otra vida. La exterioridad adquiere la trascendencia. El que ama la verdad «quiere que la vida se haga virtuosa, que se corrija y corrija la apariencia, que sirva de paso al otro mundo. Quiere que la vida reniegue de sí misma y se vuelva contra sí misma»³⁷⁶. En suma, quiere separar la vida de lo que ella misma puede. Aparecen las fuerzas reactivas, que «descubren el aliado inquietante que las conduce a la victoria: el nihilismo, la voluntad de la nada»³⁷⁷. Y bajo este aliado aparecen el hombre y su mundo como un «devenir-reactivo de las fuerzas en general»³⁷⁸. Habría que buscar, entonces, el devenir-activo de las fuerzas, que es el que permite el pensamiento del eterno retorno. Pero esto implica, en primer lugar, recuperar la perspectiva de la voluntad de poder, esa que valora o no la verdad, de la que emerge el elemento diferencial de esa voluntad abstracta que ahora comprendemos como voluntad de nada. Es el problema de la transvaloración, que consiste en: «Una nueva manera de valorar: no un cambio de valores, no una permutación abstracta o una inversión dialéctica, sino un cambio y una inversión en el elemento del que deriva el valor de los valores»³⁷⁹.

Una nueva valoración es una transmutación de la voluntad. La voluntad abstracta ha aparecido como voluntad de nada, pero no por ello supera su *desconocimiento*. La pregunta entonces es cómo se transmuta el nihilismo: llegando a su «forma completa y acabada»³⁸⁰, esto es, vencéndolo por él mismo. Hay que radicalizar la voluntad de nada como negación de «todos los valores conocidos o cognoscibles hasta este momento»³⁸¹, es decir, hasta el momento de la transmutación. Así llegamos a la negación activa. Solo que lo conocido es también el valor que dicha voluntad de nada le da a la verdad. Y lo que desconoce es justamente su elemento diferencial. ¿Tendría entonces que hacerlo conocido? Muy al contrario, la transmutación consistirá en superar la instancia del conocimiento, pues la voluntad de nada es, sobre todo, «*la ratio cognoscendi* de toda voluntad de poder»³⁸². La pretensión del conocimiento es «de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin»³⁸³. De esta manera, la crítica total sería no de las

³⁷⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 136.

³⁷⁷ *Ibid.*, 137.

³⁷⁸ *Ibid.*, 235.

³⁷⁹ *Ibid.*, 230.

³⁸⁰ *Ibid.*, 241.

³⁸¹ *Ibid.*, 242.

³⁸² *Ibid.*, 243.

³⁸³ *Ibid.*, 141.

posibilidades del conocimiento, como en Kant, sino de él mismo en tanto que valor, lo cual nos remite a la voluntad de nada, que, sin embargo, solo puede obtener su cualidad, su determinación interna, de la propia voluntad de poder. Hay que saltar al *desconocimiento*, al lugar donde no hay verdad, sino donde puede valorarse. El conocer en general está dominado por las fuerzas reactivas, vuelve reactiva a la vida: su devenir-activo es el desconocimiento.

Así que a cambio del conocimiento, hemos de saltar al pensamiento. Sin duda conocer es pensar, pero es una sola de sus orientaciones al afuera, determinado como forma de la verdad. La crítica del conocimiento consiste en expresar «nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento»³⁸⁴, en hacer afirmativas las fuerzas del conocer, en hacerlo *desconocimiento*. ¿Cuál es el pensamiento de este devenir-activo que no está orientado, sin embargo, al conocimiento? Es el eterno retorno, que «supera todas las leyes de nuestro conocimiento»³⁸⁵. Es el que activa lo reactivo de la imagen del pensamiento, de manera que, en la afirmación, ocurre la transmutación y la voluntad de poder es «la alegría desconocida, la felicidad desconocida, el dios desconocido»³⁸⁶. El pensamiento como lo desconocido estará ya en la nueva imagen del pensamiento: es la nueva orientación. Y veamos justamente cómo se expresa esta nueva perspectiva, siempre desde la afirmación de lo múltiple de la voluntad de poder. El motivo de una nueva imagen no es otro que el pensamiento mismo, pero no *el mismo*, sino lo diferente, que, sin embargo, aparece como *sentido del pensamiento*.

Como la voluntad de poder interpreta y valora las fuerzas, la verdad ya no será más un «universal abstracto»³⁸⁷, sino que «se relaciona con lo que presupone»³⁸⁸. La nueva imagen del pensamiento es una que extrae los presupuestos mismos, esto es, las fuerzas que se apropian del pensamiento y le dan un sentido y un valor. Estas dos cosas serán el nuevo elemento del pensamiento, e incluirán a la verdad misma. En este sentido, llegamos a algo que transforma y a la vez recoge lo que hemos dicho hasta ahora: la aparición de una imagen dogmática del pensamiento, su reconocimiento y crítica, depende también de haber asumido ya una nueva imagen. Incluso en la dogmática, el crítico reconoce unas fuerzas, una determinación interna, una diferencia que es lo que escapa cuando aún no pensamos la voluntad de poder y solo la desconocemos. Solo entonces la verdad vuelve a recuperar su

³⁸⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 142.

³⁸⁵ *Ibid.*, 242.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, 146.

³⁸⁸ *Ibid.*

exterioridad, pero sin darle la forma al afuera, que ahora lo tienen las fuerzas afirmadas. Y ahora lo dudoso es la afinidad propia del pensador, su buena voluntad, su método y su caída en el error. Todo esto se niega al afirmar las fuerzas. Lo cual es, por supuesto, curioso: al situarse en la perspectiva de la voluntad de poder, esta niega la voluntad del pensador, pues, vuelto a lo múltiple, «el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad»³⁸⁹. Es el afuera el que lo fuerza a pensar, como vimos en Proust. La buena voluntad queda puesta en cuestión.

En esta imagen había, además, una perspectiva sobre el error y sobre el método. ¿Qué ocurre con estos dos elementos? Por una parte, el error se muestra como «la extrapolación de situaciones de hecho en sí mismas pueriles, artificiales o grotescas»³⁹⁰. Puesto que ya no hay una buena voluntad que sea desviada, no es el error el enemigo, sino uno más profundo, uno que constituye «una estructura del pensamiento como tal»³⁹¹: la estupidez. Esta es «lo que expresa por derecho el estado de un espíritu dominado por fuerzas reactivas»³⁹². La estupidez es el pensamiento más bajo, «el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido»³⁹³; en suma, de todo lo que separa al pensamiento de lo que puede y lo convierte en siervo de su tiempo y sus poderes. Se trata de transmutar en potencia la impotencia inherente al pensar:

Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos. (...) Las ficciones por las que triunfan las fuerzas reactivas constituyen lo más *bajo* en el pensamiento, el modo en que permanece inactivo y se ocupa en no pensar³⁹⁴.

Desde esta nueva imagen, la filosofía solo tendría un uso: «*entristecer* (...). Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Solo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas»³⁹⁵. Y a este propósito debe aplicar su *método*.

En lugar de reglas para la dirección del espíritu, el filósofo procederá por *tipología* y *topología*. Al mismo tiempo ha de «saber a *qué región* pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su *típo*, *quién* las formula y la concibe»³⁹⁶. Debe encontrar es al tipo de

³⁸⁹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 147.

³⁹⁰ *Ibíd.*, 148.

³⁹¹ *Ibíd.*

³⁹² *Ibíd.*, 149.

³⁹³ *Ibíd.*, 149.

³⁹⁴ *Ibíd.*, 152.

³⁹⁵ *Ibíd.*, 149.

³⁹⁶ *Ibíd.*

hombre que pregunta por la verdad o que la rechaza, pues su punto de vista es la voluntad de poder. Por lo mismo, el filósofo tiene algo muy específico en lo que crea afirmativamente: crea formas de vida o existencia. Son estas las que llevan a su vez la nueva imagen del pensamiento, en tanto nueva manera de pensar, sentir y valorar. Hay que inventar *nuevos pensadores*. La imagen del pensamiento es, así, lo creado en el pensador, pero también lo que abre la posibilidad de su creación, en cuya afirmación ocurre la transmutación que, al asumir la perspectiva de la voluntad de poder, opera la selección del eterno retorno como devenir-activo. Nada de esto es posible si el pensador no se sumerge en lo múltiple, que afirma de una sola vez, en una sola tirada de dados. Pero esto múltiple no es de lo sensible o de las imágenes: es del pensamiento mismo. Y con esto invertimos lo dicho: no es solo que la nueva imagen abre *otro pensamiento*, sino que es *el pensamiento* el que produce, retrospectivamente, su nueva imagen. No puede hacerlo más que cuando, a la vez, hace aparecer el sentido común suyo como imagen dogmática de la que debe liberarse. Por eso, cuando al principio nos proponíamos hacer la crítica, ya estábamos en verdad buscando una nueva imagen que, a su vez, nos permitiera advertir, de manera indirecta, el pensamiento mismo como lo que, siendo uno, también varía y exige preguntar por su unidad o variedad.

Así las cosas, al liberarse de la imagen dogmática, una liberación que pasa por hacerla aparecer en la crítica de la negación activa, el pensamiento reemplaza el conocimiento por la creación o, más bien, vuelve al primero una forma de la segunda. Hay una negación activa que convierte la destrucción en una creación por la instauración de una nueva imagen del pensamiento que, además de crear nuevas formas de vida, denuncia la imagen dogmática. Solo en esta imagen puede aparecer la diferencia, que en esta obra sobre Nietzsche es interpretada desde la voluntad de poder que se afirma de lo múltiple. Es la diferencia en el pensamiento lo que debe ser establecido para responder la cuestión de la unidad o la variedad.

Crear nuevas formas de vida, nuevos pensadores, implica también cambiar la imagen del filósofo y de la filosofía. La nueva imagen del pensamiento es cambiar el *qué* por el *quién*, de modo que preguntamos siempre: ¿quién piensa? Y es una imagen del pensador. Pero ello implica darle una nueva orientación al pensamiento, una tal que combata lo bajo y rechace la orientación «natural» a la verdad: que no *desexteriorice* el afuera, sino que se sitúe en él, entre sus fuerzas. No es solo crear un nuevo pensador, un nuevo significado de lo que es pensar.

Hay también una orientación nueva que da la topología. «Pensar depende de ciertas coordenadas. Tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en que velamos, el elemento que frecuentamos»³⁹⁷. La verdad depende siempre de las fuerzas, la perspectiva y el lugar que ocupamos. No se alcanza, por lo mismo, con un método. Por lo mismo, ahora tenemos «no un método sino una *paideia*, una formación, una cultura»³⁹⁸. En la interpretación y valoración de las fuerzas, el pensador ha de ganarse su propia manera de orientarse, sin nada que le garantice resultados desde el principio. De ahí que con la imagen del pensamiento surjan también nuevas direcciones: «Lo alto de las cimas y las cavernas, el laberinto; mediodía-medianoche; el elemento aéreo, alcioniano y también el elemento rarificado de lo subterráneo»³⁹⁹. Arriba, abajo, en la superficie: todas estas son coordenadas nuevas que constituirán la nueva imagen del pensamiento. Pero estas direcciones coexisten todas en el pensamiento que, con una topología, establece un plano.

Resumamos entonces lo que hemos dicho de esta obra de Deleuze. Al pasar por Nietzsche, la filosofía de la diferencia queda ya ligada a la imagen del pensamiento como algo que es pensado inevitablemente en ella. En tanto que afirmación de lo múltiple en el que prolifera lo diferente que se repite y niega toda identidad previa, el eterno retorno conduce a una nueva imagen del pensamiento como producto de la transmutación efectuada por el ser en tanto que selección. Es así que el eterno retorno no solo le da a Deleuze una concepción de la diferencia que se abre en lo múltiple, y que forma así una multiplicidad, sino la imagen del pensamiento como algo que es inseparable de una filosofía que quiera pensar la diferencia. Ello es así por el tipo especial de *crítica* que formulara Nietzsche: como el motivo de la creación filosófica. Situar en el punto de vista crítico, la voluntad de poder, es también querer ser sobrepasado y por tanto asumir el pensamiento del eterno retorno. Pero, como niega y afirma, implica superarse, sobrepasarse, en una *nueva imagen del pensamiento*, que produce el devenir-activo de la imagen dogmática y cambia la verdad como elemento al sentido y el valor. Por ello mismo, porque reproduce las fuerzas en su devenir-activo, es una imagen *nueva*. Pero ahora de lo que se trata es de caracterizar *el pensamiento en sí mismo*, que sería este *devenir-activo* que produce la nueva imagen que, a su vez, de manera retrospectiva,

³⁹⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 155.

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.* 156.

vuelta a *los presupuestos*, produce también la imagen dogmática como el Uno que debe ser derrumbado para exponer al pensamiento a la multiplicidad de fuerzas que le es propia.

Debemos advertir que por primera vez obtenemos una respuesta a nuestra pregunta conductora, a saber, la de *una o varias imágenes*, más allá de la constatación de los enunciados explícitos de Deleuze. En *Nietzsche y la filosofía* hay dos imágenes del pensamiento. Una es la *dogmática* y otra es la *nueva*, que no solo es tal por ser la última novedad de su tiempo, sino porque se presenta como lo nuevo, como el resultado de la repetición de lo diferente. No es un *dos* que sume solo una diversidad de unidades del mismo tipo. No es $1 + 1$. Estos *dos* solo aparecen desde la *nueva imagen del pensamiento*, pues solo ella se sitúa en la afirmación de lo múltiple. De manera que podríamos decir también que tanto la imagen dogmática como la nueva, esto es, *la imagen del pensamiento en general*, pertenecen ambas al pensamiento de la voluntad de poder que oscila en la crítica y la creación por medio del eterno retorno. ¿Y qué se crea? Nuevas formas de existencia, y con ello de sentir, pensar y valorar. Nuevos *tipos*, nuevas voluntades: un nuevo querer. Y hay también una topología, una orientación nueva para el pensamiento en relación con el afuera.

Dicho esto, ¿no serían dos momentos de algo *uno*, a saber, la selección y afirmación de lo múltiple? Solo hay variación sobre la perspectiva de *un pensamiento*, lo cual ya nos impide afirmar sin más que haya una o varias, pues ¿desde qué punto estaríamos juzgando si no es desde la transmutación propia del eterno retorno? ¿Hay imagen del pensamiento para una filosofía *no crítica*, a la manera en que la hemos explicado? ¿Puede darle un *ser* al devenir-reactivo del pensamiento? ¿No es solo el devenir-activo el que hace su denuncia, su destrucción y, por tanto, el que la hace aparecer para que retorne? ¿Cómo pensar aquí la unidad y la variación? ¿No afirmamos a la vez el uno y el varios? Debemos recordar las palabras de Deleuze sobre la voluntad de poder, que recordemos que es la que *hace la crítica* y, por ello mismo, dispone las imágenes del pensamiento en el plano nietzscheano «El problema de saber si la voluntad de poder, a fin de cuentas, es una o múltiple, no debe ser planteado (...) la voluntad de poder es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple. El monismo de la voluntad de poder es inseparable de una tipología pluralista»⁴⁰⁰. Esa tipología es la que abre y en la que se abre el eterno retorno como devenir-activo. Todo esto significa: un plano de inmanencia. En tanto que acto creador propio de la crítica desde la voluntad de

⁴⁰⁰ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 121-122.

poder, el eterno retorno es a la vez la síntesis de lo múltiple y de las fuerzas, pero también la instauración de una nueva imagen del pensamiento. Lo primero supone una *materia del ser*, pero lo segundo es ya la imagen del pensamiento. El plano de inmanencia tiene aquí ya su doble cara que lo hace plano de consistencia. Pero, además, vemos los dos sentidos de *imagen del pensamiento*: una forma de pensar, un sentido que no solo es *significado*, sino también *orientación*. Aquí tenemos de nuevo lo que Deleuze y Guattari nos dirán en *¿Qué es la filosofía?*: «El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento...»⁴⁰¹. Lo que nos importa ahora es mostrar cómo el eterno retorno nos lleva a ese plano.

El eterno retorno y la selección

El eterno retorno produce el devenir-activo porque solo hace volver las fuerzas activas, es decir, porque elimina todo lo que no debe regresar. Pero esas fuerzas son *del pensamiento*. Como pensamiento, el eterno retorno es el ser del devenir, el devenir-activo del pensamiento mismo, y por eso opera la transmutación de la imagen del pensamiento. Ahora bien, si esto es así, entonces «sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una *selección*»⁴⁰². Esto ya lo hemos dicho. La variación en el pensamiento, la que lo instala en su propia topología pluralista de fuerzas, se debe a una *selección*, en tanto que forma del devenir que es, por lo mismo, la razón de su variación. En *Nietzsche y la filosofía*, ese papel de seleccionar lo cumple, lo interpreta, el eterno retorno. Se trata de dejar atrás las fuerzas reactivas del pensamiento, que constituyen su imagen dogmática, que lo ahogan en el elemento del sentido común, para que solo tengan lugar las fuerzas activas, desplegadas en un mismo plano, objeto de una sola afirmación, por el pensamiento. Por eso el eterno retorno es, ante todo, de la diferencia. Frente a lo Mismo, el pensamiento *hace la diferencia* mediante el eterno retorno. La diferencia de la diferencia, esa que intentábamos presentar con Proust desde la nueva imagen, remite en verdad al pensamiento mismo como ser de la diferencia. Pero no a cualquier pensamiento: a ese que es selección, esto es, al del eterno retorno. Todo esto lo sabe decir Deleuze al final de *Nietzsche y la filosofía*:

⁴⁰¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 39.

⁴⁰² Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pág. 98.

La lección del eterno retorno es que no hay retorno de lo negativo. El eterno retorno significa que el ser es selección. Sólo retorna lo que afirma, o lo que es afirmado. El eterno retorno es la reproducción del devenir, pero la reproducción del devenir también es la producción de un devenir activo: el superhombre, hijo de Dionysos y de Ariana. En el eterno retorno, el ser se dice del devenir, pero el ser del devenir se dice únicamente del devenir-activo. La enseñanza especulativa de Nietzsche es la siguiente: el devenir, lo múltiple, el azar, no contienen ninguna negación: la diferencia es la pura afirmación; retornar es el ser de la diferencia excluyendo todo lo negativo⁴⁰³.

Vemos bien por qué la selección del eterno retorno no es *solo un cambio* en un sujeto o en un pensador: porque es la afirmación de la multiplicidad. Pero esa afirmación la hace la diferencia, sujeto y objeto del eterno retorno como pensamiento. Es ella la que selecciona y lleva todo a su forma superior. Pero ella es también esa forma superior. Y es, a su vez, la que abre el Uno-Todo como plano de inmanencia o campo de diferenciación en el que el ser es su propia selección o, dicho de manera más clara, donde pululan todas las diferencias. Esto es lo que Deleuze sabe ver mejor en *Diferencia y repetición*, cuando afirma que: «Sólo retornan las formas extremas: aquellas que, pequeñas o grandes, se despliegan en el límite y van hasta el fin de la potencia, transformándose y pasando las unas dentro de las otras»⁴⁰⁴. Y esas formas extremas, esas diferencias puras, tienen un nombre muy específico en Deleuze: intensidades, que son lo desigual en sí. De ahí que el eterno retorno sea «el ser-igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad. Todo lo que es extremo, al devenir lo mismo, se comunica en un Ser igual y común que determina el retorno»⁴⁰⁵. No se trata de la igualación que realizan el sentido común y el buen sentido, sino de la igualdad de lo desigual, de lo inigualable, en que solo ello pueda retornar y, por tanto, ser afirmado. Es que «lo que no vuelve es la cualidad, la extensión, porque la diferencia como condición del eterno retorno se anula en él»⁴⁰⁶. En ese sentido, la intensidad es lo que retorna porque es lo que permanece implicado en toda explicación.

Por eso la intensidad se vuelve a solapar con el *cogitanda*, pero ahora, desde la perspectiva que Nietzsche le aporta a Deleuze, es también el pensamiento del eterno retorno como reproducción de lo diverso, mas sin olvidar que lo diverso se reproduce, esto es, retorna, porque *lo da* eso que permanece implicado en toda explicación, a saber, la intensidad, esto es, la diferencia. Es lo que sobrepasa todo conocimiento posible. Es en lo que advertimos el

⁴⁰³ *Ibid.*, págs. 264-265.

⁴⁰⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 79.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 80.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 364.

pensamiento puro, el pensamiento que ha dejado atrás toda imagen o modelo, que se ha liberado de sus fuerzas reactivas, de toda identidad previa y ha afirmado la diferencia por medio de la diferencia. Como dice Deleuze en un fragmento que ya hemos citado, pero que debemos releer a la luz de lo ya dicho:

Es preciso que el pensamiento piense la diferencia; eso absolutamente diferente del pensamiento que, sin embargo, da que pensar, le un pensamiento. (...) Hemos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento. Y aun si la producción de la diferencia es, por definición, «inexplicable», ¿cómo evitar *implicar* lo inexplicable en el seno del pensamiento mismo? ¿Cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento? ¿Y el delirio, en el corazón del buen sentido? ¿Cómo uno podría contentarse con relegar lo improbable al comienzo de una evolución parcial, sin aprehenderlo también como la más alta potencia del pasado, como lo inmemorial en la memoria?⁴⁰⁷

La intensidad en el eterno retorno, como lo implicado que vuelve, es eso que *no se puede captar*, como decía Proust, pero que es también lo que tiene que ser pensado. La intensidad es lo que hace que el eterno retorno sea *el pensamiento más grave*: remite a una profundidad inextensa en la que no cesamos de caer. El eterno retorno es, así, esa diferencia que piensa y que produce el devenir-activo de todo, reproduciendo lo sensible y diverso en su *forma extrema* (o como dice Deleuze, el eterno retorno «no retiene de las extensiones sino lo que se combina con la profundidad original, entonces aparecerán cualidades más bellas, colores más brillantes, piedras más preciosas, extensiones más vibrantes»⁴⁰⁸).

