



Universidad del
Rosario

**Del concepto a la Idea y de la Idea al concepto.
Un análisis del concepto y la Idea en la filosofía deleuziana**

Autor

Daniel Fernando Montes Suárez

**Trabajo presentado como requisito para optar por el
título de filósofo**

Director, Tutor

Adolfo Chaparro Amaya

Escuela de Ciencias Humanas

Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá - Colombia

2021

**Del concepto a la Idea y de la Idea al concepto.
Un análisis del concepto y la Idea en la filosofía deleuziana**

Daniel Fernando Montes Suárez

Trabajo de grado, tesis, presentado como requisito para obtener el título de:
Profesional en Filosofía

Director

Adolfo Chaparro Amaya

**Escuela de Ciencias Humanas
Filosofía
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia
2021**

Resumen

Cuando la filosofía aborda el concepto tiende a definirlo como una representación dada que se aplica a una pluralidad de cosas semejantes. En relación a una Imagen del pensamiento que lo supone, el concepto se define como una identidad fija cuyos predicados entran en relaciones de oposición y analogía. De forma que el concepto se define por las cuatro cabezas que someten la diferencia: identidad, semejanza, analogía y oposición. Nada en común con la Idea. Esta última es la estructura genética de donde todo brota. Es la mecha explosiva que recorre las facultades y las hace nacer al enfrentarlas con lo que les es propio. Si el concepto era la forma de identidad sobre la que acordaban todas las facultades, la Idea, en cambio, fractura el Yo al impedir dicho acuerdo. En ese sentido, difiere en naturaleza del concepto. En efecto, la Idea es una continuidad de singularidades cuyas diferencias irreductibles no pueden anularse ni superarse por semejanza. Para Deleuze, la Idea es un campo de acontecimientos ideales, los cuales no permiten ninguna identidad ni ninguna esencia. Por lo que, en la Idea, se rompe el cuádruple grillete que sometía la diferencia haciendo que esta última se presente libre y salvaje. El problema que se aborda en este trabajo es que, más de 20 años después de la publicación de *Diferencia y repetición*, en *¿Qué es la filosofía?*, se construye un nuevo concepto de concepto que toma el lugar de la Idea y asume las características y determinaciones de esta última. En efecto, para Deleuze y Guattari, el concepto, como la Idea, se desarrolla en la superficie, que no es otra cosa que el lugar de los acontecimientos ideales. Sin embargo, este nuevo concepto tiene un devenir propio que lo diferencia de la Idea y lo arrastra nuevamente a la Imagen del pensamiento que había sido superada por aquella. Lo que nos enfrenta, no solo a una transformación del concepto de concepto, sino también a una transformación del mundo deleuziano. Pues, si tenemos necesidad de un suelo o de una tierra para constituir conceptos, es porque ahora el caos, como origen del mundo, se comporta como un nada-ser o ser-nada que debe ser estabilizado por el plano de inmanencia para que algo salga de él. Lo que significa que, en el origen del mundo, ya no está el caos entendido a partir de los movimientos incesantes de los acontecimientos ideales, sino que ahora el caos se define por los movimientos y las velocidades infinitas que lo convierten en algo absolutamente indeterminado.

Palabras clave: Idea, concepto, representación, multiplicidad, devenir, azar, singularidad, plano de inmanencia, Imagen del pensamiento, caos, territorio, límite.

ÍNDICE

ABREVIACIONES - 5

CAPÍTULO 1

Primera aproximación al concepto: el concepto como cuádruple grillete - 6

1.1 ¿Por dónde empezar? - 8

1.2 La imagen del pensamiento como presupuesto - 10

1.3 Reconocimiento, sentido común y buen sentido - 13

1.4 Los cuatro brazos sobre los que se crucifica la diferencia- 20

1.5 El concepto y la diferencia - 24

1.6 El mundo apolíneo del juicio y la representación - 28

1.7 La filosofía en el mundo de la representación - 29

1.8 El fundamento del reconocer y del representar: la Idea - 31

CAPÍTULO 2

Al otro lado del espejo. La Idea como virtualidad - 40

2.1 El origen del mundo de la representación - 40

2.2 Fundamento o Idea - 41

2.3 Un devenir loco y una primera elección - 47

2.4 La Idea como problema - 50

2.5 Lo virtual y lo actual contra la posible y lo real - 52

2.6 La Idea como indeterminada, determinable y determinada - 55

2.7 Contorno, línea y límite - 68

2.8 Devenir, multiplicidad y azar; el mundo de la anarquía coronada - 74

CAPÍTULO 3

Segunda aproximación al concepto: a partir de la nada blanca - 80

3.1 El concepto en tanto que construido - 81

3.2 Coexistencia y perplección en el concepto-territorio - 83

3.3 Plano de inmanencia, diagrama, desierto - 87

3.4 El caos como nada blanca – 91

3.5 Concepto, territorio, desterritorialización y rizoma - 96

Conclusión

Del concepto a la Idea y de la Idea al concepto - 103

BIBLIOGRAFÍA - 107

Abreviaciones

Obras citadas de Deleuze:

El bergsonismo	(B)
Diferencia y repetición	(DR)
Filosofía crítica de Kant	(FCK)
Francis Bacon lógica de la sensación	(FB)
Kafka, por una literatura menor	(KLM)
Lógica del sentido	(LS)
Mil Mesetas	(MM)
Nietzsche y la filosofía	(NF)
¿Qué es la filosofía?	(QF)
Spinoza filosofía práctica	(SFP)
Spinoza y el problema de la expresión	(SPE)

Cursos citados:

En medio de Spinoza	(EMS)
Kant y el tiempo	(KT)
Pintura. El concepto de diagrama	(P)
Sur le cinema (TRADUCCIÓN PROPIA)	(SC)
Sur Leibniz (TRADUCCIÓN PROPIA)	(SL)

Capítulo 1

Primera aproximación al concepto: el concepto como cuádruple grillete

“No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma” (DR, 62).

En *Diferencia y repetición*, la Idea y el concepto se relacionan de formas opuestas con la diferencia. El concepto, como representación, salva la diferencia maldita y monstruosa al someterla, al subordinarla. Es lo que Deleuze llama el momento feliz, “en el que la diferencia se encuentra como reconciliada con el concepto” (DR, 63). Mientras que la Idea, por el otro lado, es la imagen de la diferencia maldita, libre, caótica y no subordinada.

Con Deleuze todo se pone de cabeza. La Idea deja de ser platónica. Hay mucho de Nietzsche y de los estoicos. La Idea deleuziana implica un movimiento de inversión en el que la diferencia se libera. El concepto, en cambio, subordina la diferencia. La diferencia monstruosa, maldita, maligna, es salvada cuando es representada, y representada de acuerdo a las exigencias del concepto.

Ahora bien, más de 20 años después, en *¿Qué es la filosofía?*, el concepto pierde, en la filosofía deleuziana, su relación con la representación y gana una determinación completamente diferente. Por lo que, a partir de entonces, el concepto ya no es el medio a través del cual se subordina la diferencia. De hecho, sentimos con razón que el concepto en *¿Qué es la filosofía?* es más cercano al concepto de Idea que al concepto de concepto de *Diferencia y repetición*.

Sin duda, ni el problema ni la Idea desaparecen en la filosofía deleuziana, pero en *¿Qué es la filosofía?* pierden ese lugar central que tenían en *Diferencia y repetición*. Cuando Deleuze y Guattari definen la filosofía, explican que ella es el arte de inventar conceptos (QF, 8). Así, el concepto y no la Idea es el objeto del filósofo. Evidentemente, el problema no desaparece, porque, como señalan los autores, “todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido” (QF, 22).

Sin embargo, el problema pierde su lugar central, y, de hecho, el concepto asume muchas de las funciones que antes pertenecían a la Idea. Lo que nos lleva a la pregunta central de este trabajo, a saber: ¿qué es lo que hace que la filosofía deleuziana experimente esa necesidad de reinventar el concepto de concepto para, finalmente, darle el lugar que antes pertenecía a la Idea? El problema es ver cómo el concepto se transforma y, a partir de ahí, entender por qué se da semejante transformación.

Lo que quiero, entonces, es demostrar cuatro cosas. Primero, que el concepto de concepto de *¿Qué es la filosofía?* es diferente al concepto de *Diferencia y repetición*. Segundo, que el nuevo concepto de concepto asume muchas de las características y determinaciones de la Idea de *Diferencia y repetición*, por lo que el nuevo concepto se asemeja más a la Idea problemática que al concepto representativo. Tercero, que el nuevo concepto no es, sin embargo, igual a la Idea-problema, ya que se diferencian por sus componentes y su devenir. Y, cuarto, que el paso a este nuevo concepto, que lo posiciona como concepto central, puede entenderse al analizar sus nuevos componentes, pues ellos dan cuenta de un mundo diferente que tiene necesidad de nuevos elementos que antes no podíamos considerar.

De forma que, este trabajo se centra en estudiar tres conceptos: el concepto representativo, la Idea problemática y el concepto no representativo. Ahora bien, para abordar estos conceptos se tendrá en cuenta la forma en la que Deleuze y Guattari definen el concepto en *¿Qué es la filosofía?*. Pues, si bien es cierto que este concepto solo aparece al final de la obra de estos autores, también es cierto que el análisis que hacen del concepto nos sirve para entender los conceptos filosóficos en general (como opuestos a los conceptos empíricos, representativos y generales). Por lo tanto, para el análisis de las nociones que acá nos interesan, se tendrá en cuenta que todo concepto tiene componentes que nos remiten a otros conceptos y a otras filosofías. En otras palabras, se tendrá en cuenta que todo concepto tiene una historia y un devenir. En verdad, solo entendiendo estos aspectos de los conceptos podremos entender sus relaciones, sus oposiciones y sus conflictos.

Pero, además, pido al lector que no se desespere si no abordo inmediatamente los conceptos centrales de este texto con sus respectivos componentes. Puesto que, como señalan Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, los conceptos no solo tienen componentes que nos conducen a otros conceptos, sino que también nos remiten a una imagen del pensamiento. Por lo que, la comprensión de los conceptos está atada a la imagen del pensamiento que tienen (o no tienen) de base. Después de todo, antes de la revolución al nivel de los conceptos, hay una revolución en el pensamiento. Por ello, para desarrollar este trabajo me centraré en tratar de entender la forma en la que Deleuze critica, renueva y cambia nuestra imagen del pensamiento. Y es que, en el fondo, esta es una exigencia inevitable en un trabajo sobre dicho autor. En la *Lógica del sentido* Deleuze señala que “el genio de una filosofía se mide en primer lugar por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos” (LS, 32). Pero antes de todo eso, el filósofo es aquel que erige una nueva forma de pensar. “No son filósofos los funcionarios que no renuevan la imagen del pensamiento, que ni siquiera son conscientes de este problema, en la beatitud de un pensamiento tópico que ignora incluso el quehacer de aquellos que pretende tomar como modelos” (QF, 54).

Con esto en mente, este texto se divide en tres capítulos, cada uno de los cuales está encargado de abordar uno de los conceptos claves. Así, en el primer capítulo se abordará el concepto representativo de *Diferencia y repetición*, el cual se relaciona con una imagen del pensamiento que nos remite a un mundo de imágenes fijas, estables y limitadas. Después, en el segundo capítulo, se abordará la Idea problemática que, a diferencia del concepto, destruye la imagen y, entonces, no puede relacionarse con una imagen del pensamiento. Y, finalmente, en el último capítulo se abordará el concepto de *¿Qué es la filosofía?*, el cual, aunque ya no es ni representativo ni general, necesita de la imagen del pensamiento como base. En este último capítulo se buscará aprovechar las definiciones de los primeros capítulos, para mostrar cómo se conectan la Idea y el concepto, y por qué pasamos de una instancia a la otra.

1.1 Por dónde empezar

Es muy dicente que, en *Diferencia y repetición*, el problema del pensamiento vaya de la mano con el problema del comienzo en filosofía. Son dos problemas que, al menos en la filosofía deleuziana, están ligados. Pues, en efecto, toda reflexión sobre el mundo exige, en primer lugar, una reflexión sobre la forma en que consideramos el mundo, sobre la forma en que pensamos el mundo. Por eso, tiene sentido que la pregunta por el comienzo no pueda separarse de la pregunta por el pensamiento.

En el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze trata directamente el problema del comienzo en filosofía. Lo que desde el principio nos guía es que el capítulo se titula *La imagen del pensamiento*. Sin duda, el problema del comienzo se ha repetido muchas veces en la historia de la filosofía. Es algo evidente, antes de empezar siempre hay que preguntar por dónde empezar. Como explica Heidegger en *Ser y tiempo*: en una ontología lo primero es determinar “desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser” (Heidegger, 2016, 27). Por supuesto, Deleuze no es ajeno a este problema, él mismo señala que: “el problema del comienzo en filosofía siempre se ha considerado, con justicia, como muy delicado. Pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos” (DR, 201).