La selección es, entonces, el que vuelva lo implicado, el que se mantenga en todo lo explicado, de modo que sea la síntesis de la reproducción de lo diverso. Lo seleccionado es lo llevado a su forma extrema por medio del pensamiento del eterno retorno, que «se dice sólo del mundo teatral de las metamorfosis y de las máscaras de la Voluntad de poder, de las intensidades puras de esta Voluntad, como factores móviles individuantes que ya no se dejan retener dentro de los límites ficticios de tal cual individuo, de tal o cual Yo [Moi]»⁴⁰⁹. Las intensidades puras o los factores individuantes constituyen ese *mundo teatral* que no es otro que el de los simulacros, esas *imágenes rebeldes* con las que ya hemos tratado. En tanto que simulacro, cada ser llega a su propia forma extrema, en la que conjura el modelo de sí mismo:

Cada cosa, animal o ser, está llevada al estado de simulacro; entonces, el pensador del eterno retorno, que no se deja por cierto arrastrar fuera de la caverna, sino que más bien hallaría otra caverna más allá, siempre otra donde ocultarse, puede decir, con todo derecho, que carga él

⁴⁰⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 340-341.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 364.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 80.

mismo con la forma superior de todo lo que es, como el poeta, «cargado de humanidad, aun de los animales»⁴¹⁰.

Las formas extremas están dentro del poeta, pero lo fracturan, así como lo hacen las Esencias en Proust, que por ello mismo estalla en todos los tiempos, recuerdos y sensaciones. Entonces diremos también lo inverso: el poeta está en la forma superior de todo lo que es. Pero cuando decimos *poeta* no decimos sujeto, sino el pensador que se revela como ligado a unas intensidades que nunca puede representar, pero que animan o son el pensamiento. La profundidad intensiva, el campo de factores individuantes o el mundo de los simulacros no son nunca la representación de un sujeto. Están dentro del poeta o el pensador, pero, a su vez, el poeta o el pensador está en ellos. Pertenecen a «la realidad vivida de un campo subrepresentativo»⁴¹¹ en el que las diferencias «no dejan de penetrar las unas en las otras a través de los campos de individuación»⁴¹². Este es el sistema del *yo disuelto*. Pero el yo se disuelve en sus propios factores individuantes, en las diferencias puras que no se reparten según las condiciones y leyes de la representación, sino en la distribución de la simple presencia. Este distribuirse de las diferencias, este *mero ser* en su forma extrema, esta constitución de *un campo subrepresentativo* o un mundo teatral, es la selección misma e instauro un plano de inmanencia. Seleccionar es afirmar las diferencias, pero afirmarlas en una sola jugada, en una sola tirada de dados que las envuelve en un solo plano: en la diferencia.

Aunque no hable de plano de inmanencia en *Diferencia y repetición*, Deleuze sabe indicarlo: «Es por eso que la selección que consiste en “hacer la diferencia” nos ha parecido tener otro sentido: dejar parecer y desplegarse las formas extremas en la simple presencia»⁴¹³. Este *dejar* es una *distribución nómada* que implica la univocidad del ser, que en este caso es el eterno retorno como el que selecciona las diferencias y hace que se diga la diferencia —la forma extrema, la desigualdad irreductible, lo implicado en lo explicado— de todo lo que es. Como dice Deleuze:

Llenar un espacio, repartirse en él, no es lo mismo que distribuir el espacio. Es una distribución de errancia y aun de «delirio» en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo).

⁴¹⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 116.

⁴¹¹ *Ibid.*, 118.

⁴¹² *Ibid.*, 379.

⁴¹³ *Ibid.*, 81.

Es el eterno retorno en el que «el ser unívoco no está solamente pensado y aun afirmado, sino efectivamente realizado»⁴¹⁴. La simple presencia remite a ese pensamiento que es el devenir-activo. El ser *está ahí* porque ha sido mordido por la diferencia. Por eso es el sentido del ser: «El Ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo cual se dice»⁴¹⁵. Y el sentido del ser no es la diferencia, ni es tampoco unívoco, si antes no ha habido una selección que, como dice aquí Deleuze, es la repetición de lo diferente, esa que suspende todo reconocimiento y representación: «La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición»⁴¹⁶. Es así como se instaura ese Uno-Todo o plano de inmanencia en el que es la diferencia, pero una tal que es, ante todo, del pensamiento mismo. La nueva imagen del pensamiento es el resultado del eterno retorno porque este realiza una selección que *presenta* la diferencia que actúa en el pensamiento puro. Solo esta diferencia seleccionada, solo esta selección que instaura la superficie para un sentido unívoco del ser, es la que nos permite ver cómo hay unidad o variedad de las imágenes en el plano de inmanencia. Es a lo que ahora intentaremos avanzar. Debemos cargar con esta tipología pluralista para caracterizar la topología y la imagen del pensamiento que constituyen este Uno-Todo.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 80.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

CAPÍTULO 3: ACONTECIMIENTO O SENTIDO

Plano o concepto

Después de *Diferencia y repetición*, Deleuze se instala con plenitud en ese plano donde se despliegan y afirman las diferencias en la simple presencia. En ese libro no lo llama *plano de inmanencia*, pero desde entonces no abandonará el Uno-Todo donde se despliegan las fuerzas y las intensidades, donde se disponen los signos, donde está la experiencia del aprendizaje, donde se abre la diferencia seleccionada. Con Nietzsche y Proust, entre otros más, Deleuze ha construido su plano, pero a ellos también logra relevarlos o, más bien, integrarlos en el propio plano, de modo que incluso el eterno retorno debe ser superado, si bien no lo hace la necesidad de un devenir-activo que realice *la selección*.

Incluso ocurre algo que es digno de atención: que en ese retorno que ocurre en el interior de la obra de Deleuze, es la diferencia lo que selecciona, pero también *lo que no vuelve*. Adolfo Chaparro ha sabido exponer bien el movimiento del concepto de diferencia o diferencia interna, pues tanto la diferencia como su carácter de «interna» desaparecen en las obras posteriores a *Diferencia y repetición*. Según Chaparro, diferencia y repetición componen una suerte de esquematismo del que ya no saldrá Deleuze, «aunque en sentido estricto no tengan como resultado algo que se pueda demostrar o refutar, sino experimentar»⁴¹⁷. Lo que tendremos en la filosofía posterior de Deleuze no será otra cosa que el desarrollo de esa experimentación, en la que se buscará «un movimiento dotado de la fuerza para seleccionar, expulsar, crear, destruir, producir la diferencia»⁴¹⁸. En tanto que concepto, la diferencia será relevada por nuevos conceptos. Pero estos constituirán «al pensamiento de esa producción de la diferencia»⁴¹⁹. En otras palabras, la filosofía de la diferencia no es tal tanto porque *tematice* o *explique* la diferencia, sino porque, al hacerla pensable, despliega una diferencia de la filosofía, que no es solo temática, sino expresiva, conceptual y procedimental, experimental en el mejor sentido⁴²⁰. Pero esto no es solo un paso más, un agregado de nuevos temas y

⁴¹⁷ Chaparro, «La diferencia interna», pág. 66.

⁴¹⁸ *Ibíd.*

⁴¹⁹ *Ibíd.*

⁴²⁰ Es mérito exclusivo de los filósofos contemporáneos de la acción y de la mente la degradación de lo que pudo haber sido un gran proyecto: «filosofía experimental». En lugar de seguir una línea sutil que va de Kant (que ya plantea la crítica como experimentación en el segundo prólogo de la primera *Crítica*), pasa por Hegel y llega a Deleuze (que amplía y lleva a sus mejores límites el concepto de experimentación), estos filósofos llamados experimentales han creído que se trata de escanear cerebros en el instante de una emoción o hacer sondeos de

formas de escribir, incluso del coautor Guattari. No es que Deleuze llegue a algo y empiece a «aplicarlo» a distintos «contextos», de modo que, como ya no se ocupa de la diferencia, no tiene por qué mencionarla o tratarla más. Más bien, como muestra Chaparro, lo que ocurre es que «la constitución del concepto de diferencia interna, al final, deriva en su disolución»⁴²¹. Con ello también se disuelve o *disemina* la repetición. Así lo dice Deleuze: «Se hace necesario entonces que la cosa no sea nada idéntico, sino que sea diseminada en una diferencia en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente»⁴²². En el retiro de ambos conceptos, en su *desvanecimiento*, en su ya no ser vistos en esta obra filosófica, no hay una nueva dirección «profesional» de Deleuze, un cambio de ruta, una internación en nuevos temas y lenguajes. Al contrario, Deleuze sigue el movimiento propio de los conceptos, desplegados en el Uno-Todo. Y como dice Chaparro:

La obra posterior, desde *Lógica del sentido* (1969/1989a), consistirá en encontrar nuevos conceptos, fronteras disciplinares, protocolos de experimentación, lenguajes y formas de expresión para lo que hasta ahora eran variables autopoieticas, afirmaciones de la multiplicidad, proliferación de series temporales o síntesis —pasivas, activas, vivientes, topológicas— sobre el plano de inmanencia donde acontece la diferenciación⁴²³.

Las diferencias puras que se distribuían en su simple presencia se van a convertir en los conceptos. Hasta *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze irá construyendo ese plano de inmanencia que, no por nada, le asignará a la filosofía como el que le es propio. La diferenciación en el pensamiento se revelará como una actividad creadora de los conceptos. De ahí la afirmación de Deleuze y Guattari: «La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano»⁴²⁴. Es necesario el establecimiento progresivo del plano, que implica un devenir-activo o selección, pero también que unos conceptos lo pueblen como eso que piensa el pensamiento puro. Solo que esto exige cambiar el estatus mismo del concepto, de modo tal que no sea tanto un *concepto de la diferencia*, ni tampoco una *diferencia conceptual*, sino *la diferencia en tanto que el concepto*. En su tesis doctoral, Deleuze ya había sugerido esta necesidad. Había dicho que: «las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos, los conceptos son

opinión sobre la responsabilidad moral. O, peor aún, que es necesario hacer experimentos para determinar si las emociones son clases naturales, u otras preguntas de ese estilo.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 101.

⁴²³ Chaparro, «La diferencia interna», pág. 66

⁴²⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 39.

también intensidades desde el punto de vista del sistema filosófico»⁴²⁵. Pero en *¿Qué es la filosofía?* da un paso definitivo: los conceptos son acontecimientos, y son estos los que se distribuyen en el plano de inmanencia.

Esta es, si se quiere, la díada más consolidada de Deleuze, la que, en cierto modo, ya advertíamos en el problema de la imagen dogmática y la representación, a saber, que los presupuestos subjetivos —el plano— se repetían en los conceptos —los acontecimientos—. El plano de inmanencia es, entonces, «Uno-Todo ilimitado, Omnitudo, que los incluye a todos en un único y mismo plano. Es una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos, el planómeno»⁴²⁶. Y «los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos, el depósito o la reserva de los acontecimientos, el depósito o la reserva de los acontecimientos puramente conceptuales»⁴²⁷. Los conceptos son los acontecimientos propios del pensamiento, y por tanto exigen un plano propio de consistencia o de inmanencia. Pero, en tanto que acontecimientos, los conceptos no pueden más que distribuirse en un plano que sea *superficie*, que sea esa superficie a la que asciende la diferencia para disolver las formas y que es incluso, como veíamos con Proust, una superficie incluso en la profundidad del yo.

La topología del plano de inmanencia, la orientación en el pensamiento, es la superficie. Solo sobre ella se dan otras organizaciones topológicas, como la del adentro y el afuera. Pero, para que el sentido del ser sea la diferencia que lleva todos los seres a sus formas extremas, es necesario que ese plano se muestre como superficie. La díada plano/concepto implica una más importante: superficie/acontecimiento. Y el aporte verdaderamente novedoso de Deleuze es el de darle al concepto ese estatus de acontecimiento, frente a otros estatus de la historia de la filosofía, como categoría o representación universal. Los conceptos son, como dice la cita anterior, *acontecimientos conceptuales*. No diríamos, entonces, que todos los acontecimientos son conceptos, pero sí que todos los conceptos están vueltos a los acontecimientos y, por tanto, se distribuyen también en una superficie que, en su caso, es el plano de inmanencia. Debemos ahora entender la relación de los acontecimientos y la superficie, lo cual, además de *¿Qué es la filosofía?*, nos remite a otro libro de Deleuze: *Lógica del sentido*.

⁴²⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 184.

⁴²⁶ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 39.

⁴²⁷ *Ibíd.*, 40.

Sentido o superficie

Lógica del sentido se sitúa *de golpe* en el sentido. Y esto quiere decir: en la superficie. Sentido y superficie, la superficie del sentido o el sentido como la superficie (es necesario señalar todas las combinaciones), son *incorporales*. La lectura que hace Deleuze de los estoicos es especialmente prolífica. Pues son los estoicos los que descubren que los cuerpos tienen, primero, mezclas corporales, es decir, «estados de cosas, acciones y pasiones»⁴²⁸. Entre ellos, con sus acciones y padecimientos, los cuerpos son solo *causas*: incluso el *resultado* de una acción específica sobre otro cuerpo es ya la causa para otra acción. Y ocurre así que «el tiempo único de los cuerpos y los estados de cosas es el presente»⁴²⁹. Todos simplemente *existen*. El tiempo no *pasa*, pero eso significa que tampoco *pasa nada*. ¿Cuándo empieza a *pasar algo*? Cuando, desde la profundidad física, los cuerpos producen, segundo, *efectos incorporales*. De la acción y la pasión de los cuerpos entre ellos surge algo que no es cuerpo, algo que se distingue y diferencia en su propia naturaleza y que sí es, propiamente, *un efecto*. Se trata de los acontecimientos, que «no son cualidades y propiedades físicas», ni «cosas o estados de cosas», ni «sustantivos ni adjetivos»⁴³⁰. Son verbos o, más exactamente, *infinitivos* que escapan al presente de los cuerpos y, por tanto, a la existencia. Otro tiempo, o el tiempo propiamente, empieza a aparecer —del mismo modo como iba haciéndolo el pasado puro respecto del presente eterno de la sensibilidad o la percepción—. Por eso dice Deleuze que «no se puede decir que [los acontecimientos] existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente»⁴³¹. Soscados del puro presente, de ese presente que, como bien señalaba Bergson, es el instante perpetuamente renovado de la materia, los acontecimientos tienen otro tiempo: «Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro esquivando siempre el presente»⁴³². Los tiempos no están ya divididos, sino que pertenecen, más bien, a un devenir ilimitado que «se vuelve el acontecimiento mismo, ideal, incorporal, con todos los trastocamientos que le son propios, del futuro y el pasado, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto»⁴³³. Ese devenir que no empieza ni termina, que no tiene momentos en los que se detenga ni paradas, es un *entre-*

⁴²⁸ Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*. (Barcelona: Paidós, 2016), pág. 30.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*, 34.

tiempo que constituye «toda la *idealidad* posible»⁴³⁴. Y es también el tiempo puro en el que se encuentra a sí mismo, como vimos con Proust y Deleuze, el pensamiento puro.

De esta manera, el devenir-ilimitado tiene lugar en la superficie que se distingue de la profundidad de los cuerpos. ¿Cuál puede ser esta superficie que no es menos que *ideal*, esta superficie de pensamiento? Por lo pronto, es el lenguaje, pues «pertenecen a los acontecimientos el ser expresados o expresables, enunciados o enunciables por proposiciones cuando menos posibles»⁴³⁵. La idealidad del acontecimiento se nos da, entonces, *como sentido*, que es *lo expresado* de la proposición. Ya en Nietzsche lo veníamos advirtiendo: cuando una fuerza se apropia de un fenómeno, produce un sentido o una pluralidad de sentidos. E incluso en Proust: al desenvolver el signo, ante todo obtenemos el sentido del signo que, sin embargo, a veces es mundo, a veces esencia del arte, a veces recuerdo. Todos estos *sentidos* pertenecen al espacio propio del sentido, al devenir-ilimitado que subdivide en todos los tiempos y hace que el acontecimiento sea a veces recordado, otras veces amado, otras veces imaginado. No importa la experiencia específica que tengamos con el acontecimiento. Se trata de que este es siempre el que *da sentido* y es *expresado* todas nuestras maneras de acercarnos a él.

La idealidad pura del acontecimiento hace del sentido una dimensión propia de la proposición. Recordemos que Deleuze repasa tres dimensiones clásicas. Primero, la designación, que es siempre de un estado de cosas que representaría la proposición. Lo importante aquí es la referencia, que implica, entonces, la verdad o la falsedad del juicio. Pero debemos advertir que el estado de cosas no está ya dado sin más, sino que es «*individuo*, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades y cantidades, relaciones»⁴³⁶. Los estados de cosas a los que nos referimos —esos a los que, como veíamos en Descartes, tendrían que corresponderse las imágenes que percibe el pensamiento en sí mismo— deben adquirir forma y límites, recortarse. Sin esto no podríamos designar nunca nada o, más bien, no podríamos sino hacer una entera designación del todo. Por eso el problema, como dice Bergson sobre la percepción, «*no es cómo nace la percepción, sino cómo se limita, puesto que ella sería, de derecho, la imagen del todo, y puesto que se reduce, de hecho, a aquello que a vosotros interesa*»⁴³⁷. Ese es el problema con la designación en general, cuya intuición de base es, ciertamente, un percibir.

⁴³⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 34.

⁴³⁵ *Ibid.*, 39.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Bergson, *Materia y memoria*, pág. 55.

Debe haber tanto una individuación de los estados de cosas como de las proposiciones que les corresponden. Debe haber, pues, una génesis de la designación y lo designado.

Lo cierto es que esta *limitación* necesaria nos lleva también a la segunda dimensión de la proposición: la manifestación, que es «la relación de la proposición con el sujeto que habla y expresa»⁴³⁸. La manifestación es primera a la designación. Todo designar depende de un sujeto que lo haga y que hace, por lo mismo, *el primer recorte* o la individuación de la proposición. Respecto a la designación, la manifestación «la posibilita, y las inferencias forman una unidad sistemática de la que derivan las asociaciones»⁴³⁹. Por eso es que «los manifestantes, a partir del Yo, constituyen el dominio de lo personal que sirve de principio a toda designación posible»⁴⁴⁰. Y, volviendo a Descartes, «el Yo manifestado en el Cógito funda el juicio de designación según el cual la cera es identificada»⁴⁴¹. Aquí los valores son la veracidad o el engaño.

Pero ese Cogito exige también, como veíamos con *Diferencia y repetición*, campos de individuación en los que se disuelve, pero que también producen al Cogito. En este caso, se trata de la tercera dimensión de la proposición: la significación, es decir, «la relación de la palabra con conceptos *universales o generales* y de las relaciones sintácticas con implicaciones del concepto»⁴⁴². Desde este punto de vista, la proposición «no interviene sino como elemento de una “demostración”, en el sentido más general del término, sea como premisa, sea como conclusión»⁴⁴³. Así las cosas, las significaciones se implican entre ellas y anteceden toda designación. Para decir «esto es», ya hemos debido tener las relaciones que hacen comprensible el *esto* mismo⁴⁴⁴. Aunque en el habla el Yo es siempre primero, en el lenguaje las significaciones son primeras y dan lugar a la manifestación y la designación. El Cogito *sabe sin concepto* porque «las significaciones conceptuales ni valen ni se despliegan por sí mismas:

⁴³⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 40.

⁴³⁹ *Ibíd.*

⁴⁴⁰ *Ibíd.*

⁴⁴¹ *Ibíd.*, 41.

⁴⁴² *Ibíd.*

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ Y en esto es también notable la similitud con Bergson: la percepción debe ser asistida por la virtualidad de las imágenes-recuerdos para hacer comprensible lo percibido. Habría que analizar más a fondo, aunque este no será el caso, la pertenencia del orden de la significación a una memoria inmemorial o un pasado puro en el que estarían siempre el lenguaje o la lengua.

permanecen sobreentendidas por el Yo, que se presenta como dotado de una significación inmediatamente comprendida, idéntica a su propia manifestación»⁴⁴⁵.

El concepto entra en escena por primera vez en la significación. Debemos distinguirlo rigurosamente de la proposición. Los significados envueltos en el sujeto, así como las implicaciones de las proposiciones entre ellas, arrojan siempre los conceptos como lo que permanece a pesar de los cambios empíricos en el hablante o en los estados de cosas designados. Toda proposición está «significando conceptos antes de manifestar un sujeto o, incluso, antes de signar un estado de cosas»⁴⁴⁶. El concepto, permanente, es más que una *abstracción* de múltiples designaciones. Reclama un orden propio, así como las categorías del entendimiento no son el resultado de la acumulación de intuiciones. Por la misma razón, los conceptos se presentan como representaciones universales: «la posibilidad de hacer variar las imágenes particulares asociadas a la palabra, de sustituir una imagen por otra bajo la forma de “no es esto, es esto”, no se explica sino por la constancia del concepto»⁴⁴⁷. Incluso la designación más simple, la de lo simple mismo, implica el concepto.

Antes del sujeto que se manifiesta o el objeto que se designa, está el orden de la significación en el lenguaje. Los conceptos constituyen, por sí mismos, una totalidad que es incluso superior al sujeto o en la que el sujeto siempre se encuentra, incluso de forma necesaria (como son necesarias las categorías en la deducción de Kant). Aunque pensemos en solitario cualquier proposición, esta siempre exige el todo de las implicaciones que hacen que una proposición se remita siempre a otra, en especial a esa que dice su sentido, la cual, a su vez, implica otra que dice el sentido de esa que dice el sentido de la primera. Hay una regresión infinita que hace de la significación *la condición de la designación*, *la condición de verdad* o *la forma de posibilidad* de una proposición. La lógica del siglo XX, en torno a la filosofía analítica, ha determinado el campo de lo decible a partir de las condiciones de posibilidad que les dan las significaciones a las proposiciones. Sin embargo, lo condicionado, esto es, la designación, se separa muy fácilmente de su propia condición, en tanto que el designar exige la referencia directa de la proposición al estado de cosas. Al mismo tiempo, la condición (la significación) no resulta más que un calco de lo condicionado. *La condición de la verdad* es solo el poder-ser verdadero de la proposición que hace la designación. Lo fundado, la designación,

⁴⁴⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 42.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 43.

permanece entonces *indiferente* a su fundamento, y el problema es este: que la significación, entonces, aunque sea infinita, no podría hacer la génesis de la designación, que a su vez no deja de depender y de independizarse de la significación.

Es necesario otro tipo de *condición* para la designación y, por tanto, para la significación (y por extensión para la manifestación). Es lo que señala Deleuze:

para que la condición de verdad escape a este defecto, debería disponer de un elemento propio distinto de la forma de lo condicionado, debería tener *algo incondicionado* capaz de asegurar una génesis real de la designación y de las otras dimensiones de la proposición: entonces la condición de verdad se definiría no ya como forma de posibilidad conceptual, sino como materia o «estrato» ideal, es decir, no ya como significación, sino como sentido⁴⁴⁸.