Esto nos permite avanzar, pues vemos que, para Deleuze, el problema del comienzo es un problema de presupuestos. Mientras la filosofía parta de presupuestos, ella no va a comenzar realmente. El filósofo debe ser, ante todo, un *idiota*. Ahí es en donde surgen las dificultades. La filosofía nunca ha sabido comenzar, pues no basta con eliminar los presupuestos objetivos dejando en pie los subjetivos. Comenzar realmente significa deshacerse de *todos* los presupuestos que nos acompañan. Comenzar realmente implica convertirse en un hombre del subsuelo que ya no se reconoce ni en los presupuestos subjetivos de un pensamiento natural, ni en los presupuestos objetivos de una cultura de la época (DR, 203).

De esa forma, la crítica de Deleuze a la filosofía es que nunca ha sabido comenzar verdaderamente, pues nunca ha logrado liberarse de todos los presupuestos. Sin embargo, al mismo tiempo que desarrolla este problema, se aborda otro que es igualmente interesante para nosotros, a saber, el del pensamiento. El problema del pensamiento en la filosofía deleuziana es central. Parte del trabajo del filósofo consiste en renovar la forma en la que concebimos el pensamiento. En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari explican que “no concebimos a ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar” (QF, 54). Ahora, si el problema del comienzo en filosofía y el problema del pensamiento aparecen juntos y se desarrollan juntos, es porque lo que Deleuze le reprocha a la filosofía es que nunca ha sabido comenzar, puesto que *siempre ha supuesto una Imagen del pensamiento*. En otras palabras, siempre se ha tenido como base una idea pre-determinada de lo que significa pensar.

Deleuze es muy crítico con la filosofía. Sabe que mientras haya presupuestos la filosofía nunca comenzará realmente. El problema es que los presupuestos subjetivos no son menos presupuestos que los objetivos. “Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; solo que los tiene en otra forma –implícita o subjetiva, privada y no pública” (DR, 203).

Por lo tanto, para empezar realmente, Deleuze necesita destruir la Imagen del pensamiento presupuesta por la filosofía, pues solo entonces es posible un verdadero comienzo. Sin embargo, el objetivo no es construir otra imagen más efectiva que la anterior. No se trata de producir una nueva imagen que sería mejor. Por el contrario, el pensamiento solo puede comenzar liberado de toda imagen. Una filosofía sin presupuestos es aquella que, en lugar de apoyarse sobre la Imagen dogmática del pensamiento, parte de una crítica radical a ella y a los postulados que implica (DR, 205).

No hay otra salida que la destrucción de los presupuestos objetivos y subjetivos. Para ello, Deleuze se vuelve nietzscheano. Su crítica va a lo más originario, al punto genético de donde todo brota. Y, sin embargo, no se trata, como en la crítica de los valores, de ir al origen para evaluar el valor de los valores. En Deleuze no se trata de buscar lo que hay de bajo o de vil en el momento de la creación. Hay que ir hasta lo más originario, pero porque se supone que *lo fundado no sigue siendo lo mismo que era antes de haber pasado por la experiencia del fundamento*. Para pensar verdaderamente, para renovar el pensamiento y para pensar sin Imagen tenemos que volver al origen del pensamiento, pues solo entonces podemos transformarlo efectivamente. Es como señala Deleuze: “la búsqueda de un fundamento constituye lo esencial de una crítica que debería inspirarnos nuevas maneras de pensar” (DR, 235).

Así pues, el objetivo es encontrar la base o el fundamento sobre el que los presupuestos subjetivos se levantan, ya que, de esa forma, se va más allá de la Imagen del pensamiento

supuesta por la filosofía. Y es que, en realidad, aún los presupuestos subjetivos tienen algo más profundo, algo que actúa por detrás del saber inmediato en el que ya nos movemos. Veremos, entonces, que en este escenario aparecen la Idea y el concepto. Ella es el otro lado del espejo sobre el que se levanta todo lo demás. El concepto, en cambio, es lo fundado, lo que aparece como efecto de una profundidad increíblemente rica.

1.2 La Imagen del pensamiento como presupuesto

Para comenzar su recorrido, la filosofía siempre ha tratado de eliminar los presupuestos, pero, a pesar de los esfuerzos, hay un presupuesto que, desde Platón hasta Heidegger, ha regresado una y otra vez. Tanto en Hegel, cuando parte del ser puro, como en Descartes, cuando parte del ‘pienso luego soy’, hay algo supuesto, algo implícito. Lo mismo sucede con Heidegger, quien, no obstante, hace explícito el presupuesto cuando empieza por el Dasein y su comprensión pre-ontológica del ser. En su intento por eliminar los presupuestos, la filosofía ha logrado superar los presupuestos objetivos. Sin embargo, en realidad, existen dos tipos de presupuestos, a saber, los objetivos y los subjetivos.

Según Deleuze, “se llama presupuestos objetivos a los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado” (DR, 201). En Aristóteles, por ejemplo, decimos que el hombre es un animal racional. Pero nosotros no podemos definir al hombre de esta forma si no comprendemos, en primer lugar, lo que quiere decir animal y racional. De hecho, no comprendemos qué es un hombre, ni qué somos nosotros mismos, ni qué nos diferencia de los demás entes, si no comprendemos dichos conceptos. Por ello, decimos que el concepto aristotélico de hombre supone y remite a otros conceptos que son, justamente, sus presupuestos objetivos. Pero existen, además, otro tipo de presupuestos. Son los que Deleuze llama presupuestos subjetivos o implícitos, los cuales se distinguen de los objetivos porque están “envueltos en un *sentimiento* en vez de estarlo en un concepto” (DR, 201).

Sin duda, al plantear el Cogito como punto de partida, Descartes logra eliminar los presupuestos objetivos. Eudoxo es el idiota cartesiano y, en verdad, es un idiota que, hasta cierto punto, ha eliminado los presupuestos. El Cogito, como concepto del *yo*, no remite a ningún concepto exterior. Pero si Descartes supera los presupuestos objetivos, no supera, en cambio, los subjetivos o implícitos. El Cogito como definición “pretende conjurar todos los presupuestos objetivos [...] Sin embargo, es evidente que no escapa a presupuestos de otra naturaleza” (DR, 201). Es el problema que ha acompañado a toda la filosofía. Pero entonces debemos preguntar ¿qué son estos presupuestos implícitos o subjetivos que aparecen una y otra vez?

Lo que presupone Descartes, y se ha presupuesto repetidas veces en la historia de la filosofía, es un saber pre-conceptual y prefilosófico que todo el mundo posee. Al plantear el Cogito podemos preguntar si no es necesario saber lo que quiere decir pensar, ser y yo; al igual que debemos saber lo que quiere decir animal y racional cuando definimos hombre a la manera aristotélica. Sin embargo, la situación es completamente diferente. En el Cogito no hay presupuestos explícitos. Nosotros no podemos definir al hombre como animal racional porque tal definición exige que expliquemos los conceptos a los que remite, ya que nosotros no estamos obligados a saber lo que quiere decir animal y racional (EMS, 54). El problema de esa definición de hombre es que supone una comprensión explícita de conceptos ajenos al concepto que nos interesa. En cambio, cuando hablamos del Cogito, no tenemos que explicar lo que significan pensar, ser y yo, pues la filosofía supone que todos sabemos lo que significan dichos conceptos, dado que, se presupone que nosotros no podemos pensar sin saber lo que quiere decir pensar y no podemos ser sin saber, al menos confusamente, lo que quiere decir ser (EMS, 54). De esa forma, lo que se presupone, al plantear el Cogito, es un saber natural e inmediato que todo el mundo posee. Es un saber que nos pertenece en tanto que existimos y pensamos. Es un saber que está envuelto en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto. Cuando nos dicen “pienso, luego soy”, no sabemos concretamente lo que quiere decir pensar ni lo que quiere decir ser, pero *sentimos* que comprendemos lo que nos dicen. No es necesario explicar los conceptos, ni tener una comprensión explícita de lo que quieren decir, para entender y aceptar que “pienso, por lo tanto soy”. Es algo que experimentamos en nosotros mismos. “En otros términos, animal racional remite a presupuestos explícitos del orden del concepto, pienso, luego soy no remite más que a presupuestos implícitos del orden del sentimiento, del sentimiento interior” (EMS, 54). Es una transformación de los presupuestos. Pasamos de presupuestos explícitos a presupuestos implícitos. La diferencia es que los presupuestos subjetivos no remiten a conceptos. Lo que se supone es que “cada uno *sabe* sin concepto lo que significa yo, pensar, ser” (DR, 201).

Pero no es un problema que se reduce al cartesianismo. Hegel, por ejemplo, presupone un saber de este tipo cuando parte del ser puro indeterminado, pues supone que *todo el mundo sabe*, antes del concepto, lo que significa ser, por lo que no es necesario remitirse a otro concepto para explicarlo. De ese modo, los presupuestos subjetivos tienen la forma: “todo el mundo sabe... Todo el mundo sabe, *antes del concepto y de un modo prefilosófico...*” (DR, 202).

Ahora, si lo presupuesto es que todo el mundo sabe lo que significa pensar, ser y yo, lo presupuesto es un *saber*. En ese sentido, lo que se presupone, en el fondo, es que todos somos capaces de pensar, pues es a través del pensamiento que podemos comprender y saber aquello que todo el mundo puede reconocer. Así que, *ese presupuesto que ha recorrido la filosofía no es otra cosa que una determinada Imagen del pensamiento.*

Lo que, de otra parte, debe llamarnos la atención, es que saber es una cuestión de conceptos. “La representación en su conjunto es el elemento del saber” (DR, 290). Si decimos, entonces, que “todos sabemos...” lo que decimos es que todos somos capaces de un uso implícito del concepto. Se presupone que todos somos capaces de representar. Por ello, cuando decimos que “todo el mundo sabe sin concepto lo que quiere decir...” decimos, más bien, que todo el mundo sabe sin hacer un uso explícito del concepto, aunque, en realidad, el concepto ya está ahí de forma implícita. Pues, en efecto, “saber designa únicamente la generalidad del concepto” (DR, 251).

Según Deleuze, lo que para el filósofo todo el mundo sabe, lo que es universalmente *reconocido*, “es tan solo lo que significa pensar, ser y yo, es decir, no un esto, sino *la forma de la representación o del reconocimiento en general*” (DR, 203). Lo que quiere decir que la filosofía no solamente supone una comprensión pre-conceptual de ser, pensar y yo, sino que, además, supone que todos somos capaces de reconocer y representar. Esto es evidente, después de todo, lo que todos sabemos es lo universalmente *reconocido*. Cuando la filosofía supone que todos saben, parte de la idea de que todos pueden *reconocer* lo que significa ser, pensar, y yo, así que, lo que supone es el propio acto de reconocer y representar. Por eso, debemos decir desde el principio que, como señala Deleuze: “*todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante” (DR, 202).

Por lo tanto, lo que se supone en la filosofía es una Imagen del pensamiento que, desde el principio, nos sumerge en la representación y el concepto. En efecto, no debemos perder de vista que lo supuesto es una Imagen del pensamiento, pues, en últimas, el elemento de la forma del reconocimiento y la representación es el pensamiento.

Pero entonces, hay que preguntar: ¿realmente podemos hablar de una sola Imagen del pensamiento que recorre toda la filosofía? ¿acaso no sucede, más bien, que cada autor constituye su propia imagen? ¿acaso no es cierto que cada autor renueva nuestra concepción del pensamiento? Para Deleuze, al menos en *Diferencia y repetición*, las pequeñas modificaciones a la Imagen nunca han sido suficientes como para llevarnos más allá de ella. Por eso, podemos decir que la filosofía ha estado acompañada durante toda su historia por la misma Imagen. Se trata, aunque no profundizaré en ello, de una imagen moral que podemos llamar *dogmática* u *ortodoxa* (DR, 204). Sobre ella Deleuze nos dice:

Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los racionalistas y los empiristas de ningún modo la suponen erigida de la misma manera. Más aún, 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 conjunto (DR, 205).

Si lo presupuesto es una Imagen del pensamiento, lo que ahora debemos preguntarnos es: ¿cuál es y qué características tiene dicha imagen? Pues bien, sobre ella Deleuze formula ocho postulados. Sin embargo, para explicar la Imagen dogmática, partiré del primer postulado, del cual se desprenden los demás. Así, según dicho postulado, el pensamiento debe ser considerado como algo afín a lo verdadero, que posee formalmente lo verdadero y que quiere materialmente lo verdadero (DR, 204).

1.3 Reconocimiento, sentido común y buen sentido

Ahora, si lo presupuesto, según Deleuze, es ante todo un pensamiento natural en afinidad con lo verdadero, la pregunta es ¿qué es lo verdadero? Históricamente se ha considerado que lo verdadero es asunto de *designaciones* y, además, que solo aparece en relación con *respuestas y soluciones*¹. Veamos esto más despacio.

De acuerdo a la Imagen ortodoxa, el pensamiento, así como lo verdadero y lo falso, comienza con la búsqueda de soluciones. Lo que se supone es que el problema es algo completamente hecho, de modo que no necesita del pensamiento para ser constituido. Dado un problema, nosotros debemos buscar soluciones. De forma que, más bien, es la búsqueda de soluciones la que exige al pensamiento. “Es un prejuicio infantil, según el cual el maestro da un problema, y nuestra tarea es resolverlo para que después el resultado sea calificado de *verdadero o de falso* por una autoridad poderosa” (DR, 242). Y así, en las soluciones no solo comienza el pensamiento, sino lo verdadero y lo falso. Después de todo, es de las soluciones y las respuestas que decimos que son verdaderas o falsas. De ese modo, podemos ver que, desde el punto de vista de la Imagen dogmática, lo verdadero solo se da en relación a soluciones y respuestas. Es por ello que decimos que, al pensamiento supuesto por la Imagen dogmática, solo le conciernen las soluciones. Pero falta demostrar algo más, a saber, la relación entre lo verdadero y la designación.

Cuando Deleuze analiza las proposiciones encuentra en ellas dos dimensiones: la expresión y la designación (aunque en la *Lógica del sentido* habla de cuatro dimensiones, añadiendo a las dos mencionadas la manifestación y la significación). En una proposición tenemos, por un lado, lo expresado, y, por otro lado, lo designado o indicado. Así, lo expresado es algo ideal, mientras que lo indicado es un estado de cosas al cual se *aplica* lo expresado. De tal

¹ Esto es algo que Deleuze explica desde *El Bergsonismo*, en donde señala que “nos equivocamos al creer que lo verdadero y lo falso conciernen solamente a las soluciones, que solo comienzan con las soluciones” (B,

forma que la designación hace referencia a la relación de la proposición con un estado de cosas. Por eso, es en ella que aparecen lo verdadero y lo falso. En efecto, una proposición es verdadera si lo expresado por esa proposición se adecúa al estado de cosas. De modo que, tanto lo verdadero como lo falso son remitidos a la designación, puesto que dependen de la relación de la proposición con los objetos del mundo. Y, entonces, podemos ver que lo verdadero es asunto de designaciones. “Verdadero significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas” (LS, 40).

Lo que nos permite decir que, desde el punto de vista de la Imagen dogmática, lo verdadero, así como el pensamiento, es asunto de designaciones y soluciones. Ahora, es cierto que tanto las designaciones como las soluciones aparecen en relación con proposiciones, pero nosotros no debemos confundirnos y pensar que la filosofía presupone esta o aquella proposición con la idea de que sería verdadera. Lo que se presupone es, más bien, un pensamiento dotado para lo verdadero; en otras palabras, un pensamiento capaz de producir proposiciones verdaderas. Así que, como lo verdadero es aquello que concierne a soluciones y designaciones, entonces debemos decir que el pensamiento presupuesto es aquel que está dotado para solucionar, designar e indicar.

En este contexto, hacemos del pensamiento algo que está dotado para salir de sí mismo hacia el mundo. Como señalan Deleuze y Guattari, “volverse hacia...” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero² (QF, 42). Para la Imagen dogmática, el pensamiento es aquello capaz de producir proposiciones que indiquen un estado de cosas. Es cierto que una proposición puede ser falsa, pero, aún ese caso, no podemos negar que tenemos la capacidad de designar. Si el pensamiento es afín a lo verdadero es porque está dotado para encontrar soluciones, es porque está dotado para indicar, es decir que está dotado para designar cosas, cuerpos, mezclas de cuerpos, cantidades y cualidades. De modo que, lo supuesto por la filosofía es un pensamiento capaz de relacionarse con el mundo sensible, con el mundo de la experiencia. En otras palabras, la filosofía presupone una imagen del pensamiento en la que este es capaz de un ejercicio empírico a través del cual nos relacionamos con los objetos sensibles del mundo que nos rodea. Así que la pregunta es ¿cómo supone la filosofía que nosotros nos aproximamos al mundo? Y es acá donde viene el problema, pues, de acuerdo a la Imagen dogmática, el pensamiento se acerca a los fenómenos relacionándolos con identidades fijas. Es una gran derrota para la diferencia.

En la *Lógica del sentido* se aclara que la designación no relaciona directamente las palabras con estados de cosas. En realidad, la designación opera de tal forma que las palabras se asocian, en primer lugar, con imágenes que deben representar el estado de cosas (LS, 39).

² “En la imagen clásica, el error no expresa por derecho lo peor que le puede suceder al pensamiento sin que el pensamiento se presente él mismo como deseando lo verdadero, orientado hacia lo verdadero, vuelto hacia lo verdadero” (QF, 56).

Lo que nos lleva un paso más lejos. Al asociar el complejo sensible con imágenes fijas y estables, hacemos de aquel algo fijo con una identidad determinada. De modo que, la designación relaciona las proposiciones con un mundo de estados fijos y limitados. Por ello, si decimos que el pensamiento supuesto por la filosofía es capaz de indicar o designar estados de cosas, entonces decimos, en primer lugar, que el pensamiento es capaz de otorgarle a los estados de cosas una fijeza que antes no tenían. Por lo tanto, el pensamiento presupuesto es un pensamiento que funciona de acuerdo al modelo del reconocimiento, pues es a través de este que lo dado se relaciona con identidades fijas.

De acuerdo a Deleuze, el reconocimiento se da cuando un objeto, que es representado por varias facultades, es identificado como *el mismo* que aparece en cada una de ellas. Es decir que el reconocimiento se da cuando el objeto que oigo es señalado como el mismo que veo, que imagino, que recuerdo. No obstante, para que esto suceda, son necesarias dos cosas: por un lado, el reconocimiento supone “un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para todo el mundo, es decir, un *sentido común* como *concordia facultatum*” (DR, 207); y, por otro lado, el reconocimiento requiere una forma de identidad sobre la que acuerdan las distintas facultades.

Nosotros imaginamos, recordamos, vemos, olemos, escuchamos, concebimos, pensamos. Tenemos una gran cantidad de facultades que nos brindan datos muy diferentes sobre lo dado. Sin embargo, el reconocimiento es el ejercicio empírico a través del cual la información de las diferentes facultades *se conecta* en la forma de identidad del objeto. Por lo cual, es necesario, en primer lugar, un *sentido común* a partir del cual podamos establecer que los sonidos que escuchamos, las formas y los colores que vemos, y las imágenes que imaginamos pertenecen al mismo objeto. “Esto es una mesa, esto es una manzana, esto es tal o cual objeto...” (FCK, 34).

Cuando Deleuze escribió sobre Kant tuvo una primera aproximación al sentido común. En dicho texto escribió: “todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar *sentido común*” (FCK, 43). Por lo tanto, el sentido común no puede definirse como una facultad entre las otras, puesto que, en realidad, el sentido común es un acuerdo, una concordancia, una colaboración entre facultades. En otros términos, el sentido común es la unidad de todas las facultades, y, de ese modo, es lo que vuelve posible su armonía en el sujeto. Retomando a Kant, Deleuze dice que el sentido común es “la *condición* subjetiva de toda comunicabilidad” (FCK, 44).

En la filosofía kantiana la palabra facultad tiene al menos dos sentidos. En un primer sentido designa una relación entre las representaciones y el sujeto o el objeto. No profundizaré mucho en esto pues acá no nos referimos a este sentido de la palabra facultad. En cambio, nos interesa más su segundo sentido, según el cual, la palabra designa una fuente específica de representaciones (FCK, 21). Así, la imaginación, el entendimiento y la

razón son facultades porque producen representaciones. Pero el problema es que cada facultad es fuente de representaciones que difieren en naturaleza con respecto a las representaciones de las otras facultades. En efecto, es una tesis original de la filosofía kantiana el afirmar que hay *diferencias de naturaleza* entre todas nuestras facultades (FCK, 45). De modo que la imaginación, como facultad, produce la síntesis de lo que se presenta, mientras que el entendimiento legisla y produce conceptos, y la razón razona y produce Ideas. Sin embargo, aunque todas las facultades son fuentes de representaciones, ninguna, por sí sola, logra satisfacer los intereses de la razón. Por eso, si, por ejemplo, tenemos el interés de conocer, es necesario que todas las facultades logren un acuerdo para producir un conocimiento con unidad y extensión. Ahí es donde entra el sentido común, pues este es justamente el que permite la comunicación entre las facultades. En efecto, el sentido común, como principio, es lo que las hace girar y converger.

De esa forma, si el reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades (DR, 206), entonces requiere, en primer lugar, de un principio que vuelva posible dicha concordancia entre facultades que *difieren en naturaleza*. “Sin duda cada facultad tiene sus dones particulares: lo sensible, lo memorable, lo imaginable, lo inteligible... y su estilo particular, sus actos particulares que invisten lo dado. Pero un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra” (DR, 207). De modo que, el reconocimiento depende, en primer lugar, del sentido común.

Pero, por otro lado, las facultades no pueden relacionarse y conectarse sino sobre la forma de identidad del objeto. Como señala Deleuze en su lectura de Kant: “las representaciones no se unen de esta suerte en una conciencia si lo diverso que las mismas sintetizan no se relaciona a su vez con un *objeto cualquiera*” (FCK, 34). Por lo tanto, un objeto es reconocido, más bien, “cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con *una forma de identidad del objeto*” (DR, 207). Así que, para Kant, hace falta que una facultad particular (por ejemplo, el entendimiento o la razón) provea la forma o el modelo sobre el que van a acordar todas las demás. Pues, en realidad, es a partir de la forma de identidad del objeto que las facultades se relacionan. Con lo cual, tanto el reconocimiento como el sentido común requieren de una forma de lo Mismo sobre la que las facultades acuerden.

Así, el reconocimiento es una forma de conocimiento activo que no se contenta simplemente con captar lo diverso que se presenta en el mundo, ni con realizar una síntesis en la que se enlaza lo múltiple de la intuición. En realidad, el reconocimiento es una forma de conocimiento que va un paso más lejos y relaciona las representaciones de las diferentes facultades con una forma de identidad del objeto. En ese sentido, el reconocimiento es un ejercicio empírico a través del cual los fenómenos se relacionan con una identidad fija y constante.

Ahora, para que el pensamiento pueda otorgar una identidad a los fenómenos, es necesaria una identidad originaria que funcione como fundamento. Es por eso que la forma en que nos aproximamos al mundo, de acuerdo a la Imagen dogmática, se levanta sobre la identidad del *yo pienso*. En efecto, es el sujeto pensante el que hace posible la subordinación de la diferencia.

En Kant es muy claro que la identidad del yo pienso es la que vuelve posible que las facultades se relacionen entre sí. Es porque son más que las representaciones de las diferentes facultades se unen en una conciencia. Por eso, según Deleuze, el acuerdo de las facultades está fundado sobre la unidad del sujeto pensante. “En Kant como en Descartes, la identidad del yo en el yo pienso funda la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone es el Mismo” (DR, 207). En otras palabras, el sujeto pensante es el fundamento del sentido común.

Pero, además de eso, la forma de identidad del objeto encuentra su fundamento en la unidad del yo pienso. El Cogito cartesiano sirve a Deleuze tanto para dar cuenta de la concordancia de las facultades como de la forma de identidad del objeto. Así, el sujeto pensante es el fundamento de la forma de identidad del objeto, puesto que la identidad de dicha forma es tan solo el *reflejo* de la identidad subjetiva. “Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que *refleja* la identidad subjetiva” (DR, 207). Esto se ve más claramente en Kant, quien replantea el Cogito cartesiano. Para él, la forma del objeto cualquiera “es el *correlato* del yo pienso o de la unidad de la conciencia, es la expresión del *Cogito*, su objetivación formal. Por eso, la verdadera fórmula del Cogito es esta: me pienso y, al pensarme, pienso el objeto cualquiera con el que pongo en relación una diversidad representada” (FCK, 34).

Así, el sujeto pensante es el fundamento del sentido común y, por eso mismo, del reconocimiento. En la conclusión de *Diferencia y repetición*, Deleuze afirma que todos los postulados de la Imagen dogmática culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico (DR, 394). En esa medida, es lo que hace que en la Imagen ortodoxa la diferencia aparezca subordinada a la forma de identidad del objeto. Después de todo, ¿qué se puede esperar del reconocimiento en tanto que está fundado en la identidad de un sujeto pensante que le brinda esa misma identidad a las formas del pensamiento?