Así aparece el sentido como cuarta dimensión de la proposición que determina todas las demás. Es lo expresado en la proposición. No es algo que pueda *existir* por fuera de ella, sino que, como el devenir-ilimitado, subsiste o insiste. Y no por eso se identifica con la proposición, pues «lo expresado no se parece en nada a la expresión»⁴⁴⁹. Es así porque el sentido es, por un lado, atributo del estado de cosas, pero sin ser parte de él. Como dice Deleuze, es el *extraser*. «El atributo no es un ser y no cualifica un ser; es un extra-ser (...) no es una cualidad en la cosa, sino un atributo que se dice de la cosa, y que no existe fuera de la proposición que la expresa al designar la cosa»⁴⁵⁰. Respecto de su *expresión*, esto es, la proposición, lo expresado parece un exceso, algo que parece irse del lado de las cosas. Pero respecto de los cuerpos individuados en estados de cosas, lo expresado es un incorporeal que parece estar de lado del lenguaje, aunque sin ser la proposición misma. Por eso «*el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*»⁴⁵¹. Y agrega Deleuze: «Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones»⁴⁵². No existe por fuera de la proposición, pero tampoco es en ella: subsiste e insiste en ella. Del sentido, entonces, diremos que es *una frontera* entre las palabras y las cosas que «no los mezcla, no los reúne (no hay monismo ni dualismo), es más bien como la articulación de su diferencia: cuerpo/lenguaje»⁴⁵³. Por esto mismo, el sentido concierne también a dos series —palabras o

⁴⁴⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 46.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*, 49.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*

⁴⁵¹ *Ibíd.*, 50.

⁴⁵² *Ibíd.*

⁴⁵³ *Ibíd.*, 53.

cosas, palabras o palabras de palabras, etc.— *entre* las que siempre lo encontramos. Es el vapor que surge en esa frontera de las series.

Esta es la razón de que Deleuze diga que «el acontecimiento es el sentido mismo»⁴⁵⁴. Este incorporeal, efecto de superficie y devenir-ilimitado, es más que solo expresable en la proposición o el lenguaje en general, como si estos le ofrecieran un medio. Esto lo sugerimos al comienzo, pero tan solo para avanzar. Más bien todo lo que ocurre en el lenguaje, especialmente en las tres dimensiones de la proposición, gana su medio en el sentido mismo. Él es su *superficie*. Como lo expresado, el acontecimiento es sentido. Y como condición incondicionada que funda la significación, el sentido es acontecimiento. En su idealidad es el atributo que se desprende de los estados de cosas designados, así como se distingue de los atributos del sujeto de la manifestación. En una ya conocida analogía, Deleuze dice que el sentido es como «un vapor en la pradera», y «este vapor se eleva precisamente en la frontera, en la bisagra de las cosas y las proposiciones»⁴⁵⁵. ¿Qué ocurre en esta frontera?

(Sin)sentido o imagen dogmática

Que el sentido sea *lo incondicionado* hace que sea también, según dice Deleuze a lo largo de esta *Lógica*, *lo contraefectuado*, lo que se sustrae de su efectuación en estados de cosas, pero también en las imágenes, en los sujetos o en los sonidos de las palabras. Su superficie se sostiene por sí misma, aunque sea frágil (y de esta fragilidad se ocupará buena parte del libro). El sentido constituye, si se quiere, un espacio propio que no se remite a ningún otro. Por eso decíamos que Deleuze se situaba *de golpe* en el sentido. No es una expresión irrelevante, mucho menos para nuestro problema. Que nos instalemos *de golpe* en el sentido indica ya algo sobre cómo comienza el pensamiento y, por tanto, sobre cómo se da o no sus imágenes. Tal vez había ya algo de este *de golpe* en la inmediatez de las imágenes que se ofrecían como presupuestos. Pero, en casos como el de Descartes, este situarse *de golpe* era en la manifestación de un Cogito que, a su vez, envolvía las significaciones como las imágenes que se sabían sin concepto. Si buscamos entender por qué los conceptos son acontecimientos, entonces debemos atender a este *de golpe* que exige el sentido, que indica ya el rasgo propio de un acontecimiento.

⁴⁵⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 50.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, 53.

La regresión infinita del sentido, esa que nos obligaba a abandonar la significación, constituye la propia superficie del sentido y la necesidad de situarse en ella *de golpe*. Nos lo explica Deleuze:

Cuando designo algo, siempre supongo que el sentido está comprendido, que está ya ahí. Como dice Bergson, no se va de los sonidos a las imágenes, y de las imágenes al sentido: uno se instala «de golpe» en el sentido. El sentido es como la esfera en la que yo estoy instalado para operar las designaciones posibles, e incluso para pensar sus condiciones. El sentido está siempre presupuesto desde el momento en que yo empiezo a hablar; no podría empezar sin este presupuesto. En otras palabras, nunca digo el sentido de lo que digo. Pero, en cambio, siempre puedo tomar el sentido de lo que digo como el objeto de otra proposición de la que, a su vez, no digo el sentido. Entro entonces en la regresión infinita del presupuesto⁴⁵⁶⁴⁵⁷.

Según esto, el sentido es el verdadero presupuesto del pensamiento, a la vez que la conjura de todos los presupuestos. Pues estos últimos solo pueden admitirse como designaciones, significaciones o manifestaciones específicas. Pero no nos sirven ni unas impresiones sensibles mínimas, ni unos conceptos *necesarios*, ni un sujeto en los que puede empezar el pensamiento. Es más bien el sentido, que es *un todo*, el todo de una superficie en la que ya siempre pensamos. Tanto la imagen dogmática del pensamiento, como la nueva imagen de Nietzsche o Proust se establecen sobre esta superficie infinita del sentido, presupuesto de todos los presupuestos. Pero también el pensamiento sin imagen se confunde con esa superficie, en tanto que es allí donde se despliegan los factores individuantes que producen el pensamiento. La voluntad de poder afirmaba la tipología pluralista del eterno retorno —«todo el azar»— en una *única jugada*. Pero este *único movimiento*, instaurador del Uno-Todo del pensamiento, era ya el instalarse *de golpe* en el sentido. Y así como en Proust la tipología pluralista de signos remitía a la pluralidad misma del tiempo puro, también la pluralidad de sentidos producidos por las fuerzas remite a la superficie o esfera del sentido como sentido de todos los sentidos. Como dice Deleuze, «los signos permanecen desprovistos de sentido hasta que no entran en la organización de superficie que asegura la resonancia

⁴⁵⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 57.

⁴⁵⁷ No quisiéramos dejar de citar *al menos dos* de las veces en las que Bergson habla de este *de golpe*. Lo hace en su riguroso examen de la afasia en *Materia y memoria*: «Será preciso pues, si estamos en lo cierto, que el oyente se sitúe *de golpe* entre ideas correspondientes, y las desarrolle a través de representaciones auditivas que recubrirán los sonidos brutos percibidos encajándose ellas mismas en el esquema motor» (pág. 131). Y concluye Bergson, páginas más adelante: «Es entonces por grados sucesivos que la idea llega a tomar cuerpo en esta imagen particular que es la imagen verbal. Por eso la audición mental puede estar subordinada a la integridad de los diversos centros y de las vías que conducen a ellos. Pero estas complicaciones no cambian nada del fondo de las cosas. Cualquiera que sean el número y la naturaleza de los términos interpuestos, no vamos de la percepción a la idea, sino de la idea a la percepción, y el proceso característico del reconocimiento no es centrípeto, sino centrífugo» (pág. 145).

entre dos series (dos imágenes-signos, dos fotos o dos pistas, etc.)»⁴⁵⁸. En suma, el comienzo es la génesis, pero la génesis es la que hace el sentido, en el que el pensamiento solo se presupone a sí mismo.

La imagen dogmática, la instauración del modelo o la ilusión trascendental, es una operación en el sentido, pues el buen sentido y el sentido común solo aparecen para conjurar lo que siempre acecha al pensamiento y el lenguaje: el sinsentido o la paradoja. Ya en *Diferencia y repetición*, Deleuze nos dice que un postulado de la imagen dogmática es el de remitir lo verdadero o lo falso a la designación de la proposición. Desarrolla también la crítica que vemos en *Lógica del sentido*, sobre cómo el sentido permanece tan solo como *condición de posibilidad*. Dice: «Se supone que lo verdadero y lo falso continúan existiendo en el mismo estado que antes, es decir, tal como eran independientemente de la condición que se les asigna, o del nuevo valor que se les agrega»⁴⁵⁹. Esto convierte la designación en «la forma lógica del reconocimiento»⁴⁶⁰, esto es, de la repetición de lo mismo que instauraba el Modelo. Frente a la verdad, Deleuze dice que «es asunto de producción, no de adecuación»⁴⁶¹. Afirma una genitalidad de la verdad en el sentido, con lo que denuncia la reminiscencia platónica o el innatismo cartesiano como expresiones de la imagen dogmática, que solo *reconoce* y copia la condición de lo condicionado.

Ligado a este postulado, Deleuze encuentra otro: el de calcar los problemas de las soluciones o las preguntas de las respuestas, que así serían siempre proposiciones independientes, esto es, conclusiones ajenas a sus premisas, las cuales, a su vez, serían solo campos de significación específicos. Con ello se protege de lo que siempre acecha la designación, a saber, la regresión infinita o el elemento paradójico del sentido. Por eso dice Deleuze en *Diferencia y repetición* que «el sentido se constituye en el tema complejo, pero el tema complejo es ese conjunto de problemas y de preguntas en relación con el cual las proposiciones sirven como elementos de respuesta y como casos de solución»⁴⁶². Y en *Lógica del sentido* lo reafirma: «Por más que el problema sea recubierto por las soluciones, sigue subsistiendo en la Idea que lo remite a sus condiciones, y que organiza la génesis de las

⁴⁵⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 137.

⁴⁵⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 235.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, 236.

⁴⁶² *Ibid.*, 240.

soluciones mismas. Sin esta Idea, las soluciones no tendrían *sentido*»⁴⁶³. Y agrega: «el sentido es expresado como el problema al que las proposiciones corresponden en tanto que indican respuestas particulares, significan los casos de una solución general, manifiestan actos subjetivos de resolución»⁴⁶⁴. El sentido es genético en tanto que es el problema, pero, por ello mismo, ni el uno ni el otro pueden calcarse de la designación o la solución. Eso es justo lo que hacen el reconocimiento y la representación, como dice Deleuze: «en todos los postulados de la imagen dogmática encontramos la misma confusión, que consiste en elevar a lo trascendental una simple figura de lo empírico»⁴⁶⁵. En este caso, se trata de elevar la designación, siempre empírica, a la esfera del sentido, siempre trascendental.

Pero en esta esfera propia del sentido, en esta instancia trascendental que nunca puede ser calcada de lo empírico, solo podemos situarnos *de golpe*. ¿La razón? Que no la encontramos más que en la regresión infinita de las designaciones y las significaciones, esto es, en lo paradójico. Esto indica que entre el sentido y el sinsentido hay «un tipo de relación intrínseca, un modo de copresencia»⁴⁶⁶ que se distingue de la relación entre lo verdadero y lo falso, que es de exclusión mutua. Lo que caracteriza al sinsentido es que pretende decirse a sí mismo y a su sentido. De aquí nacen las paradojas del sentido, a partir de las dos figuras del sinsentido.

La primera figura es la de que «el elemento paradójico es a la vez palabra y cosa»⁴⁶⁷. La advertimos cuando estamos ante «una palabra que designa exactamente lo que expresa, y que expresa lo que designa. Expresa su designado, tanto como designa su propio sentido»⁴⁶⁸. Esta figura «dice una sola y misma vez, dice algo y dice el sentido de lo que dice: dice su propio sentido»⁴⁶⁹. Es el decir que dice lo que está dicho en él. La segunda figura nos lleva a lo mismo. Esta es la de las palabras-valija o las síntesis disyuntivas que ramifican las series del sentido. El elemento paradójico, dice Deleuze, «tiene como función recorrer las series heterogéneas, y, por una parte, coordinarlas, hacerlas resonar y converger y, por otra, ramificarlas, introducir disyunciones múltiples en cada una de ellas»⁴⁷⁰. Por eso lo designado

⁴⁶³ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 86.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, 155.

⁴⁶⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 237.

⁴⁶⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 99.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, 98.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*

⁴⁶⁹ *Ibíd.*

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, 97.

se confunde con lo expresado, pues lo paradójico es «palabra = x y cosa = x»⁴⁷¹. Las palabras-valija cumplen, entonces, la función de ramificar estas series, y esto significa que las debe reunir en ella misma, en su propia diferencia, diciendo la cosa en la palabra y la palabra en la cosa. Pero como cosa y palabra son *lo mismo* en el intercambio de las series, en la designación y expresión simultáneas, entonces, en *su conjunto*, esto es, en la síntesis de series heterogéneas que ramifica, cada palabra-valija «dice aún su propio sentido, y es sinsentido a ese respecto»⁴⁷². Pero esa palabra es ya la del sinsentido, que participa de ambas series. Por ello mismo, «el nombre que dice su propio sentido no puede ser sino *sinsentido*»⁴⁷³, esto es, «el sinsentido y la palabra “sinsentido” no son más que uno»⁴⁷⁴. Pero este *uno* es necesariamente dividido, ramificado en dos series heterogéneas entre las que no deja de moverse el elemento paradójico. Esta figura la encontramos ejemplificada en textos como los de Carroll, que estudia Deleuze. Pero es algo que impone una ley a los nombres en general, a los que tienen sentido. Esa ley es, a saber, «que su sentido no puede determinar una alternativa en la que entren ellos mismos»⁴⁷⁵.

A partir de estas dos series que se intercambian, de este designado que es lo expresado, de esta síntesis disyuntiva que es determinada por un nombre que dice su propio sentido, surgen todas las paradojas de la significación y el sentido. Como una proposición no puede dar su sentido más que por otra proposición, entonces el sinsentido produce la paradoja de la regresión infinita o la proliferación indefinida. Y unida a esta aparecen las dos principales paradojas del sentido, a saber: «*la subdivisión al infinito*» y «*la distribución de nómada*»⁴⁷⁶. Presuponemos todo el sentido, nos situamos *de golpe*, porque:

cada término no tiene sentido sino por su posición relativa a todos los otros términos; pero esta posición relativa depende a su vez de la posición absoluta de cada término en función de la instancia = x determinada como sinsentido, y que circula sin cesar a través de las series⁴⁷⁷.

La infinitud del sentido nace de la remisión de una a proposición a otra, de una serie a otra, de un sentido a su significante. Pero esto solo ocurre por fuera del tiempo empírico, en el devenir-ilimitado que esquivo el presente y hace que el sentido se subdivida infinitamente

⁴⁷¹ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 97.

⁴⁷² *Ibíd.*, 98.

⁴⁷³ *Ibíd.*

⁴⁷⁴ *Ibíd.*

⁴⁷⁵ *Ibíd.*

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, 105.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, 101.

entre el pasado y el futuro. A la vez, es necesario suponer que el sentido se despliega en una superficie de distribución de nómada, en la que están todos los elementos de las series por las que no deja de circular el elemento paradójico. Todos los sentidos, en todas las direcciones, se distribuyen libremente en la superficie del sentido. Y se distingue, por ello mismo, de todos los actos de habla o pensamiento, de la conciencia empírica que le da un sentido u otro a cada cosa, representación o fenómeno. Pero también es esta la razón de que la imagen dogmática sea una operación en el sentido, que surge de las determinaciones de significación que hace posible el sentido en tanto que condición incondicionada.

Una vez situados en la superficie del sentido, surge otra paradoja, la del desdoblamiento estéril o de la reiteración seca. Deleuze la explica así: «Extraído de la proposición, el sentido es independiente de ésta, ya que suspende su afirmación o negación, y, sin embargo, no es sino su doble evanescente»⁴⁷⁸. Sonsacamos el sentido a la proposición, lo *desdoblamos*, pero también, con ello, lo arrancamos de su desarrollo empírico en una designación específica, falsa o verdadera.

Entre el sentido multiplicado al infinito y el sentido suspendido, hay dos cosas a las que se ve obligado el pensamiento. «La primera [paradoja] nos fuerza a conjugar el más alto poder y la más alta impotencia»⁴⁷⁹. En este caso, ese poder está propiamente en lo trascendental, mientras que esa impotencia es la incapacidad empírica que tenemos para decir, en el habla, el sentido de lo que decimos al decir. Exige un ejercicio trascendente de las facultades que rompa con la imagen dogmática del pensamiento. Como dice Deleuze: «El sentido, desde este punto de vista, es el verdadero *loquendum*, lo que no puede ser dicho en el uso empírico, aunque no pueda ser sino dicho en el uso trascendente»⁴⁸⁰. Pero incluso tendríamos que decir que la potencia del habla no viene más que de la potencia del lenguaje como un todo del sentido, lo que significa que el poder hablar depende del no poder hacerlo, en tanto que inmersos en eso que, trascendental, supera toda nuestra potencia empírica⁴⁸¹. Y

⁴⁷⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 61.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 237.

⁴⁸¹ También es Bergson el que nos da aquí el mejor ejemplo de cómo la impotencia del habla tiene como correlato la potencia del lenguaje o el sentido como un todo, del que, a su vez, depende nuestra potencia de hablar. Todo se trata de la discontinuidad del habla frente a la continuidad, el movimiento o el devenir incesante, del sentido. En el análisis de la afasia de *Materia y memoria*, dice Bergson: «cuanto más primitiva y desprovista de términos que expresan relaciones es la lengua en que me hablarán, más deberán hacer lugar a la actividad de mi espíritu, puesto que lo fuerzan a restablecer relaciones que ustedes no expresan: es decir que abandonarán cada vez más la hipótesis según la cual cada imagen iría a desenganchar una idea. A decir verdad,

esta es la razón también de que sea respecto de las figuras del sinsentido que se dé lo que Deleuze llama *la donación de sentido*. No podemos situarnos en el sentido, y por tanto hablar, sin un sinsentido que nos sitúe en él. Por eso es lo que no puede decirse lo que motiva el decir, lo que hace nacer al mundo la facultad de hablar. Como elemento paradójico que recorre las series, el sinsentido produce el sentido y las determinaciones de significación. Así lo explica Deleuze: «El sentido resulta efectivamente *producido* por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un *efecto*»⁴⁸². Es el efecto de superficie, el vapor que se eleva en la frontera de las series, siempre gracias a un sinsentido que, a la vez que instauro su superficie, está a punto de destruirla.

A la inversa, la segunda paradoja, la del desdoblamiento estéril, nos impone la tarea de «conjuguar la esterilidad del sentido respecto a la proposición de la que se extrae, con su potencia de génesis en cuanto a las dimensiones de la proposición»⁴⁸³. Esto último implica buscar en el sentido, como lo hace Deleuze, la génesis estática lógica la designación y lo designado, la manifestación y lo manifestado, la significación y lo significado. Aquí se da la individuación de los hablantes y los estados de cosas, así como de los conceptos particulares que están implicados en la proposición.

Esto constituye el aspecto genético del sentido que, a su vez, implica un aspecto neutral. En su desdoblamiento, el sentido «es indiferente tanto a la afirmación como a la negación» y «si no es activo ni pasivo, ningún modo de la proposición puede afectarlo»⁴⁸⁴. Esta neutralidad es respecto de la cualidad, la cantidad y la modalidad. El sentido es «indiferente a lo universal y a lo singular, a lo general y a lo particular, a lo personal y a lo colectivo, pero también a la afirmación y a la negación, etc. En una palabra: indiferente a todos los opuestos»⁴⁸⁵. Debemos agregar: a lo verdadero y lo falso, a lo posible y lo imposible. Se trata

nunca hay más que una cuestión de grado: refinada o grosera, una lengua sobreentiende más cosas de las que puede expresar. Esencialmente discontinua, puesto que procede por palabras yuxtapuestas, el habla no hace sino empujar cada vez más lejos las principales etapas del movimiento del pensamiento. Por eso mismo, comprenderé su palabra si parto de un pensamiento análogo al suyo para seguir sus sinuosidades con la ayuda de imágenes verbales destinadas, cual si fueran letreros, a mostrarme de vez en cuando el camino. Pero no la comprenderé jamás si parto de las imágenes verbales mismas, porque entre dos imágenes verbales constitutivas hay un intervalo que todas las representaciones concretas no llegarían a colmar. Las imágenes jamás serán en efecto más que cosas, y el pensamiento es un movimiento» (pág. 139).

⁴⁸² Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 101.

⁴⁸³ *Ibíd.*, 61.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, 64.

de que estas oposiciones pertenecen solo a las tres dimensiones habituales de la proposición, en especial a la designación y la significación, pero el sentido está siempre por fuera de ellas, como su condición incondicionada.

Aquí asistimos a la génesis de la contradicción. Esta «concieme, por una parte, a la imposibilidad de una efectuación de designación y, por otra, al mínimo de una condición de significación»⁴⁸⁶. Lo contradictorio es lo que no podemos designar, lo que nunca podemos hallar empíricamente y convertirlo en la referencia de una proposición. Pero es así por la condición de posibilidad o de verdad, y por tanto también la posibilidad de falsedad, esto es, el error. El principio de contradicción hace posible la significación. No así el sentido, que se mantiene neutral a las dimensiones de la proposición. Es el sentido el que hace la génesis de la contradicción, pues «el sentido es siempre doble sentido, y excluye que haya un buen sentido de la relación»⁴⁸⁷. Por eso, como dice Deleuze al comienzo del libro, es *al mismo tiempo* que Alicia «se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve»⁴⁸⁸. Ese *mismo tiempo* es el Aión o el devenir-ilimitado del acontecimiento o el sentido, que, contraefectuado, no solo se sustrae del tiempo empírico del antes y el después determinados, sino también de las relaciones de la proposición, a las que, justamente, se hace neutral. No es la contradicción la que define lo paradójico, como a veces se cree erróneamente, sino la paradoja y el sinsentido los que engendran la contradicción, a partir de *determinaciones de significación* —que podríamos sintetizar en la *teoría de tipos* de Russell— que se corresponden en las figuras del sinsentido. La contradicción define el límite de lo posible, que siempre es de la significación. Sin embargo, esta última remite a la instancia del sentido, que siempre es doble sentido y tiene una distribución nómada en la superficie, más allá o más acá de lo contradictorio y de lo posible.