Apoyado sobre los pilares del sentido común y la forma de lo Mismo, pero, sobre todo, fundado sobre la identidad del sujeto pensante, el reconocimiento no puede ser concebido sino como un ejercicio empírico para constituir identidades fijas. En ese sentido, el reconocimiento no es sino el ejercicio a través del cual se someten los fenómenos y las diferencias al mundo de lo mismo. Es una gran derrota para la diferencia, pues en este

esquema siempre aparece en relación a determinaciones o formas fijas. Es una primera forma de sumisión, en la que la diferencia aparece sometida por *la identidad*.

Por eso siempre se ha considerado que el pensamiento está dotado para lo verdadero, pues se supone que, por medio del modelo del reconocimiento, somos capaces de darle una identidad al objeto a través de la cual podemos formular proposiciones que designen o indiquen un estado de cosas.

El pensamiento presupuesto por la filosofía, que sigue el modelo del reconocimiento, es, entonces, aquel al que le pertenece de derecho el sentido común. Según Deleuze, desde el punto de vista de la Imagen dogmática, el pensamiento no es una facultad como las otras, sino que, por su relación con el sujeto y a través del sentido común, es la unidad de todas las otras facultades que orienta en la forma de lo Mismo (DR, 208).

A lo anterior hay que agregar que, para que las múltiples facultades se relacionen con una forma de identidad del objeto, es necesaria la identidad del *concepto*. Según Deleuze, la comprensión infinita del concepto es la que *vuelve posible* el reconocimiento (DR, 36). Por lo que el concepto aparece a la base del mundo de la representación y del reconocimiento. De esa forma, “el postulado del reconocimiento era, pues, un primer paso hacia un postulado de la representación, mucho más general” (DR, 214).

Como vimos, el sujeto pensante es el fundamento de la forma de lo Mismo, sin embargo, dentro del sujeto, una facultad entre las otras es la encargada de proveer esa forma (aunque, como el sentido común es la unión de todas las facultades, nosotros podemos decir que el sentido común es el que aporta la forma de lo Mismo). Ahora, si bien es cierto que el sujeto es el que provee dicha forma de identidad del objeto, también es cierto que “la identidad del concepto cualquiera *constituye* la forma de lo Mismo en el reconocimiento” (DR, 213). Por eso, desde el principio estamos ya en el mundo de la representación. En este la diferencia queda subordinada al concepto. Es un mundo apolíneo, un mundo de formas.

Sin embargo, antes habíamos dicho que el saber presupuesto por la filosofía es pre-conceptual y prefilosófico. Es extraño, damos un gran salto. Ahora el concepto *constituye* la forma de identidad del objeto con la cual se relacionan todas las facultades en el reconocimiento. Por lo que, el reconocimiento supone el concepto y así el saber presupuesto por la filosofía se vuelve conceptual.

Volvamos por un segundo a Kant. En la *Crítica de la razón pura* él afirma que Objeto es “aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*” (178). Lo que quiere decir que es en el concepto en donde se relaciona lo dado. Luego, el concepto es necesario para que en el reconocimiento el objeto pueda ser señalado como el *mismo* que veo, que oigo, que imagino, que concibo. Y entonces, el concepto aparece desde el

principio. Con lo cual, si decimos que el saber presupuesto por la filosofía es pre-conceptual y prefilosófico, es porque es una forma de comprensión en la que el concepto no se ha vuelto explícito, aunque siempre está presente de forma implícita.

Ahora bien, no llegamos a comprender realmente el reconocimiento si no llegamos a comprender su otro brazo o su otra cara. Pues, en efecto, el reconocimiento requiere tanto del sentido común como del *buen sentido*. A través del sentido común nos es dada la forma de identidad del objeto, pero el problema es que esto no es suficiente, pues nosotros no nos encontramos frente al objeto cualquiera universal, sino ante este o aquel objeto. En otras palabras, para llegar a reconocer no es suficiente el sentido común, ya que, como señala Deleuze, la doble identidad sobre la que se levanta el sentido común permanece *estática* (DR, 339). “Por consiguiente, es preciso que el sentido común vaya más allá de sí mismo hacia otra instancia, *dinámica*, capaz de determinar el objeto cualquiera como tal o cual” (DR, 339).

Si el sentido común se define como norma de identidad, el buen sentido se define como norma de repartición. “El buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor: *por una parte y por otra parte*, son las formas de su chatura o de su falsa profundidad” (DR, 336). Ahora, una distribución está hecha de acuerdo con el buen sentido cuando tiende a anular las diferencias (DR, 337). El buen sentido, dice Deleuze, reparte o distribuye, pero de tal forma que la diferencia sea anulada o negada en el resultado. Lo que supone, como punto de partida, una diferencia libre y una distribución caótica. El buen sentido reparte, pero siempre teniendo como base una loca distribución. Pues, en efecto, no toda distribución está hecha de acuerdo al buen sentido. “Hay distribuciones de locura, locas reparticiones” (DR, 337). Hay distribuciones nómades en las que los agentes se reparten sobre una tierra sin fronteras y sin límites, sobre una tierra sin propiedad, cercado ni medida (DR, 73). En cambio, una repartición de acuerdo al buen sentido, es aquella que parte de una distribución caótica para tratar de *corregirla*. *Es una distribución de lo distribuido*. De esa manera, siempre aparece en segundo término. Su objetivo es llevar toda esa diferencia libre a un medio en el que sea finalmente negada y anulada (o, al menos, reducida). “En suma, va de la parte de las cosas a la parte del fuego: de las diferencias producidas a las diferencias reducidas” (DR, 337).

Nosotros solo experimentamos la diferencia una vez que ha sido explicada o desarrollada en la extensión. Y, por eso mismo, solo conocemos la diferencia recubierta por cualidades. El problema es que en lo extenso calificado, es decir, en lo dado, la diferencia parece precipitarse al suicidio. “La intensidad es diferencia, pero esa diferencia *tiende* a negarse, a anularse en la extensión, y bajo la cualidad” (DR, 335). Por ello el buen sentido sueña menos con actuar que con constituir el medio natural en el que va a uniformarse la diferencia (DR, 337). Pues, en efecto, al buen sentido le basta con esperar pacientemente a que, en lo sensible, la diferencia se anule. Pero ¿cómo encaja todo esto con lo que habíamos

dicho acerca del reconocimiento? A través del sentido común lográbamos un acuerdo entre facultades, pero el problema es que todas relacionaban sus representaciones con un concepto general. Sin embargo, en la experiencia nosotros no nos encontramos ante el objeto cualquiera universal, sino ante este o aquel objeto. En efecto, cada objeto encarna una diferencia. Como señala Deleuze, “los objetos se recortan por y en campos de individuación” (DR, 339). De modo que, es ahí en donde necesitamos que el buen sentido proporcione las reglas de acuerdo a las cuales la diferencia se anule en lo extenso calificado y, de esa forma, podamos relacionar los objetos individuales con un concepto general. Así, por medio del buen sentido aseguramos la repartición de la diferencia de tal modo que se anula en lo diverso. Debemos tener en cuenta que la tendencia de las diferencias al suicidio hace referencia tanto a una ley de la naturaleza como a un principio del pensamiento. En lo dado, las cantidades tienden a igualarse y las cualidades tienden a anularse a través de semejanzas y similitudes. En suma, se trata de buscar, mediante el buen sentido, igualdades y semejanzas para anular las diferencias ante las que nos encontramos en la experiencia y, así, relacionarlas con el concepto.

Ahora, en tanto que ponemos el concepto como base, el mundo del reconocimiento nos remite inmediatamente al mundo de la representación, en el que la diferencia no solo está sometida a las formas de la identidad y la semejanza, sino también a las figuras de la oposición y la analogía. Ya hemos visto que el concepto se define por la identidad, puesto que la forma de lo Mismo en el reconocimiento es constituida por la identidad del concepto. Además, vimos que para aplicar el concepto es necesario que la diferencia sea reducida en la extensión a través de semejanzas y similitudes. Pero la representación, o el concepto, además de estar determinado por la identidad y la semejanza, tiene otros dos aspectos. “Estas formas son como las cuatro cabezas” (DR, 63). Ahora bien, dado que el concepto ocupa un lugar tan importante, es preciso preguntar ¿qué es propiamente el concepto en esta etapa de la filosofía deleuziana?

1.4 Los cuatro brazos sobre los que se crucifica la diferencia

El concepto se define por cuatro elementos: la identidad, la analogía, la oposición y la semejanza. Pero, para entender de forma más clara el concepto, es preciso decir que este se define por el orden de la generalidad, ya que, hablamos de un concepto cuando estamos ante una representación que puede aplicarse a muchísimas cosas (SL). Por eso debemos decir, de entrada, que el concepto es posibilidad, representación y generalidad.

Deleuze, retomando a Bergson, tiene toda una teoría sobre la diferencia entre la *virtualidad* y la *posibilidad*. Por ahora no profundizaré mucho en esto, basta con decir que uno de los elementos que diferencia la posibilidad de la virtualidad es que el proceso de la primera es la *realización*. “Lo posible es lo que se realiza (o no se realiza)” (B, 93). Es posible que una

batalla naval se desarrolle mañana, pero hoy, en este momento, esa batalla naval todavía no existe, *no es real*. Aunque bien *puede* ser que mañana esa batalla se *realice*, en cuyo caso, lo que era solo posible se *vuelve* real. Luego, en el marco de la posibilidad tenemos, por un lado, lo posible, es decir, lo que todavía no tiene realidad, y, por otro lado, lo real, en donde lo posible se ha realizado y ha pasado a la existencia. De tal forma que, lo posible es concebido como la imagen de lo real y “lo real es a imagen de lo posible que realiza” (B, 93). Hay una *semejanza* entre los dos elementos. De hecho, según Deleuze, lo posible y lo real solo se diferencian en que este último “tiene de más la existencia o la realidad” (B, 93).

Es exactamente lo que sucede con el concepto representativo. Él es lo posible como imagen de lo real. “En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades” (DR, 215). Ya en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze dice que el concepto designa la esencia, es decir que indica lo que la cosa es. Pero esta designación es tan solo una posibilidad, porque al concepto no le pertenece la existencia. Esta última le es exterior. Bien lo dice Deleuze: “la existencia es la misma que el concepto, pero fuera del concepto” (DR, 318). Él es tan solo la imagen de la cosa. De tal forma que, corresponde al sujeto determinar si el objeto existente, que se encuentra fuera del concepto, es una realización de este último, en cuyo caso, habrá una *semejanza* entre concepto y objeto. Veremos que en esto se diferencian el concepto y la Idea (ver apartado 2.5 *Lo virtual y lo actual contra la posible y lo real*, pág. 51). El concepto está del lado de lo posible, mientras que la Idea está del lado de lo virtual.

Ahora, si tenemos en cuenta que “se llama representación a la relación del concepto con su objeto” (DR, 36), entonces, podemos decir que el concepto es una representación, puesto que designa lo que la cosa es (ya sea que esta sea real o posible). Es como señala Jose Luis Pardo: “en su sentido más inmediato, representación es sinónimo de concepto” (Pardo, 2014, 62). Ahora, lo que no debemos perder de vista es que la representación no se da sino por la forma de la *identidad*. Según Deleuze, en la palabra representación, el prefijo RE- “significa esa forma conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias”³ (DR, 101). El concepto, como es de por sí notorio, no es una presentación de la cosa, sino una representación en la que se presentan los objetos *a través* de una identidad fija. Por lo tanto, el concepto debe definirse, en primer lugar, como algo idéntico que permanece el mismo para todas las determinaciones y todos los objetos que comprende.

³ Esta es una idea que ya había desarrollado Deleuze en el texto sobre Kant. En dicho texto Deleuze empieza por aclarar que hay que distinguir lo que se *presenta* y lo que se *representa*. De tal forma que, lo que se presenta es lo que aparece ante nosotros en la intuición. Es decir, el fenómeno. Mientras que lo que se representa es aquello que ya ha sido trabajado por el sujeto. “Lo que importa en la representación es el prefijo: *re*-presentación implica una recuperación activa de lo que está presente y, por tanto, una actividad y una unidad que se distinguen de la pasividad y de la diversidad propias de la sensibilidad como tal” (FCK, 23).

Y es que, en efecto, el concepto tiene una comprensión infinita aunque sea el concepto de un objeto *particular*. Citando nuevamente a Deleuze: “la comprensión infinita es el correlato de una extensión =1” (DR, 36). Parece contradictorio, dado que, por un lado, hablamos del concepto de una cosa particular, y, por otro lado, decimos que ese concepto tiene una comprensión infinita, es decir que comprende una infinidad de cosas. La clave para resolver este problema está en entender la diferencia entre lo particular y lo singular. Así, decimos que lo particular es lo regular u ordinario, mientras que lo singular es lo notable o relevante. La diferencia entre estos conceptos es que lo regular es aquello que puede ser reemplazado o cambiado por otros términos semejantes, mientras que lo singular es aquello que no es intercambiable ni sustituible. De modo que, el concepto de un objeto particular no es el concepto de un solo objeto, sino de una infinidad de objetos (existentes y posibles) semejantes. En otras palabras, el concepto de un objeto particular conviene a una infinidad de objetos similares. Lo que nos lleva a afirmar que, bajo este punto vista, el concepto es general.