Es aquí que vuelve a entrar en escena la imagen dogmática del pensamiento. En las determinaciones de significación, de las que a su vez surgen las designaciones correspondientes, empíricas, el buen sentido juega un papel clave. Frente al doble sentido del sentido, esto es, frente al *nomadismo* de su distribución, elige *un solo sentido*, no este o aquel, sino el que *haya un solo sentido*. Como dice Deleuze, «determina primeramente el principio de un sentido único en general, mostrando que este principio, una vez dado, nos fuerza a escoger

⁴⁸⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 63.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 61.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 27.

una dirección antes que la otra»⁴⁸⁹. Y se le asigna, así, una dirección al tiempo. En lugar de Aión, devenir-ilimitado siempre subdividido, forma infinita del tiempo que va hacia delante y hacia atrás, es el momento de Cronos, en cuanto es «el presente que sólo existe, y que hace del pasado y del futuro sus dos dimensiones dirigidas, de modo que se va siempre del pasado al futuro»⁴⁹⁰. Es la dirección propia que veíamos en la explicación de la intensidad. Y es que el buen sentido va siempre de eso: de explicar que hay un solo sentido correcto, no de que hay siempre los dos sentidos de la paradoja. Y el buen sentido necesita de nuevo del sentido común, en tanto que:

no podría distribuir ninguna diversidad, si no se superara hacia una instancia capaz de remitir esta diversidad, si no se superara hacia una instancia capaz de remitir esta diversidad a la forma de identidad de un sujeto, a la forma de permanencia de un objeto o de un mundo, que se supone presente del principio a fin⁴⁹¹.

Frente al buen sentido y el sentido común, frente a la reaparición de la imagen dogmática, la lógica del sentido hace la crítica mediante la afirmación de la paradoja como *la pasión del pensamiento*. Ella es la que «descubre lo que sólo puede ser pensado, lo que sólo puede ser hablado, que es también lo inefable y lo impensable, Vacío mental, Aión»⁴⁹². Vemos lo ya dicho: lo paradójico motiva el ejercicio trascendente de las facultades porque las elevan de lo empírico de las designaciones y las significaciones al campo trascendental del sentido, esto es, a la superficie donde hay que instalarse *de golpe*. Esta superficie es el campo de batalla de las imágenes del pensamiento, tanto de la dogmática, que quiere limitar el devenir-ilimitado, como de una nueva imagen del pensamiento que quiera reemplazar la verdad por el sentido. Pues esto último solo se realiza con plenitud cuando el pensamiento abandona sus designaciones, sus modelos empíricos, y abraza *lo trascendental puro*, el sentido o la superficie donde ocurre la génesis estática y dinámica de sus elementos (de los mundos a los individuos, de los conceptos a las proposiciones, de las palabras a las cosas).

Podemos ahora exponer el «cuadro del desarrollo del lenguaje en superficie y de la donación de sentido en la frontera de las proposiciones y de las cosas»⁴⁹³. Primero, este cuadro está animado por el elemento paradójico que reúne las figuras del sinsentido. Recorre las dos series que siempre exige el sentido, que es «un efecto producido en las series por la instancia

⁴⁸⁹ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 107.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 108.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 109.

⁴⁹² *Ibid.*, 105.

⁴⁹³ *Ibid.*, 111.

que las recorre»⁴⁹⁴. Y el sentido es, entonces, lo expresado de la proposición, sin confundirse con ella, neutral e impasible. Aquí está del lado de la serie significante. Es *insistente*, no existente. Pero también es el atributo de los estados de cosas, sin ser parte de ellos, esto es, como incorporal o *contraefectuación* de la efectuación empírica. Aquí está en la serie significada. Es *extraser*. Como insistente en una serie y excesivo en otra, el sentido es el objeto de todas las paradojas que ya vimos. A partir de ellas se dan la donación del sentido y las determinaciones de significación, que organizan las series respectivas, en su heterogeneidad caótica. Pero es aquí también, sobre el vapor superficial del sentido, que aparecen el buen sentido y el sentido común, la imagen dogmática que quiere conjurar el doble sentido de la paradoja o el abismo del sinsentido en el que se desorienta el pensamiento.

En este cuadro comienzan el pensamiento y sus imágenes. Por ello el plano de immanencia de la filosofía debe ser, inevitablemente, *superficial*. El sentido es la tierra natal del pensamiento. Pero esta tierra no tiene reinos ni territorios, ni cercados ni jurisdicciones. El sentido está en lo abierto de las paradojas, en una distribución nómada donde es a la vez neutral respecto a la proposición, pero también genético, no solo de sus dimensiones, sino de las dos series del significante y lo significado. Hace la génesis estática ontológica y lógica del pensamiento, como bien la explica Deleuze. Se sustrae de los estados de cosas, a la vez que hace su individuación, especialmente en la efectuación en individuos y mundos. Se separa de las personas de la manifestación, a la vez que les ofrece las significaciones con las que empieza a hablar. Se distingue de los conceptos o clases, entendidos en un sentido clásico, pero les ofrece el principio de no contradicción y el todo de las significaciones desde las que se hace pensable algo. Y mantiene una lucha perpetua con la imagen dogmática del pensamiento, que reivindica el buen sentido y el sentido común contra el elemento paradójico, así como lo empírico contra el carácter trascendental del sentido, que es también paradójico, genético y neutral a la vez. El sentido se mantiene en la superficie, sobre todas las figuras empíricas que él mismo produce, en lo alto de la contraefectuación, más allá de lo posible y lo imposible, de la contradicción, en el devenir-ilimitado que subdivide infinitamente el tiempo e insiste en las series, al tiempo que es su *extraser*.

Todas estas características del sentido respecto a la imagen dogmática del pensamiento, que lo hacen el gran presupuesto infinito, son también las del acontecimiento o los

⁴⁹⁴ *Ibíd.*

acontecimientos, los cuales reclaman una superficie de distribución nómada. Los acontecimientos tienen entre ellos relaciones que no son las del buen sentido o el sentido común. Se trata de relaciones de *resonancia* que comunican los acontecimientos y hacen, por ejemplo, que ciertos mundos sean compositibles o incompositibles. No ahondaremos en esto. Lo que hemos visto ha sido solo con una intención que nos planteamos al comienzo: ¿por qué los conceptos conquistan la superficie del sentido, más allá de las significaciones? O más concretamente: ¿qué hace que los conceptos sean acontecimientos? Esto es lo que Deleuze sabe plantear con Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, pero sin abandonar los planteamientos de *Lógica del sentido*. Y la respuesta es más o menos corta: porque los conceptos son, como los acontecimientos, singularidades, y por eso están en el dominio de la superficie del sentido, que se constituye, entonces, como plano de inmanencia.

Singularidad o concepto

Deleuze y Guattari nos dicen:

El concepto es evidentemente conocimiento, pero conocimiento de uno mismo, y lo que conoce es el acontecimiento puro, que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, o posible como acontecimientos... (...) El concepto filosófico no se refiere a lo vivido, por compensación, sino que consiste, por su propia creación, en establecer un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de las cosas. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera. La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos⁴⁹⁵.

Nos hemos permitido citar extensamente porque de inmediato salta a la vista cómo aquí la comprensión del acontecimiento va en la misma línea de *Lógica del sentido*. Esta es más que una constatación exegética. Tiene que ver con el problema mismo que se le plantea a la creación conceptual, a saber, *extraer el acontecimiento*. Como vimos ya, el sentido parece acusarse siempre en una serie de paradojas que señalan nuestra propia imposibilidad empírica para hablar y pensar. Y si el acontecimiento, con su devenir-ilimitado, es también el sentido,

⁴⁹⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, págs. 37-38.

entonces este parece inalcanzable por los medios habituales del lenguaje, de los que, en apariencia, también se vale la filosofía. La imagen dogmática parece animar un uso del lenguaje en los límites del buen sentido y el sentido. Es acaso la que, en el último siglo, ha motivado un estilo filosófico que, en aras de una cierta *claridad*, suele desatender a lo que exige la propia producción de pensamiento. Nos queda la impresión de que la superficie solo podrían conquistarla los que, como Carroll o Artaud, se atreven a explorar el sinsentido. O no podríamos más que *aludir* a la instancia trascendental del sentido, evocarla de proposición en proposición, como algo siempre *señalado* pero en lo que nunca acabamos de situarnos. La filosofía oscila entre la expresión paradójica y la alusión infinita. Ambas son potencias que debe integrar en su propia actividad⁴⁹⁶.

Pero el concepto se trata de algo más. Este *extraer* el acontecimiento, arrancarlo de los estados de cosas, es más que conquistar el sentido. Porque el sentido es, en últimas, el acontecimiento como expresable e insistente en las proposiciones, en la frontera que tienen con las cosas. «El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido»⁴⁹⁷. Sin duda la filosofía es también productora de nuevos sentidos, de nuevos expresables y expresiones. Pero el sentido acusaba también el *extraser*, la superficie pura y el devenir-ilimitado con el que esquivaba el presente. Y aquí hablábamos propiamente del sentido como el acontecimiento, excesivo al sentido mismo que, sin embargo, no deja de hacerlo expresable. La tarea del concepto no es otra que elevarnos al acontecimiento en cuanto acontecimiento. Y también: conocerlo, no en su carácter de *expresado*, lo cual significa, también, por fuera de las deformaciones empíricas que le impone la imagen dogmática del pensamiento. Si la filosofía es «conocimiento mediante conceptos puros»⁴⁹⁸, entonces es de acontecimientos puros.

¿Y qué es un acontecimiento en cuanto acontecimiento? Es una singularidad. Todas las características del sentido se reúnen en el ser del acontecimiento como singularidad. Como lo que expresa el acontecimiento, el sentido muestra sus distintas *caras*, a saber, «impasibilidad y génesis, neutralidad y productividad (...), su indiferencia a las determinaciones del interior y del exterior, de lo individual y de lo colectivo, de lo particular y de lo general»⁴⁹⁹. Pero esta neutralidad absoluta, a la vez genética, solo se alcanza en una comprensión de lo singular

⁴⁹⁶ Tal vez uno de los mejores ejemplos es la *Crítica del discernimiento*, donde Kant debe empezar a recurrir a toda suerte de expresiones paradójicas, como *placer del displacer*, *finalidad sin fin* o *legalidad sin ley*.

⁴⁹⁷ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 183.

⁴⁹⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág.13.

⁴⁹⁹ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág., 133.

como lo que suspende todos los opuestos. Esto implica varios momentos. Primero, liberar el acontecimiento de la conciencia. Es una de las críticas de Deleuze a Husserl. Porque si bien la fenomenología logra descubrir la dimensión del sentido como *lo expresado*, no alcanza su neutralidad plena y se limita a una pseudoneutralidad. Husserl, dice Deleuze, presenta la neutralidad del sentido:

como una de las partes de una de una disyunción en la conciencia misma: o bien la posición-madre del código real bajo la jurisdicción de la razón, o bien la neutralización como “contrapartida”, “cógito impropio”, “sombra o reflejo” inactivo e impasible, sustraído a la jurisdicción racional⁵⁰⁰.

La neutralidad depende de la conciencia, esto es, de un acto de neutralización que siempre se supone a partir del acto de pensamiento mismo, remitido al sujeto fenomenológico. Es un «corte radical de la conciencia»⁵⁰¹, por el cual «la génesis es entonces una falsa génesis», pero también, como dijimos, «la neutralidad es una pseudo-neutralidad»⁵⁰². Husserl señala el doble neutralizado del sentido, pero lo toma como la duplicación de un *original*, de modo que «en este núcleo del sentido noemático, aparece algo todavía más íntimo: un centro “supremamente” o trascendentalmente íntimo, que no es otra cosa sino la relación del sentido con el objeto en su realidad»⁵⁰³. Ese centro es la conciencia, pero la forma de la conciencia es la *Urdoxa* que engendra la *doxa*. Se trata de la forma de lo Mismo que siempre ha aportado el sentido común con el buen sentido. Husserl aquí repite la imagen dogmática. Y al volver a calcar lo trascendental de las figuras empíricas, presenta el sentido, el objeto indeterminado ($= x$) y todas las dimensiones de la proposición como formas generales, trascendentes, que determinan todo el campo del sentido del sujeto, pero que, por ello mismo, le quitan al sentido su carácter genético. De esta manera, desaparece el elemento paradójico y el sentido mismo, cuya distinción y diferencia habían sido descubiertas, vuelve a confundirse con las otras dimensiones, en especial con la de significación. Lo resume Deleuze: «no sólo se da *en* la noción de sentido todo lo que era preciso enturbiar *por* ella, sino que, y lo que es más grave, se enturbia toda la noción al confundir la expresión con estas otras dimensiones»⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 135.

⁵⁰¹ *Ibíd.*

⁵⁰² *Ibíd.*

⁵⁰³ *Ibíd.*, 128.

⁵⁰⁴ *Ibíd.*, 130.

La forma de la conciencia impide la génesis del sentido, su *donación*, en su neutralidad. A Husserl se le escapa el acontecimiento. El concepto se mantiene solo como categoría de la conciencia, ligada a la imagen dogmática. Es necesario salir de ella para que el sentido recupere su génesis en la circulación entre las series, esto es, su carácter de efecto. Y este es el segundo momento para alcanzar la singularidad. Pues la génesis solo puede rastrearse si la remitimos a «un campo trascendental impersonal y preindividual»⁵⁰⁵, en el que se constituyen las personas, los individuos y el mundo que expresan. No se trata de eliminar el sujeto del pensamiento, sino de encontrarlo en este campo trascendental que no está unificado por la síntesis de un Yo. Más bien, en este campo ocurre la distribución nómada del Uno-Todo que lo hace pura superficie sin centro, en desplazamiento perpetuo de su elemento paradójico. En un campo tal hay «emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y poseen un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*»⁵⁰⁶.

La superficie pura se conquista al liberarnos de la imagen dogmática porque, sin una forma de la conciencia que reúna el sentido en el sentido común, despliega estas singularidades que se mantienen en la neutralidad plena (ni individuales ni colectivas, ni verdaderas ni falsas, ni exteriores ni interiores), pero que pueden producir los individuos, los mundos y las personas. Por eso las singularidades son también los acontecimientos, genéticos y neutrales a la vez, esto es, contraefectuados, pero siempre efectuables. El ejemplo de la batalla de Deleuze es memorable por su belleza, y no sobra volver a citarlo: «Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante puede captarla a un nivel de efectuación diferente en su presente variable»⁵⁰⁷. Aquí aparecen las proposiciones, los estados de cosas, las historias personales, los recuerdos propios, todas formas de capturar el acontecimiento. Aparecen también las funciones científicas. Pero, de eso en lo que se pierde la percepción empírica, es necesaria una *contraefectuación*, no una elevación a la universalidad abstracta que es solo la forma general de la significación, sino a la singularidad neutral que suspenda todos los opuestos, pero haga su génesis, no su abstracción o duplicación en la forma de lo Mismo. De ahí que Deleuze agregue que «la batalla *sobrevuela* su propio campo, neutra

⁵⁰⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 135.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 133.

respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impasible respecto a los vencedores y a los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada»⁵⁰⁸. El *sobrevuelo* de la batalla es el *extraser* del acontecimiento al que pertenece ese devenir-ilimitado que esquivo el presente y hace circular un elemento paradójico entre series heterogéneas.

Por eso los conceptos, como lo que crea la filosofía, deben alcanzar el acontecimiento, como el más alto *cogitanda*. Al tallar el acontecimiento, el concepto *lo conoce*, pero no como una síntesis del entendimiento que dependa de un sujeto. Para contraefectuar el acontecimiento y confundirse con él, los conceptos deben constituirse como singularidades. Eso implica, por un lado, liberarse de la significación como condición no incondicionada de la proposición. Así el concepto sale del reino de lo universal o, más bien, lo universal entra en la tierra nómada de lo singular. Por otro lado, implica dejar su carácter de categoría que pertenezca a la facultad de un sujeto representante que funciona como su principio de organización. Es así como se conjura la ilusión de trascendencia como lo que encierra la inmanencia en la forma de un Yo, un sujeto o una conciencia. Más bien, ahora el concepto no deja de circular en el sujeto, entre los sujetos, en el lenguaje y con los objetos. Y es en esta circulación que se producen, en el sentido, el conocimiento y lo conocido. De ahí que Deleuze y Guattari digan que «no se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente, es decir, construido en una intuición que les es propia: un ámbito, un plano, un suelo, que no se confunde con ellos»⁵⁰⁹. No hay conceptos dados, no hay conceptos que se deduzcan necesariamente, no hay conceptos que ya existan en el mundo: todos han tenido una génesis. Pero también, como decían Deleuze y Guattari, las génesis —de la materia, del tiempo, del espacio, de la verdad— se remiten a los conceptos. Y si valorar e interpretar son operaciones de la filosofía en su forma crítica, no es más que porque se remiten y descubren la creación de los conceptos —y por tanto vuelven a animarla—. El examen de los sentidos es, por ello mismo, del sentido como superficie.

Los conceptos no pueden hallarse ya hechos en un sujeto, sino que el sujeto mismo debe crearse, incluso como concepto. Por eso los conceptos demandan un plano como la superficie donde se distribuyen en tanto que singularidades. Es un plano también impersonal

⁵⁰⁸ *Ibíd.*

⁵⁰⁹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 13.

y preindividual, el Uno-Todo donde se da la producción de la diferencia. Los conceptos «se reparten en un “potencial” que no implica por sí mismo ni Moi ni Je, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado»⁵¹⁰. Esto les da a los conceptos un dominio auténticamente trascendental, genético y no solo condicionante, dominio que no es «una noche indiferente donde todas las vacas son negras», sino que despierta el «presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas»⁵¹¹. Los conceptos capturan y llevan a cabo estas diferencias que escapan a la matriz empírica del pensamiento, a su imagen dogmática, y por eso, más allá de sus usos específicos para representar esto o aquello, remiten a una instancia que, como dice Deleuze, rechaza «la alternativa que compromete a la vez y por entero a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades puestas ya en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado»⁵¹². Pero es también la alternativa que hay entre la metafísica que afirma un Ser perfectamente individuado, una Forma ya hecha como Dios, y una filosofía trascendental que se pone en el sujeto, pero en la cual «el Yo [Je] es coextensivo a la representación, como hace un momento el individuo era coextensivo al Ser»⁵¹³. En ambos casos, se trata de una falsa alternativa del pensamiento, a saber, el «sin-fondo indiferenciado y las singularidades aprisionadas»⁵¹⁴ (en el sujeto, en el Ser).

Los conceptos no tienen ni Yo, ni Dios, ni Mundo. Nada explicarían los conceptos si se toman como ya hechos en el sujeto empírico, pues necesitaríamos, precisamente, conceptos para dar cuenta de ese sujeto y esa experiencia. Y si la explicación que damos es un calco de lo trascendental, caemos en los problemas que ya Deleuze denuncia en Husserl o Kant. Renunciamos a la génesis del acto de pensar, a la génesis del sujeto, a la génesis de la experiencia. Es también el problema de Descartes cuando se encuentra ya envuelto en las significaciones. El Yo se vale de los conceptos, pero estos no encuentran en él su lugar propio. Más que *saber sin concepto*, diríamos que Descartes *tiene el concepto sin saberlo*, como ya dado, sin que se vuelva el motivo de su propia actividad introspectiva —y una nueva versión de las *Meditaciones*, de Descartes o Husserl, tendría que convertir la duda en un recurso de la genealogía de los propios conceptos en los que ya siempre estamos—. Más allá de este sujeto

⁵¹⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 136.

⁵¹¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 409.

⁵¹² Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 136.

⁵¹³ *Ibid.*, 140.

⁵¹⁴ *Ibid.*

solo habría un abismo, esa noche donde todas las vacas son negras porque no podemos captar la potencia, las diferentes que hormigean a nuestras espaldas. Pero tampoco los conceptos pertenecerían a la instancia trascendente de Dios como fundamento del Yo. Como dice Deleuze, «la identidad del yo que habla, o que dice Yo, no estaba garantizada más que por la permanencia de ciertos significados (conceptos de Dios, del mundo...)»⁵¹⁵. Pero «si estas significaciones se derrumban, o no están establecidas en sí, la identidad personal se pierde, experiencia dolorosa que hace Alicia, en condiciones en las que Dios, el mundo y el yo se vuelven los personajes indecisos del sueño de alguien mal determinado»⁵¹⁶.

Estas tres instancias no se constituyen como totalidades más que en el orden de la significación y lo significado de los conceptos, pero esta es solo una relación que exige siempre saltar a la superficie del sentido, que permanece abierta y en la que encontramos el único potencial para «establecer bien» estas tres instancias, aunque sea como ilusiones de trascendencia. En esta superficie, estas tres Ideas dejan de cerrar ellas mismas la experiencia o el pensamiento, como *totalidades absolutas*, pero tan solo porque se abren a relaciones entre ellas en tanto que conceptos que, frágiles por sí mismos, se determinan recíprocamente. Se vuelven *totalidades fragmentarias*, que no pierden su consistencia interna, pero que logran una consistencia entre ellas. Es lo que Deleuze y Guattari saben mostrar en su ejemplo sobre el Cogito cartesiano. Lo que se muestra como una movilidad de la significación en la que se pierde la identidad personal es, desde la perspectiva conceptual, el salto inevitable de un concepto a otro. Por eso dicen Deleuze y Guattari:

El concepto se *cierra* como totalidad fragmentaria con «yo soy una cosa pensante»: sólo se podrá pasar a las demás fases del ser a través de unos puentes encrucijada que nos conduzcan a otros conceptos. De este modo, «entre mis ideas, tengo la idea de infinito» es el puente que conduce del concepto de yo al concepto de Dios, nuevo concepto que a su vez posee tres componentes que forman las «pruebas» de la existencia de Dios como acontecimiento infinito, encargándose la tercera (prueba ontológica) del cierre del concepto, pero también tendiendo a su vez un puente o una bifurcación hacia un concepto de amplitud, en tanto que garantiza el valor objetivo de verdad de las demás ideas claras y distintas que tenemos⁵¹⁷.

Esta *garantía* de las demás ideas es la conquista de la tercera totalidad: el mundo. En Descartes advertimos, entonces, tanto el esplendor de la imagen dogmática como el triunfo de lo propio de la filosofía. Porque es su experiencia de la meditación, como estrategia

⁵¹⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 45.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 31.

creadora, la que logra relacionar los conceptos en tanto que totalidades fragmentarias. No son las «conclusiones» de Descartes las que cuentan, pues solo nos conducen a la universalidad de significaciones que hacen el cierre total del sujeto y el objeto. Es más bien el «proceso» de Descartes, su procedimiento único que es ya un movimiento infinito (la duda), el que lo insta en un plano propio, genético, cuyo potencial no deja de actualizar en cada etapa de la meditación. Debemos atender a esa experiencia específica de Descartes, con las relaciones y puentes que establece en los conceptos, con su manera de lograr consistencia en el caos en el que se sumerge cada noche, para hacer con el Cogito lo que ya decían Deleuze y Guattari: «plantearlo él mismo por el contrario en un plano de inmanencia al que pertenece y que le devuelve al mar abierto»⁵¹⁸.

Frente a las tres instancias totalizantes, afirmamos el Uno-Todo del plano de inmanencia donde, además de distribuirse los conceptos, tienen su única formación posible, en el proceso incesante de una producción de la diferencia. El plano no es una *profundidad indiferenciada*, sino que es esa profundidad inextensa del pensamiento, en el que están sus factores individuantes, las intensidades que lo determinan. Conviene aquí citar brevemente lo que dicen Deleuze y Guattari del plano de inmanencia en *Mil mesetas*, libro en el que lo introducen. Poblado de singularidades, de intensidades que no se explican, en el plano o la superficie se da la individuación, pero no se confunde con la forma del individuo, sino que: «solo hay relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, al menos relativamente no formados, moléculas y partículas de todo tipo. Tan sólo hay haeccidades, afectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen agenciamientos colectivos»⁵¹⁹. De otro lado, la totalización de cada significación, como Dios o el mundo, establece una ilusión, pero también un plano de trascendencia, en el que «las formas y sus desarrollos, los sujetos y sus formaciones remiten a un plan que actúa como unidad trascendente o principio oculto»⁵²⁰. Cada instancia debe, por lo mismo, hacer un cierre, en especial un cierre del sujeto en un solo orden significativo que, sin embargo, está siempre agrietado, atravesado, por la instancia del sentido que derrumba toda imagen dogmática del pensamiento, que remite su génesis fuera de sí mismo, a ese principio trascendente que bien puede ser un Modelo, una ilusión trascendente o incluso una imagen del mundo.

⁵¹⁸ *Ibid.*, 209.

⁵¹⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Mil mesetas*. (Valencia: Pre-Textos, 2004), pág. 268.

⁵²⁰ *Ibid.*, 269.

Por eso son los acontecimientos son los que hacen la génesis del pensamiento en el pensamiento. Y más que la subsunción de lo múltiple de una diversidad en lo uno de una función, más que la determinación de lo particular por lo universal, a los conceptos, puestos en un plano que esté en lo alto de la batalla, les corresponde el movimiento del acontecimiento: la efectuación y la contraefectuación, cuya forma *paralela* es la actualización y la diferenciación virtual. Lo explican Deleuze y Guattari: «Tanto hay que retroceder hasta el acontecimiento que da su consistencia virtual al concepto como hay que descender hasta el estado de cosas actual que da sus referencias a la función»⁵²¹. Las difíciles relaciones de la filosofía con la proposición, y por tanto con la función científica, se deben plantear en esta incesante contraefectuación y efectuación, en este *sobrevuelo*. Es de aquí que surgen los dos polos de la escritura filosófica: la expresión paradójica y la «gigantesca alusión»⁵²², ambas maneras de alcanzar la virtualidad nunca actualizada del concepto. O como dicen Deleuze y Guattari:

Si la filosofía es paradójica por naturaleza, no es porque toma partido por las opiniones menos verosímiles ni porque sostiene opiniones contradictorias, sino porque utiliza las frases de una lengua estándar para expresar algo que no pertenece al orden de la opinión, ni siquiera de la proposición⁵²³.

La creación conceptual debe vérselas con todas las paradojas del sentido, pues la paradoja es, como no deja de decir Deleuze, la pasión del pensamiento, pero también de su expresión. Pero esta inclusión de lo paradójico, que a la vez no deja de luchar con la imagen dogmática, implica un enorme esfuerzo para no caer de la superficie alcanzada. Aunque haya que situarse *de golpe* en ella, nunca se alcanza el plano tan rápido y tan fácil como quisiéramos, a la vez que, en cierto modo, ya estamos siempre en él. El trabajo del filósofo es siempre múltiple: en el estilo, en la experiencia, en las fuentes. El concepto es, efectivamente, *tallado*, golpe a golpe, con delicadeza y fuerza a la vez, con el cuidado no del martillo que le pega al cincel, sino de la gubia que no deja de entrar en la madera para extraer de él el acontecimiento. Este esfuerzo de la talla tiene un nombre muy claro: consistencia.

⁵²¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 160.

⁵²² *Ibid.*, 161.

⁵²³ *Ibid.*, 82.

Consistencia o inmanencia

Vemos entonces que, cuando queremos alcanzar la altura de la batalla como acontecimiento, debemos querer también la superficie. Tanto más hablamos del concepto, más debemos hablar del plano de inmanencia. Además de que los conceptos no los encontramos más que en una instancia trascendental propia, cuyo potencial no dejan de absorber, las singularidades no se hacen consistentes a ellas mismas más que haciendo consistente la superficie. Es que si los acontecimientos, como expresables, pertenecen a las series heterogéneas del sentido, tampoco hay conceptos aislados, únicos, sino que se trata siempre de una pluralidad que requiere de un principio organizativo. No basta con explicar por qué los conceptos no pueden ser sino acontecimientos que superen la significación o la designación, que estén en un plano diferente del sujeto o de Dios. No debemos limitarnos a la afirmación alegre de que el concepto no está dado ni hecho, sino que ha sido creado en un campo trascendental. También hay que mostrar cómo permanecen en lo alto de la batalla, cómo se hacen dignos del acontecimiento. Y eso significa: ¿cómo se hacen consistentes los conceptos? Este es el problema de toda creación filosófica, de su pretensión de *tallar el acontecimiento*. Pero solo se logra tal talla cuando se remite también al plano de consistencia o inmanencia.

El problema de la consistencia se plantea de una manera doble en el concepto. En primer lugar, como endoconsistencia. Puesto que los conceptos tienen *componentes* y no son *simples*, estos deben mantenerse unidos en una totalidad fragmentaria. La endoconsistencia radica en que el concepto vuelve «los componentes inseparables *dentro de él*: distintos, heterogéneos y no obstante no separables»⁵²⁴. Es como el sentido, que no deja de relacionar dos series heterogéneas, incluso en la ramificación de las síntesis disyuntivas. Un componente es un «*rasgo intensivo*, una ordenada intensiva que no debe ser percibida como general ni como particular, sino como una mera singularidad»⁵²⁵. Siempre es «“un” mundo, “un” rostro, “unas” palabras»⁵²⁶. Esta impersonalidad del concepto, este impedimento para confundirlo con un individuo, hace que se particularice o generalice, en sus formas de efectución o actualización, según «se le otorguen unos valores variables o se le asigne una función constante»⁵²⁷. El concepto es determinable de derecho, pero a la vez indeterminado de

⁵²⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 25.

⁵²⁵ *Ibid.*, 26.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*

hecho. Sus componentes tienen una constante de variación, razón por la cual son «meras *variaciones* ordenadas en función de su proximidad»⁵²⁸. Las zonas de lo próximo definen lo propio del concepto en su interior, su endoconsistencia, que hace que sus componentes sean diferentes, pero a la vez indiscernibles en su variación. Pero también la proximidad implica que el concepto no puede tener todos los conceptos; si fuera así, «sería entonces pura y sencillamente caos»⁵²⁹. El concepto es precisamente una singularidad que se establece en medio de un Uno-Todo que no determina completamente, que permanece abierto, indeterminable de derecho por un solo concepto de todos los conceptos. Hay un campo propio para el concepto. Está *limitado*, pero no porque sea finito, pues es infinito en su variación incesante. Más bien, el concepto «tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes»⁵³⁰. Es el resultado de la proximidad de sus componentes que guardan una cierta afinidad, una imposibilidad de que el uno no esté junto al otro, esto es, una resonancia. *Oscuro* porque los umbrales de sus componentes se superponen y ordenan entre ellos, pero *distinto* porque define su propia zona, el concepto es, por ello mismo, *envolvente* y *envuelto*, autorreferente, plegado sobre sí mismo, nunca en referencia a algo, como lo es la proposición, ni desplegado, explicado, sobre el todo. Es la autoposición del concepto que lo hace *absoluto* respecto de sí mismo. En buena medida, le pertenece también el *de golpe*, si bien tallar el concepto es todo un *trabajo*. Sobrevuela sus componentes, en un solo movimiento de variación, pero a la vez se desarrolla en todos. Produce todos los sentidos del acontecimiento al que le da forma, a la vez que es lo aludido por todos los sentidos. Ni uno ni múltiple, el concepto es «una *multiplicidad*»⁵³¹ cuyos componentes ni se suman, ni se dividen, sino que se deslizan entre ellos.

Pero también los componentes establecen proximidades del concepto con otros conceptos. Uno cambia, se desliza en otro umbral, se relaciona con otro rasgo intensivo, y entonces de un concepto vamos a otro. Como decían Deleuze y Guattari en el ejemplo sobre Descartes, desde una cierta intensidad del concepto se tiende un puente a otro. Y surge la segunda forma del problema de la consistencia: como exoconsistencia. No hay reglas de posibilidad o de imposibilidad que relacionen los conceptos, sino de *composibilidad*. Igual que

⁵²⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 26.

⁵²⁹ *Ibíd.*, 21.

⁵³⁰ *Ibíd.*

⁵³¹ *Ibíd.*, 37.

los acontecimientos, entre los conceptos hay «relaciones de resonancia no discursiva, o bien porque los componentes de uno se convierten en conceptos que tienen otros componentes siempre heterogéneos, o bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel»⁵³². Más que una *igualdad* de los conceptos, se trata de que se tiran sobre el mismo plano, en una única jugada, siempre *de golpe*. Entre ellos no hay un orden causal ni necesario. Si queremos decirlo con *Lógica del sentido*, hay relaciones de *cuasicausa*, propia de los efectos, esto es, *relaciones expresivas*. «Se diría que las causas corporales son inseparables de una forma de interioridad, y los efectos incorporeales de una forma de exterioridad»⁵³³. Y esto quiere decir: los conceptos se mantienen en un puro afuera que es incondicionado. No están ni *en* un sujeto, ni *en* la naturaleza y los fenómenos, ni *en* un sistema lógico. Están *en* el plano, pero este es ya el afuera de cada plano cerrado, pues es lo Abierto. Igual que de los acontecimientos, debemos decir que los conceptos tienen «un conjunto de correspondencias no causales, que forman un sistema de ecos, estribillos y resonancias, un sistema de signos, en una palabra, una casi-causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante»⁵³⁴. Todos los elementos que determinan el plano —los signos, las imágenes, las fuerzas— se inscriben en estas relaciones expresivas que hacen que, aunque los conceptos sean absolutos en sí mismos, se desplacen entre ellos. Es la *relatividad* del concepto respecto «de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita»⁵³⁵. Composables o incompatibles como los acontecimientos, entre los conceptos hay compatibilidades e incompatibilidades, y son estas relaciones, no las deducciones o las contradicciones, las que definen la cercanía de un pensador con otro. Por eso «la convergencia y la divergencia son relaciones completamente originales que cubren el rico dominio de las compatibilidades alógicas»⁵³⁶. Entre los conceptos hay relaciones de síntesis conectivas, conjuntivas y disyuntivas, pues, incluso en su divergencia en series diferentes, en hilos de pensamiento que se enredan sin identificarse, pueden afirmar la distancia como algo que define el grado de proximidad. Por eso un filósofo no refuta a otro, pues solo se refutan argumentos, conjuntos de proposiciones que ya están sometidos a la identidad y la contradicción. Ni tampoco un filósofo discute con otro. Porque

⁵³² Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 28.

⁵³³ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 204.

⁵³⁴ *Ibid.*, 205.

⁵³⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 27.

⁵³⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, pág. 207.

«las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa»⁵³⁷.

Esta mesa es el plano de inmanencia. Y es que el concepto, aunque gane endoconsistencia, no deja de estar en relaciones expresivas y de resonancia con otros conceptos, exige la exoconsistencia que no viene de él mismo, sino de la superficie en la que está. Esta es la razón de que sea un *plano de consistencia*: de aquí la obtienen el concepto y *los conceptos*. Por eso, «la filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable»⁵³⁸. No hay creación de la nada: la hay siempre a partir de un plano que es *lo presupuesto*, si bien no *lo dado*, pues el plano se supone, pero no está más allá de la filosofía o de los conceptos que lo suponen. Más bien, el plano establece «sus condiciones de consistencia intensional»⁵³⁹. Pero no es la consistencia de un ser finito, determinado completamente. El plano da condiciones incondicionadas, como las del sentido en tanto que superficie o las de la Idea en tanto que totalidad. El problema del plano es el de la filosofía, a saber, «*dar consistencia sin perder nada de lo infinito*»⁵⁴⁰. Y esto significa también: sin remitirse a una instancia trascendente que sirva como principio organizativo, sino que organice *desde el interior*, en la acción misma de la diferencia en la superficie o el Uno-*Todo*. Aquí no hay consistencia, sino separación de instancias, pues siempre permanece el caos bajo el Uno de la trascendencia. Solo la inmanencia sobrevive al caos, no negándolo, sino estableciendo relaciones de resonancia entre los conceptos y los acontecimientos que, aunque vienen de la profundidad original de los cuerpos, de la fuerza devoradora e invencible de Cronos, no se organizan ni desde lo alto ni desde lo bajo, sino siempre en la superficie, frágil y a punto de ser devorada, pero en un incesante trabajo, aunque siempre *de golpe*, por dar consistencia sin perder lo infinito. Para ganar consistencia, el concepto presupone la inmanencia del plano. Las relaciones entre los acontecimientos no se dan más que en la inmanencia, que, sin embargo, no es sino recorrida por lo infinito de un caos que siempre amenaza con destruir el plano. Salvar el plano, construirlo cada vez, afirmar la inmanencia son las únicas maneras de conjurar el caos. Pero también, de otro lado, de combatir incesantemente la imagen dogmática del pensamiento, de hacer de su crítica la única forma de

⁵³⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 33.

⁵³⁸ *Ibid.*, 45.

⁵³⁹ *Ibid.*, 83

⁵⁴⁰ *Ibid.*, 46.

creación, pero también de la creación el modo de llegar a una nueva crítica, auténticamente inmanente, en la que el pensamiento, al criticarse a sí mismo, no haga más que desplegar toda su potencia creadora, amenazada siempre por el caos y el sentido común, por el caos del sentido común.

CONCLUSIÓN: SELECCIONAR

Recapitulación

En la gran sección anterior, que hemos llamado *Construir*, pues hemos querido recorrer el constructivismo filosófico de Deleuze, hemos tratado de establecer un plano de inmanencia que pueda desarrollar otra comprensión de la imagen del pensamiento, una tal que pudiera luchar siempre con la imagen dogmática. Lo hemos hecho a partir de tres *entradas* o maneras de acceder al plano, con todo el trabajo que implica instalarse *de golpe*. Estos tres caminos nos han llevado siempre a descubrir la producción de la diferencia en el pensamiento. Hemos intentado rastrear la génesis del pensamiento en el pensamiento, esto es, su verdadero comienzo que es verdadera repetición, su comienzo que es ya recomienzo. Con Proust, pasamos por los signos que se disponen para el aprendizaje y que se inscriben sobre las líneas de tiempo, todas las cuales llevan siempre a la forma pura del tiempo que es también el pensamiento puro. En el pensamiento se presentaría el tiempo como lo que no se puede captar. Pero la forma de llegar a esto era a partir de una nueva imagen del pensamiento que permitiera los encuentros en lo Abierto, esto es, en el plano mismo que va ganando consistencia mediante el aprendizaje. Pasamos también, con Nietzsche, por el despliegue de las fuerzas que, sin embargo, deben tener un devenir-activo, esto es, *una selección* que es ya el pensamiento puro, el del eterno retorno que, según vimos al final del primer camino, no hace más que hacer volver el porvenir. Y es también este retorno, esta síntesis de la reproducción de lo diverso, el que trae la nueva imagen del pensamiento. Por último, con Deleuze mismo, nos situamos en el Uno-Todo como superficie donde se distribuyen los acontecimientos en su simple presencia, los cuales le dan al plano de inmanencia una topología de superficie, así como le dan al concepto una consistencia, en tanto que talla el acontecimiento.

En cada uno de estos niveles, ha tenido lugar la oscilación de la crítica y la creación. Cada vez encontramos una forma diferente de esta alternativa. Por eso mismo, aunque dedicamos una gran sección a entender y tratar de llevar más lejos la crítica deleuziana de la imagen dogmática del pensamiento, cada vez hemos tenido que repetir esta crítica, bien sea desde el aprendizaje, bien desde el plano de fuerzas, bien desde la superficie de los acontecimientos. Esto a su vez nos permitió rastrear la insistencia de la nueva imagen del pensamiento que, a su vez, se tiende sobre un pensamiento sin imagen como pensamiento puro o *cogitanda*. Vimos que estas tres enunciaciones de Deleuze no son meros cambios en la manera de hablar sobre la imagen. Por el contrario, son formas de plantear su problema, *su plegaria*, como la de Vinteuil: ¿cómo hacer la génesis del pensamiento en el pensamiento? O

dicho a la manera de Kant, según la pregunta que, vimos, es justo lo que deja de lado en la crítica: ¿cómo es posible el acto de pensar? Cada vez dimos una respuesta distinta. Y el pensamiento puro se ha confundido con la tercera síntesis del tiempo (con Deleuze, Bergson y Proust), con el eterno retorno (con Nietzsche) o con el devenir-ilimitado o Aión (con Deleuze mismo).

Situados en este plano, podemos responder entonces qué hace la filosofía para producir una o varias imágenes del pensamiento y, de manera especial, cuál es la naturaleza de su unidad o de su variación. Arrancados siempre de la inmediatez, el plano se abre en el puro *cogitanda*, en el pensamiento puro. Pero en él descubrimos la diferencia en sí misma. De las imágenes a los signos, de los fenómenos a las fuerzas que son seleccionadas en el pensamiento del eterno retorno que produce una nueva imagen, de las proposiciones al sentido como lo expresado de un acontecimiento que debe capturar el pensamiento, siempre alcanzamos, por la vía de la selección, el devenir-activo o el aprendizaje, la instancia trascendental de un devenir-ilimitado, de un tiempo puro, de un tiempo que vuelve como el porvenir, de una diferencia que se afirma. Esa instancia es el plano de inmanencia, pero, constituido en la diferenciación misma del pensamiento, es el único punto en el que podemos dar respuesta al *uno o varios*, más allá de las opiniones o jugadas fragmentadas de Deleuze. Nos ha interesado, justamente, reconstruir esa única jugada virtual de su filosofía en la que se produce la variedad o la unidad de las imágenes del pensamiento.

Dicho esto, la respuesta que damos a la pregunta original que nos hicimos es esta: en vez de *una o varias*, la imagen del pensamiento se remite a *un* pensamiento sin imagen que es indistinguible de ella, pero que está constituido como *una variación*. De *una variación* surge también la posibilidad de hablar ya no de una imagen dogmática, una nueva imagen o un pensamiento sin imagen, las tres coordenadas en las que nos hemos movido, sino de *imágenes* del pensamiento. *Una variación* es lo propio del plano de inmanencia. ¿En qué consiste y cómo produce por igual la variedad y la unidad de las imágenes del pensamiento? Es lo que ahora queremos terminar de explicar, desde el plano mismo al que hemos tratado de acceder.

Movimiento infinito y selección

El plano «es como una sección del caos, y actúa como un tamiz»⁵⁴¹. ¿Y qué hace este tamiz? Justamente seleccionar, distinguir un elemento de otro. Sigue una línea de brujería, aunque no se vuela por todo el cielo. La filosofía debe seleccionar movimientos infinitos o, como decíamos muy al comienzo de esta investigación, *reivindicarlos*. Pero es esta reivindicación la que constituye la imagen del pensamiento, ya no pensada como modelo, sino como el modo mismo por el que el plano de inmanencia es un plano de consistencia. Es una imagen ya entendida en su movilidad misma, como un corte móvil que conjura la ilusión de trascendencia y mantiene el pensamiento en la velocidad infinita que le corresponde. Es una imagen que es el plano, pero que hace que el plano, como el presupuesto, sea también una imagen no modélica del pensamiento.

Ya vimos cómo podemos pensar esta imagen-movimiento del pensamiento sin que nos lo impida la concepción habitual, propia del sentido común, de lo que es una imagen. Pero también ahora podemos entender cómo la imagen del pensamiento tiene la potencia del Uno-Todo. Entendemos por qué el eterno retorno producía una nueva imagen, pero también por qué el aprendizaje la tenía como la condición de su aprendizaje. Se trataba de una imagen pura del pensamiento, en la que hacía su propia génesis, pues es el pensamiento presuponiéndose a sí mismo. La imagen del pensamiento es a la vez el presupuesto y el resultado de un establecimiento, de una instauración: del devenir-activo que abre el devenir-ilimitado de la superficie. Y el plano se constituye con ella.

La instauración del plano es siempre una selección, y esta es siempre el devenir-activo que hace que el eterno retorno sea el único ser del devenir (que es, por ello mismo, devenir-ilimitado de la superficie donde se distribuyen los acontecimientos). La imagen es lo seleccionado: un movimiento infinito, una variación incesante. La imagen del pensamiento, recordemos, es «un reparto severo del hecho y del *derecho*: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, o las opiniones históricas»⁵⁴². Por esto se descartan todas las imágenes empíricas de lo que es pensar, que incluyen las descripciones neurológicas, tan bien estimadas por los filósofos de la mente, pero también las imágenes de la sensibilidad o de la memoria. Se trata de buscar una imagen *para*

⁵⁴¹Ibíd., 46.

⁵⁴² Ibíd., 41.

el pensamiento puro o, dicho con más claridad, una imagen del *cogitanda*. Es una imagen en la que no se representa lo que es pensar, sino en la que el pensamiento mismo se presenta, se *revela*, pero que siempre vuelve a su virtualidad, al exceso respecto a toda actualización.