Un concepto es, por ejemplo, el concepto de ‘libro’ (2014, 62). Lo interesante es que la noción de ‘libro’ comprende todo tipo de objetos que difieren. Hay libros rojos, verdes, grandes, pequeños, largos, cortos, de filosofía, de literatura, de superación personal y de historia. Sin embargo, todos esos objetos tan diferentes, debido a sus semejanzas, están comprendidos dentro del concepto de ‘libro’. Este concepto, aunque surge de un objeto con una existencia real, a saber, un libro, no solo representa a dicho libro, sino que comprende todos los objetos que por ciertas semejanzas también son libros. No importa que un libro sea más grande que otro, o que tenga la pasta dura mientras que el otro la tiene blanda, debido a ciertas semejanzas, tanto el uno como el otro están comprendidos dentro del concepto de ‘libro’. Con los conceptos operamos de tal forma que descartamos las diferencias y tenemos en cuenta las semejanzas. Es como señala José Luis Pardo: “el concepto de libro *elude*, como representación genérica, las diferencias concretas entre todos los libros reales o posibles” (2014, 62). De modo que el concepto, en tanto que representación, es una generalidad.

Según Deleuze, lo general se distingue de lo que se repite porque “la generalidad expresa un punto de vista según el cual un término puede ser cambiado por otro, puede reemplazar a otro” (DR, 21). Así, la sustitución, el reemplazo, el intercambio, es lo que diferencia la generalidad y la repetición. En ese sentido, el concepto es una generalidad, ya que los elementos del concepto pueden reemplazarse, en tanto que son términos particulares. El concepto de libro, por ejemplo, designa una infinidad de objetos reales posibles, de tal forma que no importa qué imagen de libro me forme al pensar en dicho concepto, puesto que ella puede ser reemplazada por la imagen de cualquier otro libro particular sin afectar el concepto.

Pero, aunque sea general, dentro del concepto se dan diferencias que no se anulan por medio de la semejanza. Inicialmente, tomado por sí solo, el concepto es algo idéntico indeterminado. Sin embargo, es determinable en relación con otros conceptos y puede llegar a ser determinado por medio de sus predicados o momentos. Es decir, por medio de determinaciones que se inscriben en su interior. Ahora, como veremos en el capítulo siguiente, lo determinado no se determina más que a través de relaciones. Por ello, las determinaciones del concepto, en tanto que determinaciones, están necesariamente relacionadas entre sí. Pues, en efecto, son ellas las que determinan y concretan el concepto.

Volvamos por un momento al texto de Jose Luis Pardo. De acuerdo a este último, aunque un concepto siempre es general, lo cierto es que puede ser concretado todo lo que se quiera. Así, para concretar el concepto se hace uso de predicados. En palabras del propio Pardo: “el concepto de libro, en principio abstracto, puede ser especificado (esto es, pueden establecerse en su seno distinciones que lo concreten) mediante predicados: decir el ‘libro verde’ es ya reducir el contenido del concepto y *oponer* esa clase de libros a todos los demás que no incluyen el mismo predicado, pudiendo proseguir en esa misma dirección” (2014, 63). Es en este contexto que aparece la *oposición*, pues la relación entre las determinaciones del concepto es de contrariedad. Siguiendo con el texto de Pardo: “sobre el fondo de la identidad de todos los objetos de un mismo concepto (todos son libros) puede establecerse un cuadro de oposiciones entre conceptos (predicados) relacionados con el primero (verde se opone a rojo, amarillo, azul, y en suma, a todo lo no-verde)” (2014, 63).

Lo que no podemos pensar es que los predicados son los objetos comprendidos por el concepto. Esto es a todas luces incorrecto. Los predicados son las determinaciones del concepto, que, siguiendo a Deleuze, se modifican en la cosa, por lo que, entonces, son algo que difiere del objeto. Lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué son los predicados del concepto? En este contexto un predicado es una diferencia en el género, es decir, una diferencia específica. Ahora, un género es un concepto general indeterminado, como, por ejemplo, *animal*. En cuyo caso, una diferencia del género sería *animal bípedo*. “Animal es el género y el otro término es la diferencia” (Aristóteles, 1038a). Lo curioso es que el género se relaciona con diferencias que son opuestas entre sí y, sin embargo, él permanece el mismo. Como cuando decimos animal bípedo y animal polípedo. De modo que, el género es aquello que tiene la *potencia* de recibir opuestos permaneciendo el mismo (DR, 64). Se resalta la palabra potencia, porque, en principio, el concepto no contiene en sí mismo la diferencia. Ella, dice Deleuze, se agrega al género. De tal forma que, solo cuando las diferencias se agregan al género, *producen* en él las especies correspondientes. Es decir que, solo en ese momento el concepto queda dividido por determinaciones en su interior. Aunque, aún cuando está dividido por diferencias, el género permanece el *mismo* e *idéntico*. En ese sentido, dichas diferencias siempre tienen en común el concepto, pues las determinaciones de este último permanecen fijas en su interior. Por eso, más que de relaciones de oposición entre las determinaciones del concepto, debemos hablar de

relaciones de contrariedad, en tanto que los términos que difieren y se oponen acuerdan en otra cosa, en este caso, en género.

En resumen, en relación al concepto, las diferencias empíricas son reducidas a través de semejanzas y equivalencias, de tal forma que solo se mantienen como diferencias las determinaciones del género. “Entonces, la diferencia no puede ser más que un predicado en la comprensión del concepto” (DR, 67). En otras palabras, no hay más diferencias que aquellas que se oponen en el género y, por eso, la mayor diferencia es la contrariedad. Bajo este punto de vista, la diferencia, propiamente hablando, es aquella en la que los términos que difieren se inscriben *dentro* del concepto. En efecto, es justamente la identidad del concepto la que sirve como base común sobre la que acuerdan los elementos que difieren. Así que, como explica Deleuze, “se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado” (DR, 66).

1.5 El concepto y la diferencia

A través del reconocimiento, en tanto que ejercicio empírico, nos aproximamos al mundo dándole una identidad fija a lo diverso. Como el concepto es la forma de identidad del objeto en este esquema del reconocimiento, es por medio de su identidad fija que nos relacionamos con lo dado. Así que toda la diversidad, todo lo dado, es pensado a través de esa forma de lo mismo. Lo que significa que nosotros no pensamos más diferencias que esas que pueden ser conceptualizadas. O, en otras palabras, nosotros no encontramos más diferencias que esas que se inscriben en el concepto o que se dan en relación al concepto.

El problema de un mundo semejante es que nos lleva a considerar que no hay más diferencias que las diferencias específicas. “Más allá y más acá, la diferencia tiende a confluir en la simple alteridad, y se sustrae casi a la identidad del concepto” (DR, 65). Las diferencias que acuerdan en especie son demasiado pequeñas y, aunque acuerdan en otra cosa, son diferencias entre indivisibles que, de esa forma, no tienen entre sí relaciones de oposición. Las diferencias genéricas, por su parte, son demasiado grandes, por lo cual no pueden acordar en un concepto que se mantenga el mismo e idéntico para todas ellas. Por lo tanto, desde ese punto de vista, solo hay diferencia entre términos opuestos que se inscriben en un concepto que permanece idéntico. Es decir que solo hay diferencias cuando los términos que difieren se inscriben en el género formando las especies correspondientes.

Sin embargo, lo anterior no es del todo preciso. En realidad, la diferencia se da dentro del concepto y en la relación entre conceptos determinables, pues las diferencias genéricas, al igual que las específicas, acuerdan en otra cosa. Lo difícil es encontrar y determinar aquello en lo que acuerdan y entonces la pregunta es ¿hay algo común entre los términos que difieren por analogía?

Lo primero que debemos entender es que al nivel de las diferencias genéricas ya no se dan las mismas relaciones de contrariedad que se daban al nivel de las diferencias específicas. Por eso es tan difícil reconocer las diferencias genéricas como diferencias. El problema es que ellas no acuerdan en la identidad de un concepto que permanece idéntico. No obstante, las diferencias genéricas acuerdan en otra cosa, a saber, en el Ser, y, más específicamente, en el ser según la *analogía*, puesto que, a diferencia del género, el Ser no conserva una identidad fija:

Sucede pues que un concepto idéntico o común subsiste todavía, aunque de manera muy especial. Este concepto de Ser *no es colectivo*, como un género con respecto a sus especies, sino solo distributivo y jerárquico: no tiene contenido en sí, sino solo un *contenido proporcionado* a los términos formalmente diferentes de los cuales se predica (DR, 68).

Lo que significa que, desde este punto de vista, el Ser es equívoco, es decir, que no se dice en un solo sentido de todo lo que existe⁴.

En otras palabras, podemos decir que el concepto de ser “no cumple, con respecto a las categorías, el rol de un género con respecto a las especies unívocas” (DR, 68). Pues el Ser no tiene un contenido en sí, sino solo un contenido otorgado que depende de su relación con cada término. Por lo que el Ser no se dice en un solo sentido con respecto a los

⁴ En la clase sobre Spinoza de 1980, Deleuze explica que, para plantear una filosofía unívoca, el ente no puede ser considerado como sustancia. Pero, sobre todo, es necesario que la sustancia se determine como algo más allá del ente mismo, como algo independiente. Si nosotros afirmamos que el ente es sustancia, la sustancia debe decirse en varios sentidos, al menos en dos. “Se diría en un primer sentido: Dios, la sustancia infinita. Se diría en un segundo sentido: yo, ser finito” (EMS, 43). Por lo tanto, en lugar de unívoca, la sustancia se vuelve equívoca, es decir que se dice en muchos sentidos. Así, para superar este problema, Spinoza afirma que no hay más que una única sustancia absolutamente infinita que posee todos los atributos y que, por lo tanto, es independiente de los entes particulares. “Si el ser es sustancia, es la sustancia absolutamente infinita y no hay ninguna otra, esa sustancia es la única. En otros términos, univocidad de la sustancia” (EMS, 44). Solamente cuando la sustancia es algo más que el ente y se independiza de este, podemos realmente pensar en el ser unívoco, pues solo entonces la sustancia se dice en un solo y mismo sentido. En otras palabras, el ser unívoco exige que el ser, en tanto que ser, sea algo más allá de los seres de los que se dice. En la filosofía de Spinoza, el ser se dice de lo existente, pero el ser en tanto que ser es diferente del ente, de lo que es, de lo existente.

Si, en cambio, el ser en el que acuerdan las diferencias genéricas es equívoco, es porque no tiene contenido en sí, sino solo un contenido proporcionado a los términos de los cuales se predica (DR, 68). En otras palabras, el ser en tanto que ser no tiene ninguna determinación fija y estable independiente de los seres de los que se dice (como sí sucede, por ejemplo, con la sustancia cuando decíamos que ella era el ser absolutamente infinito que poseía todos los atributos). El ser en tanto que ser, por el contrario, no es más que algo otorgado a los términos de los cuales se dice, por lo cual, no se dice más que en relación con ellos. Pero, como señala Deleuze, “estos términos no necesitan tener una relación igual con el ser; basta que la relación de cada uno con el ser sea interior a cada uno” (DR, 68). Por lo que, finalmente, el ser no puede ser más que equívoco.

términos de los cuales se predica. Así que, al nivel de las diferencias genéricas ya no hablamos de relaciones de oposición entre los términos que difieren, sino de relaciones por analogía.

Volvamos al ‘libro’ como concepto, pues en los predicados también aparece la analogía. Esta última es el resultado de la relación entre predicados que no se oponen, como, por ejemplo, célebre y verde. Es el ejemplo que da Pardo. En las frases ‘el libro es verde’ y ‘el libro es célebre’, verde y célebre no se oponen como se oponían verde y rojo, o verde y azul. Lo verde es no-rojo y no-azul, por eso se opone a ellos, porque los niega. En cambio, verde no es necesariamente no-célebre. “Ahí ya no es suficiente con acudir al cuadro de oposiciones entre predicados” (2014, 63). Estamos en otro dominio. Y, sin embargo, vemos fácilmente que en estos casos podemos hablar de diferencia, dado que los predicados en relaciones de analogía acuerdan en un concepto que se mantiene el mismo e idéntico, es decir, en el concepto de ‘libro’.

Pero la cosa se complica cuando consideramos que las relaciones de analogía se dan principalmente entre conceptos determinables y no entre los predicados del concepto. Con lo cual la pregunta es ¿hay una base común sobre la que puedan acordar las diferencias entre géneros? ¿hay algo común entre conceptos determinables cuyas relaciones son de analogía y no de oposición?