En el movimiento infinito, la imagen es el plano y el plano es la imagen. Y es también la orientación en el pensamiento, que «no implica referencia objetiva, ni móvil que se sienta como sujeto y que, en calidad de tal, desee el infinito o lo necesite»⁵⁴³, pues «lo que está en movimiento es el propio horizonte: el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza, pero en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, estamos ahora ya y siempre»⁵⁴⁴. Indica una dirección, pero no a un sujeto o un objeto, que son puntos de detención u horizontes relativos. Es infinito porque es incesante, y no cesa porque no deja de volver sobre sí mismo. Es una variación que captura el pensamiento o, más bien, que lo consolida y le da consistencia. Así las cosas:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si «volverse hacia...» es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En ese sentido se dice que pensar y ser son una y misma cosa. O mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser. Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él⁵⁴⁵.

El plano como selección de un movimiento infinito, que define ya siempre una orientación para el pensamiento, es doblemente imagen del pensamiento y materia del ser. Por eso en él se reparten los acontecimientos que se extraen a los seres y las cosas, pero en los que se efectúan los pensamientos específicos. En el plano de inmanencia asistimos a una génesis conjunta de ser y pensar, pero ya no en su identidad, sino en su diferencia, como polos de los que nunca tenemos una imagen estática. Nunca está del todo hecho lo que sea ser o pensar. Pero el ser es la variación del pensar y el pensar es la variación del ser. Entre ellos están los movimientos. El plano está recorrido por movimientos infinitos que se suceden, chocan, fusionan y así constituyen «su curvatura variable»⁵⁴⁶ y lo hacen «objeto de una

⁵⁴³ *Ibíd.*, 41-42.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, 42.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, 42.

especificación infinita, que hace que tan sólo parezca ser el Uno-Todo en cada caso especificado por la selección del movimiento»⁵⁴⁷.

En esta especificación infinita del plano, en esta selección que nunca termina, en este devenir-activo del devenir-ilimitado que, por ello mismo, no tiene principio ni final, encontramos la primera explicación de lo que es *una variación* del plano que produzca las imágenes del pensamiento. Porque es la diferenciación de la filosofía, constitutiva de su actividad creadora, la que no deja de seleccionar movimientos infinitos en el caos. Puede haber *varias* imágenes del pensamiento en tanto que haya *varias selecciones*. Pero toda su posible variedad depende de la *selección* como devenir-activo que no hace sino volver la diferencia. Es la diferenciación la que produce las diferentes imágenes del pensamiento. Por eso veíamos, con Proust, que lo diferente de la filosofía de Bergotte, la que lo distinguía de la Filosofía escolar, no era otra cosa que la Diferencia en sí misma, esto es, el trabajo de una diferenciación que no deja de acontecer en el plano de inmanencia o el Uno-Todo que reivindica un movimiento infinito. Y esta infinitud no tiene el modelo ni de la representación sin límites, ni de la forma invariable de la variación. Más bien, es la infinitud de la diferencia, su trabajo incesante que recorre todas las diferencias, todos los conceptos, todas las intensidades.

Variación pura o selección incesante

Ese trabajo incesante no tiene una única línea. Recordemos una advertencia de Bergson: no debemos hablar del *devenir en general*, sino en su *infinita variedad*. Eso nos pasa cuando solo decimos *movimiento infinito*, *variación* o *imagen del pensamiento* como algo único, como una matriz conceptual en la que entrarían las distintas imágenes del pensamiento, como si ellas mismas no tuvieran que hacer variar nuestra imagen de una imagen del pensamiento. La pregunta de *una variación*, esto es, de *las selecciones*, es siempre esta: ¿cómo se determina cualitativamente el movimiento del pensar? Cuando decimos *una variación* y no *la variación*, en la indeterminación propia de la singularidad, hacemos que la variación varíe ella misma, de modo que sea inseparable de una tipología pluralista que afirma de una sola vez, pero nunca como un principio Uno separado de lo múltiple. Más bien, nos situamos en la multiplicidad

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, 43.

misma como conjuración de lo uno y lo múltiple. Como una variación, el plano de inmanencia es también *los planos*, resultado de su *especificación infinita*. Así lo han sabido señalar Deleuze y Guattari:

Pero, pese a ser cierto que el plano de inmanencia es siempre único, puesto que es en sí mismo *variación pura*, tanto más tendremos que explicar por qué hay planos de inmanencia variados, diferenciados, que se suceden o rivalizan en la historia, precisamente según los movimientos infinitos conservados, seleccionados⁵⁴⁸.

Aquí plantean la pregunta que nos hicimos desde el principio, a saber, si una o varias imágenes, uno o varios planos. Pero la respuesta debemos remitirla a la construcción misma del plano, esto es, *al trazado del plano cada vez*. Y en esto nos damos cuenta de que *una variación siempre está variando en su manera de variar*. Es lo que ocurre en cada filosofía. En cada pensador hay un modo de revelar la imagen del pensamiento y la materia del ser. Pero tampoco los filósofos o las filosofías son islas lejanas entre ellas. Cada uno participa de la especificación infinita. Es *una* diferencia que a su vez es *la* diferencia. Por eso entre las imágenes del pensamiento no hay tampoco una que las organice exteriormente. No hay una imagen trascendente. Más bien, la trascendencia es siempre una ilusión del plano que debe devolverse a la indistinción de imagen y movimiento infinito, de plano y variación incesante. La selección de cada filosofía es su manera *hacer inmanencia* y de *reivindicar* un movimiento infinito como imagen del pensamiento. Como dicen Deleuze y Guattari:

Si la historia de la filosofía presenta tantos planos muy diferenciados no es sólo debido a unas ilusiones, a la variedad de las ilusiones, no es sólo porque cada uno tiene su modo —siempre renovado— de volver a conferir trascendencia; también lo es, más profundamente, a su modo de hacer inmanencia. Cada plano lleva a cabo *una selección* de lo que pertenece de pleno derecho al pensamiento, pero *esta selección* varía de uno a otro. Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo: no es parcial, como un conjunto científico, ni fragmentario como los conceptos, sino distributivo, es un «cada uno»⁵⁴⁹.

Y «cada uno» no es un ejemplo o un ejemplar, sino que se integra en una multiplicidad heterogénea que empieza a hacerse consistente en el procedimiento de instaurar y trazar el plano por medio de una selección. El problema es cómo, cada vez, ocurre la singularización de la variación, esto es, cómo la hacemos *una variación*. Y la pregunta es: ¿qué puede singularizar? La respuesta en Deleuze es *la intensidad*, en tanto que es ella la que *afirma* la diferencia. Según veíamos, la intensidad movía el pensamiento en sus encuentros y, desde el

⁵⁴⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 43.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, 53.

signo, lo hacía recorrer el triple nivel de lo que solo puede ser sentido, recordado y pensado. Desfondaba el pensamiento y conjuraba la imagen dogmática del pensamiento: lo preñaba de movimiento interno. Era lo Desigual en sí que lo motivaba pensar: era una cualidad del *spatium* inextenso, a la vez de la Memoria y del porvenir del eterno retorno de lo que solo puede ser pensado, pero que es, como el plano en tanto que horizonte absoluto, lo único que no puede ser pensado.

Empirismo trascendental: el salto a lo virtual

La intensidad es el motivo de un encuentro. Pero es algo más: el objeto y la forma de una experimentación. Esta es la clave del empirismo trascendental de Deleuze y, en esta misma línea, de la estética como estética de las intensidades, ya no de las sensaciones. La intensidad es la síntesis asimétrica de lo sensible. Pero no *se da*, a diferencia de otras estéticas, como la de Kant, en la que la sensibilidad no parece más que una receptividad pasiva en la que *se dan* ciertas representaciones inmediatas. En Deleuze no es así. La intensidad debe ser *experimentada* en la experiencia real. Por eso leemos en *Diferencia y repetición* que:

En verdad, el empirismo se vuelve trascendental, y la estética, una disciplina apodíptica, cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo sensible*: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo⁵⁵⁰.

En este sentido, esa diferencia de intensidad que debía ser experimentada remitía siempre a una virtualidad de lo sensible. Lo vimos desde la primera síntesis del tiempo. La experimentación parte de lo actual y lo presente, pero solo para traer al encuentro las intensidades y desactualizarse en lo virtual. Por eso la ya clásica defensa deleuziana de la experiencia real sobre la experiencia posible. Esto quiere decir: la experiencia en función de lo virtual y su actualización, la cual demanda la intensidad. La experimentación es de las facultades que despiertan a su ejercicio trascendente, pero también del pensamiento que se desfonda en la virtualidad de un espacio inextenso, intensivo, y que, sin embargo, adquiere consistencia. ¿Cómo? Por medio de una selección de lo intensivo en cada pensamiento. La experiencia filosófica real se instaura por un tipo de experimentación con lo que varía en ella. El devenir quedaría indeterminado en la generalidad o indeterminable en su infinita y

⁵⁵⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 102.

caotizada variedad, si el filósofo no fuera afectado por encuentros con signos envolventes de intensidades que le dan la cualidad a su pensamiento, pero que son ya de esa profundidad del ser de la que hablaba Bergson, esto es, de la duración como cambio cualitativo de una heterogeneidad. La intensidad es lo seleccionado: es el rasgo que traza el plano de inmanencia. El movimiento infinito es un vaivén porque está envuelto, y eso lo encontramos en los rasgos intensivos del concepto. Pero también la intensidad es lo que selecciona *por nosotros*, sin la buena voluntad que presupone la imagen dogmática: solo porque ella nos hace sentir, recordar y pensar es que hay este u otro plano, esta u otra imagen.

La intensidad le permite al filósofo dar el salto a lo virtual: descubre el exceso del presente y lo actual que lo hunde en el Uno-Todo de la diferenciación. Por eso cada filosofía, al realizar su selección, debe plantear su experimento, uno que, contrario a lo que ocurre en la ciencia, no busca ni su replicabilidad, ni su determinación finita por variables controlables. Más bien, es un experimento único, irrepetible, constitutivo de un rasgo imborrable en el pensamiento; si se quiere, produce una herida que encarna cada obra:

Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería⁵⁵¹.

La virtualidad requiere siempre de experiencias, de experimentaciones, que rompan el sentido común y, al *enrojecernos los ojos*, nos permitan el ejercicio trascendente de las facultades, en las que accedemos a lo trascendental, a lo genético, sin calcarlo de lo empírico. Es así como se da, cada vez, la actividad creadora de la filosofía. Y no es nunca a nivel de lo actual, sino de un virtual que debe experimentarse, en el que el pensamiento encuentra su propia génesis. Por eso, a propósito de las Ideas como multiplicidades virtuales, Deleuze dice que están «hechas de relaciones diferenciales y puntos singulares, que el pensamiento aprehende en un estado vecino al sueño, al aturdimiento, al desvanecimiento, a la amnesia, al murmullo o a la embriaguez...»⁵⁵². Notemos el parecido de este pasaje de *Diferencia y repetición* con el que citamos de *¿Qué es la filosofía?*. Se trata siempre de experiencias que hagan despertar al pensamiento de la influencia de la imagen dogmática que mantiene adormecidas las

⁵⁵¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 46.

⁵⁵² Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 320.

facultades. El encuentro con lo que nos fuerza a pensar es siempre una experimentación intensiva de lo virtual, única instancia en la que captamos el pensamiento puro como lo que no se puede captar, si bien debemos pasar, inevitablemente, por la sensibilidad y la memoria.

¿Cuáles son, entonces, los procedimientos de los filósofos para experimentar? Es tentativo buscarlos en sus biografías, en sus experiencias más o menos extremas o desbordadas, *imprudentes*. Pero no debemos ir allí. Los procedimientos los encontramos en sus propios textos, como la cualidad, el sabor, de sus conceptos. Los rasgos intensivos de los conceptos remiten a esas intensidades con las que el filósofo no cesa de experimentar en sus textos. También es allí donde vive el problema de la expresión paradójica y la infinita gran alusión del acontecimiento. ¿No está Kant pleno de admiración por la naturaleza, ese asombro que no cesa y que impulsa a la razón a buscarse en todo lo que siente y conoce? ¿Y no es la pregunta por el ser la auténtica intensidad de Heidegger, esa con cuyo encuentro sentimos, recordamos y pensamos de una nueva manera? ¿Y no es la misma duda cartesiana un procedimiento intensivo, que hace que incluso el Cogito constituya un instante dilatado, infinito, siempre intenso en el que se afirman todas las formas del pensamiento? Sería tarea de la lectura filosófica buscar la intensidad de cada filosofía: encontrar, en su estilo y sus conceptos, el rastro de su experimentación. Así abandonaríamos el conocimiento histórico de la filosofía y las obras filosóficas, para saltar a lo que en ellas se piensa y las constituye: las intensidades.

Todos los filósofos experimentan un *salto* a lo virtual. Cada uno lleva unas intensidades que constituyen su pensamiento. Por eso hay varias imágenes del pensamiento. Su singularidad consiste en hacer la variación a su manera, de modo que la luz revele la imagen del pensamiento de una cierta manera y le dé una forma u otra al movimiento infinito al que le da una dirección, con el que se oriente. De la absoluta singularidad del pensamiento en su variación dicen Deleuze y Guattari que:

Llevando las cosas al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, aporta una materia del ser nueva y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano?⁵⁵³.

Y nosotros decimos: como toda imagen es el resultado de la selección de un movimiento infinito, todas las imágenes son *nuevas*, a cada instante de la filosofía, incluso en su repetición.

⁵⁵³ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 54.

La *nueva imagen* del pensamiento no es la de Nietzsche, ni es la de Proust, ni la del mismo Deleuze: es el devenir-activo de una imagen dogmática que le impedía a la filosofía su propia experimentación, esto es, su aprendizaje, esto es, su instalación en la profundidad intensiva, en la superficie, donde se despliegan todas las intensidades, todas las fuerzas, todos los signos. En el reverso de su reivindicación de una imagen dogmática o moral, habría que buscar la nueva imagen de Platón, Descartes o Kant. Cada uno «ha modificado el significado de pensar, ha “pensado de otro modo” (según la sentencia de Foucault)»⁵⁵⁴. Solo el cansancio de lo que todos ya sabemos sobre los filósofos, como la idea escolar que nos hemos formado, los vuelve presos de una imagen del pensamiento propia del sentido común. Igual que Proust, debemos rechazar la Filosofía y anhelar, con la pasión de un enamoramiento, la Diferencia de cada filosofía. Y para entenderlo *en nosotros* a la manera de Nietzsche, se trata de activar nuestras propias fuerzas, esto es, de que seamos capaces de releer las obras filosóficas y de intentar una experimentación de lectura que extraiga su nueva imagen del pensamiento. Quisiéramos entender así lo que nos proponen Deleuze y Guattari: «La historia de la filosofía es comparable al arte del retrato. No se trata de cuidar el “parecido”, es decir de repetir lo que el filósofo ha dicho, sino de producir la similitud despejando a la vez el plano de inmanencia que ha instaurado y los conceptos que ha creado»⁵⁵⁵. Se trata de derrumbar el modelo de yeso de cada filósofo, ese que solo viene con el conocimiento histórico, para pintar un rostro irreconocible.

La experimentación de y en lo virtual —es decir, el recorrido de los niveles de la intensidad como lo Desigual en sí de lo que sentimos, recordamos y pensamos— es lo que le da, cada vez, el matiz o la diferencia cualitativa a cada selección. De aquí surgen las imágenes del pensamiento. Esta es la primera forma de *una variación*.

Uno-Tiempo

Hemos usado y leído en Deleuze y Guattari una fórmula a la que debemos atender: cada plano pertenece al plano. Siempre hablamos de *los planos*, pero también *del plano*, como el que los envuelve, como horizonte absoluto. Y decimos que este es *una variación* que, *cada vez*, obtiene una singularidad de una selección de una experimentación. Es la especificación

⁵⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, 58.

infinita que pasa por cada filosofía. Pero ¿qué pasa con *el plano*? ¿Cómo es que *el plano mismo* se abre a una especificación, en una tipología pluralista del pensamiento que, sin embargo, es afirmada de *una sola vez*? Cada vez pertenece a una misma jugada o tirada de dados que afirma todas las veces. La virtualidad de cada filosofía remite a lo virtual mismo en el que comienza el pensamiento, pero que hace que cada instauración sea siempre un recomienzo. *Una variación* es también del plano que no cesa de producir nuevas imágenes del pensamiento. En cada plano prefilosófico debemos buscar un *prefilosófico en sí* que constituya una virtualidad mayor, presupuesto de presupuestos, en el que no solo se da el encuentro con cada filósofo —encuentro que llamamos *lectura*—, sino que instaure toda la experiencia filosófica, esto es, de una creación de conceptos y del trazado de un plano de inmanencia como imagen del pensamiento y materia del ser. La diferencia de cada filósofo no se impone una sobre generalidad, sino sobre otra diferencia: es una *especificación infinita*. Por eso la filosofía es un gran sistema de simulacros: es un enorme cine. La intensidad singular del filósofo remite a otra intensificación anterior al filósofo. Es su desfondamiento en lo Absoluto.

Se trata entonces de *una variación incesante*, que no deja de ser, sin embargo, singular, pero en la que han de hundirse, por un salto abismal, todas las filosofías con sus imágenes del pensamiento: las epocales (como la moderna o la antigua), las de cada obra, la de la filosofía en su conjunto o el sentido común. El salto a la virtualidad del plano de inmanencia supone un plano del plano. ¿Cuál es ese plano? Es la variación pura, siempre abierta e indeterminada, siempre por determinar y ya determinada: es *una variación*.

Antes de Deleuze, fue Bergson el que supo capturar el plano a partir de *una variación*. Lo llamó la duración. Aquí están nuestros movimientos infinitos que se muestran como *duraciones*: la de la conciencia, la de la vida, la de materia. Pero todas siempre quedaban envueltas en una sola duración, como bien lo señala Deleuze. Recordemos la cita de *El bergsonismo* que trajimos en el capítulo sobre la ilusión de trascendencia:

El punto de unificación es él mismo virtual. Este punto no carece de semejanza con el Uno-Todo de los platónicos. Todos los niveles de distensión y de contracción coexisten en un Tiempo único, forman una totalidad; pero ese Todo, ese Uno, son virtualidad pura. Ese Todo tiene partes, ese Uno tiene un número en potencia. Por eso Bergson no se contradice cuando habla de intensidades o de grados diferentes en una coexistencia virtual, en un Tiempo único, en una Totalidad simple⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ Deleuze, *El bergsonismo*, pág. 90.

Ese Tiempo único, esa gran Duración, ese plano único que es el movimiento infinito de todos los movimientos infinitos, es la variación propia del pensamiento, la que le da sus imágenes, cada vez y de una sola vez, *de golpe* y poco a poco. El Uno-Todo es Uno-Tiempo. No es esta una nueva forma de hablar *en general* del devenir. Más bien, es el modo mismo de comprender la infinitud de la infinita variedad del devenir o la duración. Es la Gran Variación de la filosofía que es lo virtual de lo virtual, la inmanencia de la inmanencia. Situar en ella es acaso la tarea más difícil del pensamiento, e incluso la imposible por definición, la que, siendo lo virtual absoluto, no conoce ningún camino a lo posible y lo actual. Pero es la tarea que señalan Deleuze y Guattari: «Tal vez éste sea el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano»⁵⁵⁷. Cada plano, en la obra de cada filósofo, se debe a una cierta experimentación con lo virtual de ese otro gran plano. Ese plano «es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado», así como «lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto»⁵⁵⁸. Es la desexteriorización y la desinteriorización. Es el tiempo puro como lo que no se puede captar.

Tiempo e intuición

Pero haya quizás un camino: ese plano es *intuible*. O más bien: el plano de inmanencia es una intuición, como lo dicen Deleuze y Guattari. Los rasgos del plano no son *intensivos*, como los que se condensan en un solo punto en el concepto, sino que son *intuiciones*. En singular, la intuición es más que un método o una facultad. Y en plural es más que representaciones inmediatas y empíricas. Las intuiciones «son *direcciones* absolutas de naturaleza fractal»⁵⁵⁹: es la diferencia que se repite en todas las variaciones de la imagen del pensamiento. La intuición es «el envolvimiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia»⁵⁶⁰. Esto significa que la intuición, aunque sea *una*, no deja de incluir en ella la variedad misma de los planos. No decimos con esto que tiene dos polos, sino que su unidad es siempre de una variedad indivisible. La intuición es *un acto simple*, pero, como dice Deleuze sobre Bergson, «la simplicidad no excluye, según él, una multiplicidad cualitativa y

⁵⁵⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 62.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, 44.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

virtual, direcciones diversas en las cuales se actualiza»⁵⁶¹. Igual que la intuición, la duración es lo lo indivisible o lo que no se divide sin cambiar de naturaleza. Y si la una es, por así decirlo, *objeto de la otra*, es porque comparten la simplicidad de la única jugada que afirma la multiplicidad o que, como pasa en el devenir-ilimitado del sentido, se subdivide infinitamente. La intuición es la que nos instala *de golpe*: esa es su inmediatez, preñada, sin embargo, de todas las mediaciones.

Las direcciones diversas de la intuición nos muestran que está siempre en una multiplicidad. Pero solo la intuición no divide las jugadas, sino que la hace una sola, un solo devenir-activo de la filosofía que, sin embargo, se expresa en todas las selecciones y experimentaciones. La intuición conjura la forma de lo Mismo. Incluso en Kant, la intuición, pura o empírica, se remite siempre a la diversidad de la conciencia que no recibe la determinación de una unidad superior. Y en Bergson, como bien lo reconstruye Deleuze, se refiere siempre al *mixto de tendencias* que constituye cada elemento o aspecto de la experiencia, de lo empírico. La intuición «se trata siempre, según Bergson, de dividir un mixto según sus articulaciones naturales, es decir en elementos que difieren en naturaleza»⁵⁶². *De hecho*, en lo empírico, solo percibimos diferencias exteriores o de grado. Lo hacemos en *el espacio*, donde «la cosa solo puede diferir en grado de las demás cosas»⁵⁶³. Pero, *de derecho*, en lo trascendental que no puede ser un calco, debemos buscar *diferencias de naturaleza* que son siempre del lado de la duración, en la cual «la cosa difiere en naturaleza de todas las demás y de sí misma (alteración)»⁵⁶⁴.

Es la intuición la que, en una cosa dada empíricamente, sigue la línea de la diferencia como duración o cambio cualitativo. Solo con ella saltamos a lo virtual o a lo trascendental no calcado de lo empírico. Pero también rompemos con la imagen dogmática del pensamiento y nos superamos a una nueva imagen, en la que se abre la forma superior de todo lo que es y somos, en la que nos situamos en el plano de inmanencia que envuelve cada plano:

Abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano (*duraciones inferiores o superiores a la nuestra...*), sobrepasar la condición humana, ese es el sentido de la filosofía, en tanto que nuestra condición

⁵⁶¹ Deleuze, *El bergsonismo*, págs. 10-11.

⁵⁶² *Ibid.*, 18.

⁵⁶³ *Ibid.*, 27.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

nos condena a vivir entre los mixtos mal analizados, y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado⁵⁶⁵.

En la profundidad del ser, esa que superamos al exceder la inteligencia misma, entramos mediante esta intuición que sigue la diferencia misma. Por eso el plano es *una intuición*, pero la intuición es siempre de *una variación* sobre la que se especifican las imágenes del pensamiento y sobre la que se crean los conceptos. No hay filosofía que no dependa, por ello mismo, de una intuición. Bergson lo tuvo siempre claro, y debemos citarlo extensamente:

No hay sistema durable que no sea, al menos en algunas de sus partes, vivificado a través de la intuición. La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres; pero ella no hace, a menudo, más que desplegar el resultado de esta intuición que la rebasa. A decir verdad, los dos recorridos son de sentidos contrarios: el mismo esfuerzo por el cual las ideas se ligan entre sí hace desvanecer la intuición que las ideas se proponían almacenar. El filósofo está obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido su impulso, y a fiarse de sí mismo para continuar el movimiento, empujando ahora los conceptos unos tras otros. Pero rápidamente siente que no hace pie; se hace necesario un nuevo contacto; habrá que deshacer la mayor parte de lo que había hecho. En resumen, la dialéctica es lo que asegura el acuerdo de nuestro pensamiento consigo mismo. Pero a través de la dialéctica —que no es sino una distensión de la intuición—, son posibles muchos acuerdos diferentes, y sin embargo no hay más que una verdad. Si pudiera prolongarse más allá de unos instantes, la intuición no solamente aseguraría el acuerdo del filósofo con su propio entendimiento, sino también el de todos los filósofos entre sí. Tal como existe, huidiza e incompleta, la intuición es en cada sistema lo que vale más que el sistema y lo que le sobrevive. El objeto de la filosofía estaría alcanzado si esta intuición pudiera sostenerse, generalizarse, y sobre todo asegurarse puntos de referencia exteriores para no extraviarse. Para eso, es necesario un vaivén continuo entre la naturaleza y el espíritu⁵⁶⁶.

Los planos entre ellos se encuentran todos en la intuición que los vivifica. O lo que es casi lo mismo: en el Tiempo único como Uno-Todo, en tanto que pura variación. Eso es lo que capta la intuición, a pesar de sus direcciones diferentes. La intuición es pensamiento puro, el tercer grado de desarrollo de la intensidad, y es ante todo tiempo puro. Por eso veíamos, con Proust y Bergson, que cada nivel del signo es siempre una forma de presentación del tiempo. En cada imagen del pensamiento como movimiento infinito seleccionado hay, más propiamente, una imagen del tiempo que se presenta en cada filosofía. El tiempo puro es lo que nunca puede ser captado, sino solo *intuido*: lo que hay entre el sueño y la vigilia, entre lo imaginado y lo existente, entre el pasado y el presente. Como dice Proust, del tiempo puro no tenemos más que *un poco*: lo vislumbramos apenas por un instante y no más que de forma indirecta, entre las imágenes del recuerdo y de la sensación, esto es, en el mixto de tendencias que constituye lo empírico. Es el sentido como devenir-ilimitado que se nos escapa

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, 24.

⁵⁶⁶ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 212.

siempre en la paradoja de la regresión infinita, pero en la cual, a la vez, debemos situarnos de golpe. Y puede que sea el *omnitudo*, pero de esta totalidad hay solo un poco. Implica un movimiento en todos los movimientos.

Geofilosofía del Tiempo

Ese tiempo puro es el pensamiento en la filosofía, en su plano de inmanencia. Entonces el tiempo se hace *estratigráfico*:

El tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico. Se trata de un devenir infinito de la filosofía, que se solapa pero no se confunde con su historia. La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria; pero sus nombres propios coexisten y resplandecen, ora como puntos luminosos que nos hacen pasar de nuevo por los componentes de un concepto, ora como los puntos cardinales de una capa o de un estrato que vuelven sin cesar hasta nosotros, como estrellas muertas cuya luz está más viva que nunca. La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas⁵⁶⁷.

Cada plano se instaura, pero entre los planos hay caminos, extravíos y coincidencias que no son de ningún plano, aunque se vislumbren en él. El tiempo filosófico se organiza por estratos, que son cada uno un plano. Es *hojaldrado*. Solo que este hojaldre puede ser amasado de muchas maneras. Esta es la razón de que cada imagen del pensamiento arroje una nueva perspectiva sobre lo que suele llamarse *historia de la filosofía*. Más que introducir una suerte de innovación en una sucesión ya dada, cada imagen nueva transforma la organización de las demás. Cambia la forma y el orden de las capas de hojaldre; decide una cierta cantidad de mantequilla para la suavidad específica que busca; mezcla pistachos o chocolate. Trae un nuevo sentido sobre el pasado y el presente. Hegel no solo hace una historia de la filosofía: presenta la filosofía como organizada en una historia, un gesto que no vemos, por ejemplo, en un Descartes, que no se piensa tanto desde una sucesión de épocas y pensamientos, sino en la diferencia de unos principios indudables frente a otros —que son de la filosofía y la ciencia ya recibidas—. Hegel es una culminación, mientras que Descartes es un nuevo comienzo. Para él no hay *historia de la filosofía* como presupuesto del pensamiento. Para Hegel sin duda la hay. Y para Kant hay una historia sin auténtico comienzo, una suerte de historia inútil en la que la metafísica no ha avanzado. Cada imagen del pensamiento es ya una imagen indirecta de ese tiempo filosófico. Las épocas, los periodos y las escuelas son solo ilusiones

⁵⁶⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 61.

ópticas, casi siempre formadas para una nueva imagen del pensamiento. «Los estratos del plano de inmanencia ora se separan hasta oponerse unos a otros, y resultar conveniente cada uno para tal o cual filósofo, ora por el contrario se reúnen para abarcar por lo menos períodos bastante largos»⁵⁶⁸. Por eso es que frente a «la perspectiva estrechamente histórica del antes y del después»⁵⁶⁹, un «*tiempo estratigráfico*, en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones»⁵⁷⁰.

El Tiempo no hace más que variar la manera en que los movimientos pueden ser imagen del pensamiento, pero también indicar una dirección, una orientación. El Tiempo es también un suelo. No es la *Urdoxa* como suelo *subtemporal*, según se mostraba la imagen dogmática. Cada plano indica un momento y un lugar, el punto notable de un recorrido que se desvía al pasar por él y por el que llega a nuevas tierras, a nuevos pensamientos. Como Tiempo, este plano de planos es la curvatura variable y está atravesado por distintas selecciones y orientaciones del pensamiento. Vamos de una ciudad platónica a una cueva nietzscheana, o de las montañas escocesas al puerto de Königsberg. Es un tiempo geológico o paisajístico, el itinerario de un viajero romántico y naturalista:

Los paisajes mentales no cambian sin ton ni son a través de las épocas: ha sido necesario que una montaña se yerga aquí o que un río pase por allá, y eso recién, para que el suelo, ahora seco y llano, tenga tal aspecto, cual textura⁵⁷¹.

Cada plano es una geología. Ofrece una geofilosofía que pone la filosofía en relación con la Tierra, que no con el territorio. Busca el suelo abismal del pensamiento. Los paisajes mentales solo se producen como una geología interna, de constante e incesante variación. Implican una desterritorialización o una virtualización, una desactualización. La Tierra es siempre lo que nos precedía, lo que ha esperado a que montemos en ella nuestra tienda de campaña. La Tierra es ya tiempo puro, e incluso Memoria. «Física, psicológica o social, la desterritorialización es *relativa* mientras atañe a la relación histórica de la tierra con los territorios que en ella se esbozan o se desvanecen»⁵⁷². Solo que el plano de inmanencia implica otro tipo de desterritorialización: una *absoluta* —ni del espíritu ni de la materia, ni del sujeto ni del objeto— que es tal «cuando la tierra penetra en el plano de inmanencia de un

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 60.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 61.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.* 89.

pensamiento, Ser, de un pensamiento, Naturaleza de movimientos diagramáticos infinitos»⁵⁷³. De ahí esta afirmación: «Pensar consiste en tender un plano de inmanencia que absorba la tierra»⁵⁷⁴. Es la Tierra de la tierra, la desterritorialización absoluta, el nomadismo de derecho que reivindica el pensamiento para recorrer su desierto lleno de vida.

La Tierra es la superficie con su devenir-ilimitado. Su virtualidad no es otra que el Tiempo que se deforma y que se forma, que va creando la geología del pensamiento. Cada momento, cada formación, es un mirador, una perspectiva para el mundo y los sentidos que instaaura el pensamiento. Las filosofías, las épocas y los autores son, así, puntos de vista en el Tiempo y sobre el Tiempo. Con ello vuelve a aparecer nuestra pregunta conductora, lista para una respuesta definitiva:

¿Hay acaso puntos de vista más o menos alejados o próximos que permitan agrupar estratos diferentes a lo largo de un período suficientemente largo o separar estratos diferentes sobre un plano que parecía común, y del que provendrían estos puntos de vista, a pesar del horizonte absoluto? ¿Cabe contentarse aquí con un historicismo, con un relativismo generalizado? En todos aspectos, la cuestión de la unidad o del múltiplo vuelve a adquirir la máxima importancia introduciéndose en el plano⁵⁷⁵.

Las imágenes del pensamiento se unen o se separan, se alejan y se acercan, se contraen y se distienden. A veces parecen una sola, a veces varias. Y esta cuestión, como dicen aquí Deleuze y Guattari, no se plantea *sobre* el plano de inmanencia, sino que se introduce *en* él. Por eso ya no se trata tanto de decir si es *una* o *varias* imágenes del pensamiento, *uno* o *varios* planos. Entre la imagen y el plano, entre las imágenes y los planos y entre los planos y el plano, el pensamiento aparece y se oculta como una incesante variación, que no solo selecciona movimientos infinitos para la imagen del pensamiento, sino que, ante todo, remueve y transforma el Tiempo, uno que es esa misma variación, del que carecemos de imagen, pero en el que podemos trazar direcciones, movimientos, regiones, pensadores y signos. Solo ese Tiempo le concierne al pensamiento puro. Es lo impensable, pero no por ello lo trascendente o lo nouménico. Por eso es el Uno-Todo. Los movimientos lo cambian, son del Tiempo, pero él mismo los produce: es el cambio cualitativo que no cesa de cambiarse a sí mismo. Por eso es el *uno* a pesar de los *varios*. Y es *varios* a pesar del *uno*.

⁵⁷³ *Ibíd.*

⁵⁷⁴ *Ibíd.*

⁵⁷⁵ *Ibíd.*, 54.

La filosofía captura movimientos infinitos, pero, al hacerlo, los inscribe en un tiempo cuya geología es estratigráfica. Le da una consistencia al caos de ese Tiempo más profundo que todo lo deshace. Lo hace Tiempo filosófico.

Presentación del tiempo

Igual que Proust, entre dos movimientos infinitos, el de la sensación y el del recuerdo, la filosofía rastrea y experimenta con otro movimiento que no llega a ser nunca imagen del pensamiento, pero a la que esta —cualquiera que sea— no deja de remitirse. Ese es el movimiento de distensión y contracción, de extensión y de intensificación, que hace del Tiempo filosófico no solo una suerte de estructura en la que el pensamiento tiene su génesis, estructura de la que no podemos más que trazar un mapa, sino también una Memoria virtual como gran plano de inmanencia. La experimentación no busca más que situarse en esa Memoria, en ese campo de lo virtual, como modo de alcanzar el plano en tanto que curvatura variable, motivo de una especificación infinita.

También esto ya lo había visto Bergson. Lo hace en una magnífica descripción del plano como curvatura variable, así como de lo que debe ser la crítica de la imagen del pensamiento y de lo que había ser la tarea de la filosofía para alcanzar la diferenciación. Frente al destino inevitable de la metafísica en la crítica, que la hace renunciar a sus pretensiones, Bergson decía que la filosofía tendría *una última empresa* que: «Consistiría en ir a buscar la experiencia a su fuente, o más bien en lo alto de esa *curva* decisiva donde, desviándose en el sentido de nuestra utilidad, deviene propiamente la experiencia *humana*»⁵⁷⁶. La dificultad de ir a esta fuente de la experiencia está en nuestros hábitos y necesidades. Y diríamos con Deleuze: en el sentido común. Al deshacerlo, entonces, «restableceríamos la intuición en su pureza primera y retomaríamos contacto con lo real»⁵⁷⁷, que es también lo que excede o precede nuestra humanidad, pero también de lo que viene nuestra propia experiencia. Alcanzaríamos lo virtual: nos haríamos inactuales, absolutamente intempestivos. Esta tendría que ser la tarea de la filosofía, así como el secreto de su actividad creadora, novedosa y renovadora, auténticamente crítica de la imagen del pensamiento, siempre en variación. Por eso agrega Bergson:

⁵⁷⁶ Bergson, *Materia y memoria*, pág. 194.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*

Este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y sin cesar renacientes, pues exige un esfuerzo enteramente nuevo para la solución de cada nuevo problema. Renunciar a ciertos hábitos de pensar y aún de percibir ya es difícil: no se trata todavía más que de la parte negativa del trabajo por hacer; y cuando se lo ha hecho, cuando uno se ha colocado en eso que llamábamos la *curva* de la experiencia, cuando uno se ha aprovechado del naciente resplandor que iluminando el paso de lo *inmediato* a lo *útil* da comienzo al alba de nuestra experiencia humana, resta aún reconstituir con los elementos infinitamente pequeños de la curva real que de este modo percibimos, la forma de la curva que se extiende en la oscuridad detrás de ellos. En este sentido, la tarea del filósofo, como la entendemos, se asemeja mucho a la del matemático que determina una función partiendo de su diferencial. El rumbo extremo de la investigación filosófica es un verdadero trabajo de integración⁵⁷⁸.

Esta es acaso la mejor descripción de la filosofía de Deleuze. Es él quien, con la diferencia, hizo de la filosofía una integración capaz de prolongar en una curva infinita que se extiende en la oscuridad de la propia experiencia. Es en ella que coinciden la crítica y la creación como las dos tendencias entre las que no dejamos de movernos en *cada problema*, en cada plano, aunque siempre experimentemos con lo virtual puro del pensamiento, con lo inactualizable en él, que es el plano de inmanencia como Tiempo. Pero este Tiempo incluye también, como veíamos con Proust, Bergson y Deleuze, un pasado puro, una Memoria de objetos virtuales que no deja de actualizarse en cada plano de conciencia, que no deja de presuponerse en cada acto de pensamiento, en cada creación filosófica. Por eso *la curva* de donde viene nuestra experiencia, esa curva que debemos seguir con la intuición para llegar al devenir-ilimitado de la filosofía, es ante todo el pliegue y el repliegue, la contracción y la distensión, de la Memoria a la que debe dirigirse el pensamiento para pensar el Tiempo puro. Esa Memoria para el pensador no es otra cosa que todos los planos que se hojaldran como virtualidad. Lo dice Bergson: «Esos planos no están dados, por otra parte, como cosas completamente hechas, superpuestas las unas a las otras. Ellos existen más bien virtualmente, con esa existencia que es propia a las cosas del espíritu»⁵⁷⁹. El pensamiento que experimenta no hace otra cosa que recorrer los movimientos de los planos de la Memoria, de modo que «moviéndose en todo momento a lo largo del intervalo que los separa, los reencuentra o más bien los crea de nuevo sin cesar: en ese mismo movimiento consiste su vida»⁵⁸⁰. El filósofo, habitando la Memoria, saltará al pasado sin confundirlo con ningún recuerdo ordinario, sin recordar nada que esté calcado de un presente empírico. Por eso de la Memoria del pasado

⁵⁷⁸ *Ibid.*, 195.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, 248.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, 249.

puro se salta a la forma del tiempo como pensamiento puro, en el que se sitúa la filosofía. Y dice más Bergson:

Es en el pasado que nos situamos de entrada. Partimos de un “estado virtual”, que conducimos poco a poco a través de una serie de *planos de conciencia* diferentes hasta el término en que se materializa en una percepción actual, es decir hasta el punto en que deviene un estado presente y actuante, es decir en fin hasta ese plano extremo de nuestra conciencia en que se dibuja nuestro cuerpo. El recuerdo puro consiste en ese estado virtual⁵⁸¹.

Pero entonces ya la imagen del pensamiento será de un movimiento infinito seleccionado en la experimentación singular. A la busca del recuerdo puro, el filósofo intentará una imagen propia del tiempo. Una imagen tal no puede más que darse a través de la Memoria, si bien no es una imagen *de* la Memoria. Es más bien de la virtualidad que la constituye y que liga el presente con el recuerdo puro. Es lo que Deleuze llamara imagen-cristal. Entre los elementos de esa imagen se advierte el tiempo puro que es el verdadero *cogitanda* o el más profundo pensamiento sin imagen. Leamos a Deleuze:

Por más que la imagen-cristal tenga muchos elementos distintos, su irreductibilidad consiste en la unidad indivisible de una imagen actual y «su» imagen virtual. Pero ¿cómo es esa imagen virtual en coalescencia con la actual? ¿Qué es una imagen mutua? Bergson no se cansó de plantear la cuestión y de buscar la respuesta en el abismo del tiempo. Lo que es actual es siempre un presente. Pero, precisamente, el presente cambia o pasa. Siempre podemos decir que se vuelve pasado cuando ya no está, cuando un nuevo presente lo reemplaza. Pero esto no quiere decir nada. El presente tiene que pasar para que llegue el nuevo presente, tiene que pasar al mismo tiempo que está presente, en el momento en que lo está. La imagen, por tanto, tiene que ser presente y pasada, aún presente y ya pasada, a la vez, al mismo tiempo. Si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, el presente nunca pasaría. El pasado no sucede al presente que él ya no es, coexiste con el presente que él ha sido. El presente es la imagen actual, y su pasado contemporáneo es la imagen virtual, la imagen en espejo⁵⁸².

La Memoria es contemporánea al pensador y de ella viene todo presupuesto. El pasado puro le da sentido al prefijo *pre-* de lo prefilosófico. Algo como «filosofía contemporánea» solo tiene sentido en una Memoria que borre la determinación histórica y desfonde el presente empírico, pues lo que le atañe a la filosofía es lo trascendental. Pero esto nos exige reconsiderar cuál es el presente filosófico, que es parte de esta imagen del tiempo que siempre busca la filosofía. El presente empírico, el que pasa gracias a un pasado puro, implica también un presente trascendental que nunca ocurre en la simple experiencia. Es el eterno presente del acontecimiento, su *sobrevuelo*. Se trata del «acontecimiento que ya no se confunde con el

⁵⁸¹ *Ibíd.*, 246.

⁵⁸² Gilles Deleuze. *Estudios sobre cine II. La imagen-tiempo*. (Barcelona: Paidós, 1987), págs.. 110-111.

espacio que le sirve de lugar»⁵⁸³. Pasa un presente y viene otro, pero en su sucesión hay un presente en sí que no pasa, que está siempre próximo a pasar y que es ya pasado. Es el acontecimiento como singularidad que suspende todas las oposiciones, neutral y genético a la vez. Siempre está ocurriendo y solo se hace presente en la obra. Por eso su virtualidad le da consistencia al concepto filosófico. El tiempo puro se presenta en cada tiempo —presente, pasado y futuro—, pero siempre hace de cada nivel una instancia trascendental que excede sus formas empíricas o efectuadas. El tiempo puro es el devenir-ilimitado de la contraefectuación, el Aión que se subdivide infinitamente. Y se muestra en el acontecimiento, del cual dice Deleuze:

Según la bella fórmula de San Agustín, hay «un presente del futuro, un presente del presente, un presente del pasado», todos ellos implicados en el acontecimiento, enrollados en el acontecimiento y por tanto simultáneos, inexplicables. Del afecto al tiempo: descubrimos un tiempo interior al acontecimiento, que está hecho de la simultaneidad de estos tres presentes implicados, de estas «puntas de presente» desactualizadas⁵⁸⁴.

La experimentación de lo virtual es siempre esta pluralidad de tiempos —como las líneas de aprendizaje de Proust— que se envuelven en el acontecimiento. Ese presente del acontecimiento es el del concepto. Si el plano es Memoria y pasado puro, virtualidad de imágenes y planos, el concepto es Acontecimiento y presente. Se compone de un rasgo intensivo que ya siempre caracteriza la experiencia. Cada concepto abre una experiencia nueva más que una experiencia posible. Nunca agota sus sentidos, lo que expresan las proposiciones que se construyen con él. Más bien, los componentes del concepto —síntesis en el plano de inmanencia, síntesis de virtuales en la Memoria— forman siempre el presente de una experiencia por sí misma inagotable, que puede insistir en cada presente empírico, en cada momento. Cuando un concepto sobrevuela el pensamiento, nos ofrece algo nuevo: «la posibilidad de tratar al mundo, la vida, o simplemente una vida, un episodio, como un solo y mismo acontecimiento, que funda la implicación de los presentes»⁵⁸⁵. Las repeticiones de una vida, las actualizaciones de cada plano de conciencia, los conceptos que captan un único acontecimiento en su eterno presente, nos remiten a la virtualidad del plano mismo como Tiempo puro.

⁵⁸³ Deleuze, *La imagen-tiempo*, pág. 137.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 138.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

Este es el camino a lo virtual, pero un virtual que es incluso virtualidad de lo que el concepto presupone, a saber, el plano de inmanencia como imagen del pensamiento. El acontecimiento del filósofo excede incluso su concepto, si bien este es su manera de darle consistencia o de captarlo. El acontecimiento se escapa con el tiempo puro. Y sin embargo no deja de llamar al filósofo para que lo haga concepto. Por eso, apartado de los sentidos y sus percepciones, en el fondo de la Memoria el único recuerdo puro del filósofo es el acontecimiento. Es a lo que siempre alude el filósofo, lo que no deja de pensar, con lo que nunca cesa de experimentar para acceder al Tiempo puro, a lo que varía en él, las cosas y las palabras. Entendemos plenamente por qué no hemos dejado de aludir a la alusión:

La filosofía como gigantesca alusión. Se actualiza o efectúa el acontecimiento cada vez que se lo introduce, deliberadamente o no, en un estado de cosas, pero se lo *contra-efectúa* cada vez que se lo abstrae de los estados de cosas para extraer de él un concepto. Hay una dignidad del acontecimiento que siempre ha sido inseparable de la filosofía como «amor fati»: igualarse con el acontecimiento, o volverse hijo de los propios acontecimientos. «Mi herida existía antes que yo, he nacido para encarnarla». He nacido para encarnarla como acontecimiento porque he sabido desencarnarla como estado de cosas o situación vivida⁵⁸⁶.