Lo que se propone la analogía, a un nivel teológico, es evitar el antropomorfismo. “Cada vez que procedemos por analogía, tomamos ciertos caracteres de las criaturas, para atribuirlos a Dios sea de manera equívoca, sea de manera eminente” (SPE, 40). Lo que Spinoza le reprocha a quienes proceden de esa manera es que confunden la sustancia con sus modificaciones, y, por lo tanto, atribuyen a Dios afectos y pasiones humanas. Por analogía se puede decir que Dios es justo, aunque no en el mismo sentido en que el humano es justo. “Dios tendría Querer y Entendimiento, Bondad y Sabiduría, etc., pero equívocamente o eminentemente” (SPE, 40). Es decir, dado que Dios es infinito y perfecto, si hablamos de justicia, él es poseedor de una justicia infinita a la que yo no puedo llegar. Dios posee una perfección que es ajena a las criaturas y, por lo tanto, lo que se le atribuye no se atribuye en el mismo sentido a los entes. “En un método de analogía, se propone explícitamente evitar el antropomorfismo: según Santo Tomás, las cualidades que se atribuyen a Dios no implican una comunidad de forma entre la sustancia divina y las criaturas, sino solamente una analogía, una conveniencia de proporción o de proporcionalidad” (SPE, 40).

Lo que nos lleva a preguntar ¿realmente puede haber un concepto idéntico en un procedimiento por analogía? Cuando los defensores de la analogía hablan de la inmanencia reclaman que se confunde a Dios y a la criatura. Pero, retomando a Spinoza ¿no es ese justamente el problema de la analogía? ¿no es por analogía que se atribuyen afectos y

pasiones humanas a Dios? En la primera parte de la *Ética*, Spinoza se enfrenta a quienes creen que el entendimiento sumo y la voluntad libre pertenecen a la naturaleza de Dios. Sin duda, quienes defienden semejante postura no atribuyen el entendimiento y la voluntad a Dios y a los hombres en el mismo sentido. El entendimiento que atribuyen a aquel es sumo e infinito, mientras que la voluntad es absoluta. Frente a esto, Spinoza argumenta que esas características que se atribuyen a Dios no difieren lo suficiente de nuestras propias características. Y es que, en realidad, no hay una diferencia de naturaleza entre lo que atribuyen a Dios y lo que atribuyen al hombre, pues lo que otorgan a Dios es lo que consideran que en nosotros es la mayor perfección. De modo que, aún cuando el entendimiento y la voluntad se dicen en sentidos diferentes de Dios y del hombre, hay algo común que se mantiene en los dos sentidos, ya que, en verdad, a Dios se le otorgan los mismos caracteres de las criaturas⁵. Con lo cual, hay algo en lo que concuerdan tanto el entendimiento humano como el divino⁶. Es lo que pasa con la analogía. Podemos, incluso, decir lo mismo sobre la justicia divina y la humana. O también puede decirse de la Bondad y de la Sabiduría. Siempre hay una concordancia o, en general, algo en común entre los términos de una analogía.

Cuando las diferencias genéricas acuerdan en el Ser según la analogía, es verdad que acuerdan en un ser equívoco, sin embargo, aún entonces hay algo que permanece idéntico para todas las diferencias. En efecto, según Deleuze, siempre hay un concepto que se mantiene, sea bajo una forma implícita y confusa, sea bajo una forma virtual (DR, 69). Es por eso que las diferencias genéricas deben ser determinadas, en verdad, como diferencias, pues aún cuando los géneros se relacionan por analogía, hay algo implícito e idéntico en lo que acuerdan y que, por lo tanto, tienen en común.

Lo peligroso de todo esto es que la diferencia no se puede pensar más que en relación a diferencias específicas o diferencias genéricas. Más acá o más allá la diferencia es demasiado grande o demasiado pequeña. Solo las diferencias específicas y las diferencias genéricas acuerdan en otra cosa manteniendo, al mismo tiempo, su diferencia. Más acá, las diferencias que acuerdan en especie se dan entre indivisibles. Más allá, la diferencia parece impensable. Es la prueba de lo Pequeño y de lo Grande. Solo las diferencias genéricas y las diferencias específicas pueden inscribirse en un concepto permaneciendo como diferentes y, así, solo ellas son realmente diferencias. Todo lo demás cae del lado de la diversidad o de

⁵ “Va de sí que un triángulo, si pudiese hablar, diría que Dios es eminentemente triangular” (SPE, 40).

⁶ Por eso, la crítica de Spinoza es que si bien el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, ese entendimiento “no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas” (EI, PXXVII, esc.). Lo cual, lo lleva a afirmar que las cualidades divinas y las cualidades humanas deben diferir por completo y, si acuerdan en algo, solo puede ser en el nombre, como sucede con el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador (EI, PXXVII, esc.).

la simple alteridad. Solo que, como señala Deleuze, se confunde el concepto de diferencia con la *inscripción* de la diferencia *en el* concepto indeterminado en general (DR, 66). Bajo este sistema, la diferencia queda subordinada al concepto, pues ella solo aparece en relación a este último. Es el momento feliz, en el que la diferencia se reconcilia con el concepto. Y sin embargo, ¿no se ha perdido en esto el verdadero concepto de la diferencia?

Al abordar el concepto pasamos, primero, por la identidad que se dice del concepto que permanece el mismo e idéntico. Después pasamos por la semejanza en los objetos que, aunque difieren, tienen ciertas similitudes que los hacen parte de un mismo concepto. En tercer lugar, pasamos por la oposición entre los predicados que acuerdan en el género. Y, finalmente, pasamos por la analogía entre los predicados que no se oponen. Identidad, semejanza, oposición y analogía. Son las cuatro cabezas. Son las cuatro figuras sobre las que se define el concepto. Son las cuatro figuras sobre las que se funda el mundo de la representación y del reconocimiento. Son las cuatro figuras claves sobre las que se levanta la Imagen dogmática del pensamiento. Son las cuatro figuras que permiten el ejercicio empírico del reconocimiento. Son las cuatro figuras a través de las cuales representamos y pensamos el mundo empírico.

Esto es terrible para la diferencia. Es un fracaso. Deleuze no cesa sus reclamos. En este mundo de la representación, la diferencia pierde su concepto y su realidad. En este mundo, la diferencia experimenta su completo sometimiento. “El mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma” (DR, 213). Lo doloroso de todo esto es que una Imagen del pensamiento constituida sobre representaciones no nos permite ir más allá de la identidad del concepto. Dado que el concepto es una condición necesaria para el reconocimiento y el pensamiento, nosotros no podemos pensar lo diferente sino bajo las cuatro figuras que determinan el concepto.

1.6 El mundo apolíneo del juicio y la representación

Vivimos en un mundo de representaciones, de oposiciones e identidades. La diferencia solo se dice en relación al concepto. O bien ella se inscribe en el concepto, o bien se dice de la relación entre conceptos determinables. Más acá o más allá, la diferencia es demasiado grande o demasiado pequeña como para ser considerada. Como habíamos dicho, la diferencia solo se dice de contrariedades en el concepto o de relaciones de analogía entre conceptos.

Eso nos deja en un mundo de muerte. Demasiado limitado, demasiado repartido. Inscritas en el género, las diferencias pertenecen o bien a esta especie o bien a esta otra. Dentro del género, las diferencias se inscriben en especies opuestas. Por su parte, las diferencias genéricas se dan entre conceptos con una identidad fija y, por lo tanto, se dan entre géneros

limitados. De tal forma que, estamos ante un mundo en el que la diferencia no cesa de repartirse entre determinaciones fijas. “Aun entre los dioses, cada uno tiene su terreno, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen entre los mortales límites y parcelas conforme al destino” (DR, 73).

Se trata siempre de reparticiones, reparticiones hechas de acuerdo al sentido común y al buen sentido como cualidades del *juicio*. En efecto, es siempre al nivel del sentido común que la forma de identidad del objeto es dada. Por eso, es en ese nivel que se debe decidir qué pertenece a este o a aquel concepto. Así, toda la distribución se hace en base al sentido común y al buen sentido. O, en otras palabras, al juicio, ya que tanto el buen sentido como el sentido común son cualidades de aquel.

Vimos anteriormente que el sentido común es un acuerdo entre facultades sobre una forma de lo Mismo que él aporta. Por eso se define como norma de identidad (DR, 207). Mientras que, por otro lado, el buen sentido se define como norma de repartición. El buen sentido, dice Deleuze, “reparte las cosas” (DR, 336). Pero las reparte de tal forma que la diferencia sea eliminada en el resultado. Siempre se trata de hacer una distribución lo mejor repartida.

Pero entonces ¿qué se puede esperar de una distribución semejante? ¿qué se puede esperar de un mundo repartido por el sentido común y el buen sentido? Somos irremediamente conducidos a un mundo de límites y de identidades, en últimas, a un mundo de esencias. “Semejante tipo de distribución procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a propiedades o *territorios* limitados en la representación” (DR, 73). La introducción de la cuestión agraria no debe ser pasada por alto, pues es parte fundamental del mundo del juicio. Este último, a través del sentido común y el buen sentido, constituye un mundo de límites, de cercos y de barreras. “Hete aquí lo esencial del juicio: la existencia dividida en *lotes*” (CC, 180). Siempre se trata de una tierra dividida, de un espacio fragmentado y parcelado. Sentimos, con razón, que estamos ante un mundo apolíneo. Mundo de sueños y de imágenes estáticas. “Apolo representa a la vez el dios del juicio y el dios del sueño” (CC, 181). El sueño es el lugar de la bella imagen, de la bella apariencia. Es el lugar de la imagen plástica, de las formas fijas, de las formas orgánicas. “El sueño levanta paredes, se nutre de la muerte y suscita sombras, sombras de todas las cosas y del mundo, sombras de nosotros mismos” (CC, 181). La cercanía entre el mundo del sueño y el mundo del juicio es evidente. Hay lotes por todas partes. Apolo, como dios del juicio, es quien impone límites y encierra la vida en formas orgánicas fijas. Por eso, el mundo de la representación, en tanto que es distribuido a través del juicio, es siempre un mundo apolíneo en el que las diferencias no aparecen sino en relación a territorios y propiedades limitadas.

1.7 La filosofía en el mundo de la representación

Cuando la filosofía presupone una Imagen del pensamiento, el problema es que la filosofía ya se lo ha dado todo. Desde el momento en que parte de presupuestos subjetivos, la filosofía ha supuesto una forma de concebir el mundo. Y el problema es que la filosofía no ha contado con las herramientas para escapar a ese punto de vista.

El reconocimiento es lo presupuesto por la filosofía. Sin embargo, el reconocimiento siempre se da sobre un objeto. Pero, como es de por sí evidente, la filosofía no supone el reconocimiento de ningún objeto particular, ella “no conserva ninguna proposición particular del buen sentido o del sentido común” (DR, 208). Lo que no debe llevarnos a concluir que toda nuestra concepción sobre el reconocimiento como presupuesto es errónea. Como habíamos visto, la filosofía parte de presupuestos que tienen la forma: todos saben... nadie puede negar... Por lo que lo presupuesto es siempre un saber. Ahora, saber es una palabra que designa únicamente la generalidad del concepto (DR, 251). El saber es un resultado, es el resultado del aprendizaje. Por lo tanto, no es sino la solución a un problema. “El aprendizaje recae más bien del lado de la rata en el laberinto; mientras que el filósofo, fuera de la caverna, se lleva solo el resultado -el saber- para desprender de él los principios trascendentales” (DR, 253). El saber, evidentemente, se desarrolla dentro de la esfera del reconocimiento. Su elemento, dice Deleuze, es la representación en su conjunto.

Por lo tanto, es cierto que la filosofía no presupone el reconocimiento de este o aquel objeto, sin embargo, cuando presupone que todos sabemos algo, en el fondo, la filosofía presupone que todos somos capaces de reconocer, de pensar y de hacer uso del sentido común. En otros términos, lo presupuesto no es una proposición sobre un estado de cosas, sino que todos poseemos un pensamiento capaz de formar proposiciones sobre el mundo. Siempre se ha supuesto, en la historia de la filosofía, que todos sabemos pensar, y, es sobre esa base que se supone que todos podemos saber qué significa ser, pensar y yo. Por eso, Deleuze dice que:

Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de un modo prefilosófico. En ese sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una Imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común (DR, 204).

Ahora, cuando se supone que todo el mundo sabe lo que significa ser, pensar y yo, se supone que todo el mundo sabe de manera pre-conceptual. Así que lo que hace la filosofía es constituir conceptos teniendo como base ese saber, ese pensar, ese actuar del sentido común. De tal forma que el concepto por el que empieza la filosofía solo hace explícito algo que ya se conocía de manera implícita. En otras palabras, la filosofía comienza llevando al concepto algo que ya se conocía sin concepto. Por lo cual, se trata, en todos los

casos, de un Círculo en el que se encuentra al final lo que ya estaba desde el comienzo (DR, 202).

Esto es especialmente claro en Descartes. Todo el mundo es capaz de reconocer inmediatamente, sin necesidad de otros conceptos, de qué le hablan cuando le dicen: ‘yo pienso, luego yo existo’. Pero si esto es así es porque se supone que todos saben qué significa pensar, ser y yo. Solo por ese presupuesto subjetivo podemos eliminar los presupuestos objetivos. Pero entonces lo que hace Descartes es hacer explícito algo que ya comprendíamos, ya que el concepto de Cogito es el concepto de Yo cartesiano que relaciona el concepto de pensar, de ser y de yo. Lo que se hace es tomar la comprensión implícita en la que ya nos manejamos para volverla concepto y, a partir de ahí, comenzar el recorrido filosófico.

El problema de la filosofía es que al tener como base el reconocimiento queda atrapada en las reglas e identidades de ese modelo de saber. “Nunca la forma del reconocimiento santificó otra cosa que lo reconocible y lo reconocido, nunca la forma inspiró otra cosa que conformidades” (DR, 209). Por eso, cuando la filosofía empieza suponiendo el reconocimiento no tiene más salida que quedar atrapada en los límites del ejercicio empírico. Siempre que la filosofía parta de presupuestos implícitos se va a encontrar con la imposibilidad de ir más lejos y en otras direcciones que el sentido común mismo (DR, 211).

1.8 El fundamento del reconocer y del representar: la Idea

Sin embargo ¿no hay una traición al pensamiento en la Imagen dogmática sobre la que se construye el mundo de la representación? Después de todo ¿realmente pensamos cuando reconocemos? Deleuze nunca dejará de ser nietzscheano, por eso ve en la Imagen ortodoxa del pensamiento algo demasiado vil, demasiado bajo. Pero, sobretodo, Deleuze le reprocha a la filosofía el creer que el pensamiento tiene lugar en el modelo del reconocimiento. Pues, en realidad, ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en el reconocimiento, y que nosotros pensamos cuando reconocemos? (DR, 209). El pensamiento surge realmente de una fractura, de una violencia o de una enemistad que lo lleva a lugares desconocidos y lo hace experimentar su propia impotencia. Pero nosotros no sentimos nada de eso en el reconocimiento El modelo del reconocimiento nunca es un modelo de lo que significa pensar. El pensamiento debe buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras (DR, 209).

La Imagen dogmática, de acuerdo al primero de los postulados, concibe un pensamiento afín a lo verdadero y dotado para lo verdadero. Pero, sobre todo, define al pensamiento como teniendo una *buena y recta naturaleza*. Es por ese presupuesto que siempre empezamos demasiado tarde. Siempre hay algo que se nos escapa, un elemento genético

que se esconde a nuestra espalda. Suponer una recta naturaleza del pensamiento es creer que las facultades tienen una buena naturaleza que les permite concordar unas con otras (FCK, 44). Sin embargo, siempre hay algo que le falta a ese presupuesto, pues, en verdad, falta un principio que justifique semejante armonía entre las facultades. En efecto, así como no podemos suponer una armonía entre el sujeto y el objeto, tampoco podemos suponer una armonía preestablecida entre las facultades.

Kant se distancia del empirismo y del racionalismo en tanto que ellos no ofrecen un principio que justifique la armonía sujeto-objeto. El problema es que, o bien suponían un principio teológico que garantizara dicha armonía, o bien, como en Hume, simplemente suponían una armonía preestablecida. De modo que siempre faltaba una explicación satisfactoria que diera cuenta de las razones por las que se da esa concordancia entre los principios subjetivos y los objetos del mundo. Con lo cual, si Kant va más allá del empirismo y del racionalismo es porque, en lugar de una armonía preestablecida, somete lo dado en la experiencia a los principios subjetivos. De tal forma que, al introducir este principio de la sumisión necesaria del objeto al sujeto, pretende explicar la relación entre ellos. Es el giro de la Revolución Copernicana, de acuerdo al cual, “nosotros somos los que mandamos” (FCK, 31). Sin embargo, cuando Kant llega al sentido común, aparece otra armonía igualmente presupuesta e igualmente problemática. Es la crítica que le hace Deleuze a Kant, pues, en realidad “¿no reintroduce la idea de armonía, aunque traspuesta en el nivel de las facultades del sujeto, diferentes entre sí por naturaleza?” (FCK, 45).

La identidad del sujeto pensante, como vimos, es el fundamento del sentido común. En efecto, todas las facultades se reúnen en la unidad del yo pienso y, por lo tanto, la concordancia de facultades se levanta sobre la unidad del sujeto. No obstante, el sujeto pensante no es suficiente para explicar esa concordancia armoniosa. Sin duda, la unidad del yo pienso nos permite explicar por qué las facultades se reúnen en una misma conciencia, sin embargo, no nos permite explicar por qué hay concordancia entre lo dado por facultades que difieren en naturaleza. Entonces, como sucedía con la relación sujeto-objeto, hace falta un principio que justifique esa armonía entre facultades. En últimas, hace falta un principio que dé cuenta de la *génesis* o el origen del sentido común (FCK, 46).

Pero ¿qué significa retroceder hasta el origen de las facultades? ¿Cuál es el elemento genético del que brota el sentido común? Si el pensamiento, de acuerdo a la Imagen ortodoxa, se da en relación con las soluciones, su origen es el *problema*. Pues, en efecto, toda solución es, en primer lugar, la solución de un problema o de una pregunta. El problema es el que orienta, condiciona y genera las soluciones (DR, 319). El problema es la condición de la solución. Sin embargo, no se trata de una condición externa que deje indiferente lo condicionado. Por el contrario, definimos el problema como el lugar en donde se produce lo verdadero, en donde se producen las soluciones. “Lo esencial es que,

en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento” (DR, 247).

Lo mismo sucede si pensamos la proposición, no como respuesta o solución, sino como designación. Toda designación depende del sentido, pues lo expresado por la proposición es el sentido mismo. El sentido, dice Deleuze, es la condición de lo verdadero y de lo falso. Aunque, nuevamente, no se trata de un condicionamiento extrínseco. El sentido, como condición, forma una génesis. “La verdad, en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación” (DR, 236). La pregunta es ¿qué es aquello que expresa la proposición? ¿qué es el sentido de una proposición? Pues bien, lo expresado es algo ideal. Sin embargo, la Idea no es el sentido, pues esta también puede dar cuenta del no-sentido (DR, 237). Pero, aunque no podamos definir al sentido como Idea, lo cierto es que él sí nos introduce inmediatamente en el campo ideal. En efecto, es al nivel de la Idea, de sus singularidades y de sus relaciones, que nosotros evaluamos el sentido de una proposición. Los sinsentidos son el resultado de confundir los puntos singulares con los ordinarios o de constituir un campo problemático en el que los elementos no llegan a adquirir sentido. Por lo tanto, el elemento genético de lo verdadero es ese campo ideal-virtual en el que se determina el sentido de las proposiciones. Así, siempre es la Idea lo primero. Incluso, si hablamos de soluciones, los problemas son las Ideas mismas (DR, 248).

Así que, el elemento genético del mundo de la representación es el sentido o el problema. Pero entonces ¿qué es propiamente hablando ese elemento genético y creador? ¿qué es eso que llamamos sentido, problema o Idea? Es algo que no podemos reconocer pero que funda el reconocimiento. Es algo que no puede ser objeto del sentido común, pero que vuelve posible a este último. Es lo que, finalmente, lleva al pensamiento a nuevas aventuras que, en realidad, nos fuerzan a pensar.

Si Deleuze plantea una filosofía propia en *Diferencia y repetición* es porque modifica el significado de pensar. Él piensa de otro modo y nos lleva a pensar de otra forma. Es lo que lo hace un gran filósofo. Así, lo que Deleuze plantea es que difícilmente podemos llamar pensamiento al acto de reconocer. En el trato con los objetos sensibles, con los objetos que pueden ser reconocidos, el pensamiento no se encuentra forzado a pensar, ni siquiera cuando tiene dificultades para reconocer este o aquel objeto.

Lejos del modelo del reconocimiento, Deleuze argumenta que el ejercicio real del pensamiento es producto del *encuentro* con algo que lo estremece y lo lleva a experimentar su propia impotencia. Ese algo es lo que “solo puede ser sentido” (DR, 215). Evidentemente, lo que solo puede ser sentido no permite la acción del sentido común, puesto que es aquello que no puede ser objeto de otras facultades. El pensamiento, la memoria, la imaginación no tienen nada que decir sobre aquello que solo puede ser sentido. En esa medida, estamos ante un objeto que “se opone al reconocimiento” (DR, 215), y que,

por lo tanto, fuerza al pensamiento, ya que este último no logra determinar y reconocer aquello ante lo que se encuentra.

Basado en Platón, Deleuze habla de dos tipos de cosas: “las que dejan el pensamiento tranquilo, y las que lo fuerzan a pensar” (DR, 214). De esa forma tenemos, por un lado, las cosas que son objeto de reconocimiento y, por otro lado, las cosas que ni siquiera pueden ser objeto del sentido común. Las primeras son seres sensibles, son lo que encontramos ante nosotros en la experiencia. Las segundas, en cambio, son al mismo tiempo lo insensible y lo que no puede ser sino sentido. En efecto, en el ejercicio empírico nosotros percibimos cosas que pueden ser objeto de varias facultades. Como señala Deleuze, en el reconocimiento “lo sensible no es de ningún modo lo que solo puede ser sentido; sino lo que se relaciona directamente con los sentidos por medio de un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido” (DR, 216). Nada de lo que aparece, nada de lo que captamos en la experiencia sensible, puede ser solo sentido. Por eso, lo que solo puede ser sentido debe ser considerado, *desde el punto de vista del reconocimiento*, como lo insensible. Pues, en verdad, es lo que no se puede captar en el ejercicio empírico. Así, la diferencia entre lo insensible y lo que captamos en la experiencia, es que el objeto de reconocimiento es aquel que puede atravesar e interpelar varias facultades. Todos los objetos que reconocemos tienen esta característica. Si lo que reconozco es, por ejemplo, esta manzana que percibo, yo puedo, además de sentirla, imaginarla, concebirla, recordarla, pensarla. En cambio, lo que solo puede ser sentido solamente es el objeto de una facultad. Y entonces no podemos pensarlo, no podemos concebirlo, no podemos recordarlo, no podemos imaginarlo, no podemos comunicarlo.

En la experiencia nosotros no percibimos y no podemos percibir el objeto de encuentro (como opuesto al objeto de reconocimiento). Los actos empíricos no son suficientes para captar eso que solo puede ser sentido. Sin embargo, nosotros podemos *captar* lo irreconocible a través del uso trascendental de la facultad de sentir. En general, por medio del ejercicio trascendente de las facultades captamos eso que no puede ser objeto del sentido común y que no puede ser reconocido. Pero, entonces, hay que aclarar que “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” (DR, 220). Luego, la pregunta es ¿qué es aquello de lo que no podemos formarnos una idea en el pensamiento, ni una imagen en la imaginación, ni un recuerdo en la memoria y, sin embargo, podemos captar, podemos sentir?

Pero, detengámonos un segundo, pues decimos algo muy extraño. Hablamos de algo que solo puede ser sentido y, sin embargo, decimos que ese algo no es un objeto sensible. Pero además, decimos que lo que solo puede ser sentido no invoca la acción de otras facultades y, no obstante, decimos que es lo que fuerza el pensamiento.

En el reconocimiento relacionamos *lo dado* con una forma de objeto. Pero entonces ¿qué es lo dado? Es lo que aparece o se presenta ante nosotros; es el fenómeno. En últimas, lo dado es lo sensible. Por eso, el objeto de reconocimiento es el ser sensible. En el reconocimiento nuestras facultades invisten lo dado y es eso lo que relacionan con un objeto. Nosotros reconocemos esta manzana, este dedo, esta mesa, esta casa. Siempre extensiones calificadas. Por lo cual, si el objeto de encuentro difiere con el objeto de reconocimiento, entonces, el primero no puede ser lo dado. Lo que nos lleva a preguntar: ¿qué es, entonces, aquello que solo puede ser sentido? Deleuze nos da una pista importante, él dice que “el objeto del encuentro (...) realmente hace *nacer* la sensibilidad en el sentido” (DR, 216). Lo que solo puede ser sentido, antes de forzar al pensamiento, fuerza a la sensibilidad, la fuerza a sentir. Es decir que no es lo sensible, pero sí es lo que permite lo sensible. “*No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado*” (DR, 216). Lo que no puede ser sino sentido, entonces, es el ser *de lo* sensible, por lo tanto, es la diferencia y, más específicamente, *la diferencia de intensidad*.