En el fondo de la Memoria está la herida, pero el acontecimiento la hace presente sin actualizarla. Es el principio de la encarnación de un imposible de encarnar. Más bien, es el destino que quiere el filósofo y que cumple con el concepto. Es lo que afirma siempre. Es su intensidad incesante, lo que varía sin variar en él, la cualidad misma para eso que hace variar más allá de él y que le sobrevive a los tiempos y los hombres.

Por estas razones, el tiempo puro es lo más merecedor de pensarse, y solo en él estamos en la inmanencia absoluta. Es la sospecha de los más sutiles y vivos pensadores, de los que Kant es quien lo advierte (como lo) primero: el tiempo es la interioridad, en el doble pliegue de que somos en él y él es en nosotros. Pero es Proust el que va más lejos que todos los filósofos, de nuevo, cuya novela no se propone otra cosa que capturar el Ser en el tiempo, en ese tiempo puro cuya imagen cristalizan la Memoria y el Acontecimiento, el pasado y el presente, y por tanto el porvenir que da la forma del tiempo, esa que descubre al final de la novela, justo cuando va a retirarse del baile de los Guermentes para ir a su casa y empezar a escribir. Su descubrimiento es el tiempo mismo: «Aquel tintineo, por lo tanto, había estado allí siempre, y también, entre él y el instante presente, todo aquel pasado indefinidamente transcurrido

⁵⁸⁶ Deleuze, *La imagen-tiempo*, pág. 161.

que no sabía que llevase conmigo»⁵⁸⁷. El tiempo, siempre novedoso, nos revela un pasado que desconocíamos, pero también un presente que se erige sobre todos los presentes. Nos lo revela en el cuerpo y en el espíritu por igual: nos hunde en la inmanencia:

Cuando la campanilla había tintineado, yo ya existía, y después, para que siguiese oyendo ese tintineo, era preciso que no hubiese habido discontinuidad, que yo no hubiese cesado un instante, que me hubiera tomado el reposo de no existir, de no pensar, de no tener conciencia de mí, dado que ese instante antiguo aún estaba en mí, dado que aún podía recobrarlo, volver hasta él, con sólo descender más profundamente en mí⁵⁸⁸.

Una filosofía, una vida

¿Y cómo profundizar en nosotros mismos? ¿Cómo ir a la busca del tiempo, del tiempo filosófico perdido? Con la experimentación, pero más todavía: ¿dónde ir? Hay que ir incluso más allá del yo. Ese Tiempo que hay en el fondo es el de algo mayor. Pero no es algo que fluya e igual sea, sino que es como el Tiempo y en el Tiempo. Con Bergson y Proust, habíamos pensado en un yo profundo o fundamental. Pero Bergson y Proust nos invitan a ir incluso más lejos. En el fondo del tiempo no hay otra cosa que *una vida, una vida absoluta y singular*, inmanencia de la inmanencia. Es una *sensación de existencia*, una *sensibilidad primaria que somos*, pero en la que ya se presenta el tiempo puro, aunque sea como presente. El universo que dura es una vida. Todas las formas de vida son en una gran vida. El Tiempo puede producir lo nuevo porque es vida. *Una variación* es el tiempo puro siendo la vida del pensamiento, esto es, produciendo su singular evolución creadora. Lo viviente vive porque es Tiempo, que lo dirige todo. Y cada viviente, como cada momento, es contemporáneo de una gran Memoria de la vida. Ocurre así con la filosofía: ella *dura*. Ella tiene su propia duración en el plano de inmanencia que instauro.

De la filosofía podemos decir lo mismo que indica Bergson sobre la vida donde acontece el devenir en su *infinita variedad*:

Formando cuerpo, en cierta medida, con este ancestro primitivo, es igualmente solidario de todo lo que se desprende de este por vía de descendencia divergente: en este sentido, puede decirse que permanece unido a la totalidad de los vivientes por lazos invisibles. Es pues en vano que se pretenda reducir la finalidad a la individualidad del ser viviente. Si existe finalidad en el mundo de la vida, ella abarca la vida entera en un único abrazo indivisible. Esta vida común a todos los vivientes presenta, sin duda alguna, muchas incoherencias y muchas lagunas, y por otra parte no es tan

⁵⁸⁷ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 906.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*

matemática *una* que no pueda dejar a cada ser viviente individualizarse en cierta medida. No constituye menos por eso un único todo⁵⁸⁹.

Todas las vidas son una vida. Y todas las filosofías son una sola en el tiempo estratigráfico, en el *acuerdo* que les proporcionaría la intuición. La Filosofía como todo vuelve a aparecer cuando advertimos su pertenencia a *una vida* que no cesa de variar en el Tiempo, en la diferenciación del plano de inmanencia. Las palabras de Bergson resuelven la cuestión de *una o varias vidas*, pero también de *una o varias imágenes del pensamiento*. Tendríamos que comentarlas incesantemente. Sus palabras nos hermanan con todo lo viviente, nos hacen descubrir en nosotros, para evocar unas famosas palabras de Blake, el secreto de la santidad de todo, es decir, de lo vivo.

Pero Proust nos dice todavía más que Bergson, pues vivimos el Tiempo y lo cargamos como esa vida que está en el fondo de nosotros y que siempre debemos descubrir por medios nuevos de experimentación. Esa vida nos engrandece y nos da altura, nos sube a la cima del campanario de Saint-Hilaire desde donde vemos una nueva dimensión de lo que somos, nuestras propias partes de Swann y de Guermantes. Esa vida nos libra de todas las pequeñeces justo cuando nos sentimos más incapaces y más impotentes para vivir, esto es, nos abre al aprendizaje y el ejercicio trascendente de las facultades. Como dice Proust:

Experimentaba una sensación de fatiga y espanto sintiendo que todo este tiempo tan largo no sólo había sido, sin una sola interrupción, vivido, pensado, segregado por mí, que era no sólo mi vida, no sólo yo mismo, sino también que debía mantenerlo atado a mí, que me sostenía a mí, que, encaramado en su cima vertiginosa, no podía moverme sin desplazarlo como yo podía en cambio hacer con él⁵⁹⁰.

Y ya sabemos lo que hizo Proust con el tiempo: lo escribió, en tanto que lo descubrió como el secreto de una «vida que, en un sentido, habita a cada instante en todos los hombres no menos que en el artista»⁵⁹¹. Esa vida de todos es la literatura, como leímos ya: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por lo tanto plenamente vivida, es la literatura»⁵⁹². No hay forma de que esa vida se revele sin una experimentación que haga descender al escritor al Tiempo, en el que el pasado y el presente forman su imagen, pero que, entonces, se superan hacia el porvenir. De nuevo la vida se revela en la intensidad que se remite al Todo: «Es la revelación, que sería imposible por medios directos y

⁵⁸⁹ Bergson, *La evolución creadora*, pág. 48.

⁵⁹⁰ Proust, *A la busca del tiempo perdido III*, pág. 907.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 775.

⁵⁹² *Ibid.*

conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el eterno secreto de cada uno»⁵⁹³. Cuando luchamos contra la imagen modélica, no hacemos más que afirmar la diferencia que es, a su vez, lo que actúa en el fondo de *una vida*, siempre entendida desde *una variación* o tiempo puro.

Sin embargo, si queremos darle *una vida* a la filosofía, debemos advertir que Proust y Bergson parecen determinar todavía demasiado las características de esa vida que está en el fondo del tiempo del pensamiento. Toman muchos aspectos de lo actual para lo virtual. En lo trascendental calcan aún algunas formas de lo empírico. No llevan al límite la contraefectuación que exige el acontecimiento, la virtualidad de los recuerdos nunca recordados de la Memoria, la forma pura en la que damos lugar al porvenir. No basta con afirmar el todo universal de las duraciones. Por el contrario, es necesario, si se quiere, *abstraer* y alcanzar la vida por medio del tiempo filosófico, que se libera de todas las historias naturales y humanas, de todas las formas empíricas de los recuerdos. Es Deleuze quien da un paso más allá. Solo él renuncia a todas las figuras para la inmanencia, a todas las imágenes del pensamiento y todas las materias del ser. Como sabemos, lo hace en su ensayo de despedida, consagración de su obra, motivo para el pensamiento del porvenir: *La inmanencia: una vida...*

El Tiempo aparece al principio como un campo trascendental, en tanto que este es «pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo»⁵⁹⁴. Sin embargo, hablar de conciencia implica ya «una relación de derecho»⁵⁹⁵. Supone una instauración filosófica, la conquista de la superficie, y una captura de la conciencia misma, incluso bajo esa forma, como un movimiento infinito. Pero la conciencia no está dada, sino que ella misma debe darse. Por eso, «al contrario, en la medida en que la conciencia atraviesa el campo trascendental a una velocidad infinita y difusa en todas partes, nada puede revelarla»⁵⁹⁶. La conciencia no puede definir, entonces, el campo trascendental como plano de inmanencia, pues solo se revela cuando se vuelve a un sujeto o un objeto, al espíritu o a la materia, o cuando el acontecimiento es expresado como el sentido de una proposición, con todas sus efectuaciones y actualizaciones. Sin revelación, la pura corriente, el Tiempo puro, es la inmanencia pura, la superficie en su devenir-ilimitado. Y de

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ Gilles Deleuze. «La inmanencia: una vida...», en *Dos regímenes de locos*. (Valencia: Pre-Textos, 2007), pág. 347.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*

ella dirá Deleuze que «es UNA VIDA y nada más»⁵⁹⁷. Agrega: «Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa»⁵⁹⁸. No se trata de describir las formas de esa vida. No hay *conocimiento* posible, solo un pensamiento, una infinita alusión de la inmanencia pura. *Una vida* es la única fuente de consistencia para el pensamiento y el ser: solo ella puede hacer la multiplicidad, no importa qué sea lo múltiple.

Una vida es la de Proust y la de todos los novelistas, como Dickens: «La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre»⁵⁹⁹. En cada vida hay *una vida*. Pero Deleuze nos advierte: «No debemos restringir una vida al simple momento en el cual la vida individual afronta la muerte universal»⁶⁰⁰. Porque:

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 objetos⁶⁰¹.

Esa vida es la que tratamos de capturar en un poco de tiempo en estado puro. Es lo indeterminable de derecho. Es lo contraefectuado absoluto. No es una totalidad cerrada. Por eso es *una*: «Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...»⁶⁰². Una vida «sólo contiene virtuales»⁶⁰³. Puede actualizarse en la evolución de Bergson o en la memoria de Proust. Es arte y ciencia por igual. Es lo sensible insensible, lo recordado que nunca fue presente y lo pensado que no hemos pensado. La intensidad es siempre lo Desigual de una vida, el modo como es real para nosotros, pero también el signo de que somos más que nosotros, incluso con todas las dificultades para romper la imagen del pensamiento del sentido común. Una vida es una intuición. Una vida es ante todo una herida. Es lo encarnado. Es lo que hace *lo vivo*. Pero es también lo que vive a pesar de la muerte. Una vida está amenazada por la muerte, pero siempre es una trasgresión de la muerte. No una negación de la muerte, sino una afirmación de la variación misma que la muerte es y que la hace, por igual razón, *vida*. No hay un más allá de la muerte o de la vida.

⁵⁹⁷ Deleuze, *La inmanencia: una vida...*, pág. 348.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*, 349.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² *Ibid.*, 350.

⁶⁰³ *Ibid.*

Una y otra se trasgreden, dan un paso en la siguiente sin que por eso se instaure una trascendencia. En *una vida* se borran los límites: se hace de la vida y la muerte una multiplicidad confusa. Evocando *lo neutro* de Blanchot, así lo ha expresado Constantino Villegas:

Es esa muerte indefinida, esa experiencia inexperienciable, la que nos arrastra a cada instante fuera del instante mismo. Muertos en la inminencia de aquello que, al no ocurrir, acontece, estamos en adelante siempre muriendo y, sin embargo, desposeídos del poder de morir, vedados por el llamado de una transgresión que se corta en su paso/no más allá⁶⁰⁴.

La filosofía no ha dejado de ser una preparación para la muerte. Solo que esto no tiene otro significado que una preparación para la vida, para esa vida singular que parece muerte, pero que conjura el morir como acontecimiento fugaz y esquivo. Cuando se sumerge en *una vida*, la filosofía puede hacer algo más que pensar o que vivir o que experimentar: puede crear, esto es, hacer que la duración, el Tiempo que le es dado pensar, produzca efectivamente lo nuevo. La operación crítica no tiene otro propósito que conjurar todas las imágenes del pensamiento que cierran el pensamiento a esa vida. Pero también advertir la vida que las produce todas, la acción de lo Diferente incluso en lo Mismo. Es la creación. Más allá de la verdad y la falsedad, el pensamiento no ha de moverse más que entre las formas de diferenciarse de esa vida. No conoce diadas, dilemas o alternativas: solo niveles y distinciones, siempre más finas y refinadas, siempre más sutiles en la risa. Cada pensamiento es parte de otro gran pensamiento que solo intenta acercarse y captar lo que no puede ser captado: los acontecimientos siempre presentes, recordados en el fondo de la Memoria, que despliegan sentidos nuevos en el porvenir. Vuelta a la muerte, viendo más que la muerte, la filosofía no piensa otra cosa que los acontecimientos de *una vida*. Por eso se mueve siempre en el límite de la biografía y la bibliografía, en la *biobibliografía* que incluye los acontecimientos de una vida. Son ellos de los que surgen sus preguntas. Como dice Deleuze: «los problemas o las Ideas emanan de imperativos de aventura o de acontecimientos que se presentan como preguntas»⁶⁰⁵.

Preparada para una vida sin planes ni causas, sin mecanicismo ni finalismo, sin leyes del conocimiento que la aguarden, solo armada del desconocimiento, la filosofía no hace otra

⁶⁰⁴ Villegas Burgos, C. (2020). La máquina literaria de Maurice Blanchot. *Universitas Philosophica*, 37(74), 197-230. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph37-74.mlmb, págs. 224-225.

⁶⁰⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pág. 298.

cosa que salir al encuentro: de acontecimientos, de intensidades, de signos. Es un encuentro furtivo como el de dos amantes. El empirismo trascendental, y con él la filosofía en general, solo podrá llegar a su máxima intensidad cuando vaya más allá de la experiencia y, explorando la Memoria, a la busca del tiempo perdido, afirme la aventura, esa aventura de lo involuntario que llamamos pensar.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS CITADOS

OBRAS DE DELEUZE

- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2017). *El bergsonismo*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2020). *Estudios sobre cine I. La imagen-movimiento*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Estudios sobre II. La imagen-tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2016). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2021). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.

OBRAS DE DELEUZE Y GUATTARI

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Anagrama.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- Bergson, H. (2017). *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, H. (2016). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Chaparro, A. (2020). La diferencia interna. *Universitas Philosophica*, 39-75.
- Descartes, R. (2014). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Heidegger, M. (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México: FCE.
- Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas I*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2017). *Obras Completas IV*. Madrid: Tecnos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Proust, M. (2017). *A la busca del tiempo perdido I. Por la parte de Swann. A la sombra de las muchachas en flor*. Madrid: Valdemar.
- Proust, M. (2017). *A la busca del tiempo perdido III. La prisionera. La fugitiva. El tiempo recobrado*. Madrid: Valdemar.
- Proust, M. (2006). *Contra Sainte-Beuve. Recuerdos de una mañana*. Buenos Aires: Tusquets.
- Villegas, C. (2020). La máquina literaria de Maurice Blanchot. *Universitas Philosophica*, 199-230.
- Zourabichvili, F. (2012). *Deleuze: A Philosophy of the Event*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

TEXTOS CONSULTADOS

En el curso de la investigación, hubo no pocos textos que aparecieron en un momento de la escritura, desaparecieron en otro y pasaron de ser importantes a carecer de un lugar propio en el texto. Es la propia duración de la atención a un problema. Sin embargo, esos textos no dejan de ser importantes, pues, aunque al final no tuviera que citarlos, en tanto que no pasé por la confrontación con ellos, ocuparon muchas o pocas horas. Me mostraron mis afinidades, pero también, de manera quizás más esencial, los caminos que no quería seguir: mis renunciaciones. Mi experiencia con la mayoría de comentaristas de Deleuze fue de este tipo. Salvo por la útil y pedagógica presentación de Deleuze que hace José Luis Pardo, la mayoría no dejan de ser meras aclaraciones redundantes —que uno siempre puede hacer por su cuenta—. Algunos me iluminaron algunos pasajes, pero, en general, no pude comprometerme con ninguna de sus líneas de lectura, también por la convicción de que hay que ir a los textos mismos. Con otros autores pasa también que en un momento fueron importantes, pero, en el momento final, simplemente no podía detenerme en las ideas con las que me forzaron a pensar. No obstante, aunque difieran en importancia, mal haría en no mencionar aquí otros textos que consulté durante este trabajo, en esta indagación del plano y la imagen del pensamiento, y que con seguridad resonaron. Comentaré brevemente su importancia, a partir de cada autor.

Alliez, E. (2004). *The Signature of the World*. Nueva York: Continuum.

Presentación de Deleuze y Guattari desde el constructivismo y el empirismo trascendental.

Beckett, S. (2013). *Proust*. Buenos Aires: Tusquets.

Lectura del hábito y la Idea en Proust.

Beistegui, M. *Immanence. Deleuze and Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Beistegui, M. (2012). *Truth and Genesis*. Bloomington: Indiana University Press.

Interpretación del plano y las ilusiones de trascendencia/Papel del sentido en la filosofía de Deleuze.

Blanchot, M. (1992). *The Infinite Conversation*. Mineápolis: Minnesota University Press.

Blanchot, M. (2007) Blanchot, Maurice. *The Last Man (Le dernier homme)*. Ubu Editions.

Blanchot, M. (2005). *El libro por venir*. Madrid: Trotta.

Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Madrid: Editora Nacional.

La experiencia de Proust y el abandono como el peligro del pensamiento/Relación entre pensamiento y escritura/Uno- Todo abierto y fragmentario/Nueva imagen de la escritura

Deleuze, G y Guattari, F. (1995). *El Anti-Edipo*. Paidós: Barcelona.

Deleuze, G. (2016). *Crítica y clínica*. Madrid: Anagrama.

Deleuze, G. (2008). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.

Deleuze, G y Parnet, C. (2006). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.

Una vida y el deseo/Potencia de sintaxis en Proust y acontecimiento en la literatura/Interpretación de la naturaleza de la crítica/Vuelta de Deleuze al problema de la imagen del pensamiento a lo largo de su propia vida

Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial.

Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Sussex: Harvester Press.

Derrida, J. (2010). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta

Derrida, J. (1989). «Cogito e Historia de la locura», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

- Signo y filosofía/Papel de la pregunta en el pensamiento/Interpretación del Cogito/Escena filosófica del comienzo*
- Díez, S. (2018). *Gilles Deleuze: hacia una filosofía de la individuación*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Pliegue ontológico de la intensidad: implicación, complicación y explicación de la Idea y la intensidad.*
- Foucault, M. (2016). *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo XXI
- Lo empírico y lo trascendental/Lo impensado del Cogito/El espacio del pensamiento/Lo vivido como plano de inmanencia/Naturaleza de la representación.*
- Gasché, R. (2014). *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Félix Guattari What Is Philosophy?*. Evaston: Northwestern University Press.
- Interpretación del concepto de filosofía en Deleuze, a partir de su lectura de los griegos.*
- Hegel, G. W. F. (2016). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Madrid: Trotta.
- Experiencia filosófica/Presupuestos e instauración del plano/Aprendizaje y acción de la diferencia/El comienzo como el recomienzo/Crítica de lo dado*
- Heidegger, M. (2016). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y tiempo*. (2017). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2016). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sentido del ser y sentido del pensamiento/Insistencia de la pregunta en la existencia/El plano como lo indeterminable/Diferencia ontológica/El papel de los presupuestos/Lectura del ser en Kant/Despliegue del plano en Hegel/La memoria y el olvido del pensamiento/Crítica de la imagen del pensamiento*
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: FCE.
- El problema del comienzo en Descartes*
- Lambert, G. (2002). *Non-Philosophy of Gilles Deleuze*. Nueva York: Continuum
- Lambert, G. (2012). *In Search of a New Image of Thought*. Mineápolis: Minnesota University Press.
- Aproximación al problema de la imagen del pensamiento y la instauración filosófica.*
- Lapoujade, D. (2016). *Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- El problema del fundamento y el desfondamiento.*
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el final de la metafísica*. Madrid: Escolar y Mayo
- Interpretación novedosa y original del plano de inmanencia desde Kant.*
- Musil, R. *El hombre sin atributos*. (2016). Barcelona: Seix Barral.
- Musil, R. *Las tribulaciones del estudiante Törless*. (1984). Bogotá: Seix Barral.
- Crítica de Kant/pensamiento de lo virtual/ Relación entre la inmanencia y la inminencia*
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el Sistema de lo multiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Reconstrucción de la obra de Deleuze.*
- Pardo, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Elucidación de la tríada de modelo-copia-simulacro en la filosofía de Deleuze/Sentido del sentido/El puro devenir/Crítica de Deleuze y Bergson al concepto metafísico de movimiento*
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias. Mexeno. Eutidemo. Menón. Cratilo*. Madrid: Gredos.

- Concepto de lo viviente/Papel de la memoria/Imagen-cristal entre el cuerpo y el alma/Reminiscencia y aprendizaje en Menón*
- Simondon, G. (2016). *Sobre la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
Interpretación de Descartes.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación*. Madrid: Akal.
- Sloterdijk, P. (2011). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2014). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.
Interpretación de Heidegger/Diferencia y repetición en la vida/Espacios de inmanencia en la metafísica/Deleuze y el rizoma/Experimentación y pensamiento/Instauración del plano
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. (2015). Barcelona: Gedisa.
Imagen del mundo e imagen del pensamiento