Ahora bien, lo que solo puede ser sentido fuerza al pensamiento porque, aunque no puede ser objeto de un acuerdo entre facultades, sí comunica su violencia a otras facultades. Negar la acción del sentido común no impide que las facultades se comuniquen entre sí. De esa forma, lo que solo puede ser sentido comunica su violencia, en primer lugar, a la imaginación, la cual se comunica, a su vez, con la memoria, que, nuevamente, comunica esa violencia al pensamiento. Así, este último es forzado a pensar por un constreñimiento que pasa de facultad en facultad y que empieza por lo que solo puede ser sentido. El riesgo es confundir esta comunicación entre facultades con la convergencia y la colaboración en el sentido común. Sin embargo, en el paso a la imaginación, la imaginación no se encuentra ante lo que solo puede ser sentido, sino ante lo que solo puede ser imaginado. De igual forma, en la memoria nos encontramos ante lo que solo puede ser recordado y en el pensamiento nos encontramos ante lo que solo puede ser pensado. Con lo cual, cada facultad se encuentra ante un elemento propio que no puede ser objeto de las demás. Es una oposición radical al modelo del reconocimiento, en donde cada facultad señalaba su objeto como idéntico al de las otras.

En este sistema, cada facultad se relaciona con lo que la concierne exclusivamente. Cada una se relaciona con algo propio que la diferencia de las demás y la hace *nacer*. “Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su eterna repetición” (DR, 221). Solo que, al descubrir lo que les es propio y las hace *nacer*, las facultades experimentan su propio límite. Lo que solo puede ser recordado es lo imposible de recordar, lo que solo puede ser imaginado es lo imposible de imaginar y lo que solo puede ser pensado es lo impensable. Ya lo habíamos visto con lo que solo puede ser sentido. Y, de hecho, el argumento es el mismo. Lo inteligible es lo que además de pensado puede ser objeto de otras facultades. Lo mismo sucede con lo imaginable y lo

memorable. Así que, de facultad a facultad se transmiten una violencia en la que encuentran su límite y su origen. Es una comunicación que siempre tiene su punto de partida en la diferencia de intensidad.

Hay un orden en el paso de una facultad a otra que siempre empieza por el encuentro con aquello que solo puede ser sentido. Y, sin embargo, a pesar de ese orden, estamos lejos del sentido común. “Por supuesto existe un encadenamiento de facultades y un orden en ese encadenamiento. Pero ni el orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo pienso” (DR, 224). En el paso de una facultad a otra no hay concordancia, todo lo contrario, se produce una discordia entre las facultades.

Acá es en donde la diferencia aparece realmente libre. La unidad del yo pienso se fractura. Cuando las facultades se encuentran ante lo que les es propio, ya no hay un acuerdo sobre una forma de lo Mismo. Lo que experimenta cada facultad ya no se subordina en un modelo de objeto, sino que cada una experimenta su propia diferencia. En otras palabras, lo que vive cada facultad ya no se somete a una identidad fija, como sucedía en el reconocimiento.

El objeto de encuentro, de esa forma, es la verdadera diferencia, o, lo que es lo mismo, la diferencia de intensidad. Siempre lo intenso es lo primero, es lo que solo puede ser sentido lo que empieza la mecha explosiva que se comunica a las otras facultades. Y, sin embargo ¿qué es lo que solo puede ser sentido? ¿qué es lo que fuerza al pensamiento a pensar? Lo vimos, es el ser *de lo* sensible, el cual debe distinguirse del ser sensible. El ser sensible se caracteriza por su relación con lo negativo. Es el ser extenso calificado que percibimos empíricamente, el cual se relaciona, primero, con el límite y, por lo tanto, con la oposición; y, segundo, con las cualidades., y, por lo tanto, con la contradicción. Dado que la cualidad es un *devenir*, la contradicción surge porque “no se llega a ser más duro de lo que se era, sin, por eso, hacerse al mismo tiempo más blando que lo que se está a punto de ser” (DR, 354). Pero aunque Platón creía que la cualidad era la que constituía el ser de lo sensible, lo cierto es que estas características más bien constituyen el ser sensible. “Lo sensible contrario o la contradictoriedad en la cualidad, si bien pueden constituir el ser sensible por excelencia, de ningún modo constituyen el ser *de lo* sensible” (DR, 354).

El ser de lo sensible es más bien algo insensible. Pero es algo que, en lugar de ser negativo es afirmativo. El objeto de encuentro es aquello que todavía no tiene ni extensión ni cualidades. Por eso, lo que no puede ser sino sentido no es otra cosa que intensidades. El problema es ¿a qué nos referimos con intensidades? Las intensidades son la diferencia misma. Liberada del concepto, la diferencia ya no se define por acordar en otra cosa. Ahora la diferencia se distingue de lo diverso porque este último es lo dado. Es decir, es aquello

en donde la diferencia aparece recubierta por cualidades y extensiones. La diferencia no es lo diverso, la diferencia “es aquello por lo que lo dado es dado como diverso” (DR, 333).

La intensidad siempre es una diferencia, una desigualdad, un desequilibrio que vuelve posible el mundo de la experiencia. Incluso, tomadas por sí solas, las intensidades son inmediatamente diferencia, pues cada una es $E-E'$, en donde cada término remite, a su vez, a una diferencia: $E = e-e'$, en donde $e = E-E'$. De esa forma, toda intensidad implica o envuelve una desigualdad. Toda intensidad está hecha de diferencias. De acuerdo a Deleuze, “toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma” (DR, 334). Por eso, “la expresión <<diferencia de intensidad>> es una tautología” (DR, 334).

Siguiendo a Deleuze, la intensidad es la forma de la diferencia, y, por lo tanto, debe distinguirse de la diversidad, es decir, de la diferencia entre elementos que son exteriores los unos a los otros. “Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva” (EMS, 239). Las cantidades intensivas se dividen y se distinguen, pero de una forma muy diferente a como lo hacen las cantidades extensivas. Así, las primeras se dividen en grados. Las cantidades intensivas son *grados de potencia*, son partes intrínsecas. En cambio, las cantidades extensivas son aquellas que se distinguen extrínsecamente. También se dividen, pero ya no en grados sino en partes extensivas. En su lectura de Spinoza, Deleuze distingue dos tipos de partes. Cada atributo de la sustancia tiene una cantidad infinita y, en esa medida, es divisible. Solo que, por un lado, se divide entre partes de potencia. Y, por otro, se divide entre partes extensivas.

El modo, en Spinoza, tiene esencia y tiene existencia. La esencia y la existencia no son la misma cosa. Por eso, en las proposiciones XXIV y XXV vemos cómo Spinoza demuestra que la sustancia es causa, por un lado, de la existencia, y, por otro, de la esencia: “Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia” (E-I, PXXV). Ahora, lo que en este punto nos interesa de la teoría de los modos de Spinoza, es que la esencia del modo es muy diferente a la existencia del modo. En la *Ética* se aclara que las cosas difieren cuando unas son causa de las otras. “Lo causado difiere de su causa” (E-I, Esc, PXVII). En ese sentido, “como el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir, tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas” (E-I, Esc, PXVII). Lo mismo sucede con la existencia de los modos finitos, pues unos son causa de la existencia de los otros y, por ello, difieren en existencia. Sin embargo, al nivel de la esencia hay una diferencia. Un modo es causa de la existencia de otro modo, pero no es causa de su esencia.

El problema es que un modo finito nunca puede ser causa de la esencia de otro, “pues esta es una verdad eterna” (E-I, Esc PXVII). Lo que nos lleva a entender la idea de Spinoza, según la cual, la existencia de los modos difiere, pero en cambio, su esencia concuerda. Al nivel de las esencias, los modos no se distinguen de la misma forma en que se distinguen

los cuerpos. “Cuando consideramos las esencias concretamente, refiriéndolas a la causa de la que dependen, las planteamos todas en conjunto, *coexistentes* y convenientes” (SPE, 187). En verdad, la esencia del modo no se asemeja a la existencia del mismo. Todas las esencias de modo coexisten en un todo. No están separadas las unas de las otras. “Las esencias forman un sistema total, un conjunto actualmente infinito” (SPE, 187). Pero es un conjunto en el que las esencias son inseparables unas de otras. Al punto que, según Spinoza, si pudiera destruirse la esencia de un modo, se destruiría, al tiempo, la de los demás modos finitos (E-I, Esc PXVII). Ahora bien, que todas las esencias convengan y coexistan no quiere decir que no puedan distinguirse. Las esencias se distinguen, pero no de forma extrínseca. No podemos hablar de esencias que sean exteriores unas a otras. Las esencias se distinguen como se distinguen ciertas partes en una pared blanca. En la muralla blanca “ninguna figura se distingue de ella ni en ella” (SPE, 189). Es diferente cuando pensamos una pintura. En ella las figuras están separadas, son exteriores las unas a las otras. Se distinguen extrínsecamente. En la blancura, en cambio, las partes se distinguen sin estar separadas. La blancura, según Deleuze, “tiene intensidades variables” (SPE, 189). Es decir que, en la blancura se distinguen grados de intensidad, los cuales son “determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura” (SPE, 189). Lo mismo sucede con las esencias contenidas dentro de la sustancia. Ellas no se distinguen de forma extrínseca. No están separadas, no son exteriores las unas a las otras. Las esencias de modos son cantidades intensivas.

Así, contra el mundo de lotes y de límites, contra el mundo de determinaciones fijas, aparece este mundo de la diferencia libre. Es cierto que las intensidades se anulan cuando son puestas fuera de sí, es decir, en lo extenso calificado. Sin embargo, aunque se anule en la extensión, la diferencia de intensidad se mantiene implicada en sí misma y, por eso, es una diferencia inanulable e inigualable. La intensidad es una diferencia que no puede someterse al concepto ni, en general, a las formas de la identidad. Lejos del mundo de los lotes y los límites, entramos al mundo de la pared blanca, en donde todas las partes coexisten sin poder separarse.

No obstante, este mundo de intensidades no es todavía el punto genético que buscábamos. Antes de que lo intenso haga nacer las facultades hay algo más, a saber, la Idea. La intensidad, al desarrollarse, *crea* lo extenso calificado. Ya lo vimos, la diferencia es la que crea lo diverso. Pero, al mismo tiempo, las intensidades necesitan de algo más. “Gilbert Simondon mostraba recientemente que la individuación (como proceso esencial de las cantidades intensivas) supone en primer lugar un estado metaestable” (DR, 367). En efecto, las intensidades expresan y suponen un estado preindividual que funciona como reservorio de singularidades. Si la intensidad es diferencia es porque expresa y supone un campo de singularidades como diferencias irreductibles. “Las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales, los individuos no suponen otra cosa que las Ideas” (DR, 376). Toda Idea es una virtualidad, al mismo tiempo real y no actual. De modo que es

ella la que, al actualizarse, produce lo extenso calificado del mundo de la experiencia. Así, las intensidades no son sino la condición de una actualización semejante. La intensidad, dice Deleuze, “es lo determinante en el proceso de actualización” (DR, 367). La diferencia es lo que lleva a que lo virtual se actualice. Pero, de esa forma, no es sino el término medio entre un virtual y un actual. Es decir que siempre tiene una virtualidad como base o punto de partida.

Lo que nos permite concluir que la Idea es lo primero. Es el elemento genético del que todo parte. Pero, así como el mundo de las intensidades es muy diferente al mundo de la representación, el mundo de la Idea es radicalmente diferente al mundo del concepto.

Capítulo 2

Al otro lado del espejo. La Idea como virtualidad

Si en la filosofía deleuziana no aparece ningún Dios al preguntarnos por la génesis del mundo, es porque la Idea es la verdadera imagen de la diferencia. No tiene nada que ver con un Dios; nada que ver con un fundamento. En lugar de figuras estables y bien determinadas, la Idea nos introduce a un mundo de anarquía. Es un mundo verdaderamente dionisiaco. Mundo de demonios, de intervalos, de saltos.

En el mundo de la representación, el movimiento no aparece directamente. Siempre aparece mediatizado, porque se confunde el movimiento real con el movimiento del concepto. Es lo que sucede en Hegel. Este último “es denunciado como el que propone un movimiento del concepto abstracto, en lugar del movimiento de la *Physis* y de la *Psyché*” (DR, 34). Al nivel de la Idea, el movimiento debe ser presentado directamente. De eso se trata todo. El movimiento no debe ser representado, sino llevado a la Idea. Hay que hacer que la Idea viva el movimiento real.

Del teatro de la representación al teatro de las multiplicidades. En lugar de personajes estables con identidades fijas, construimos un teatro “que ya no deja subsistir la identidad de una cosa representada, ni de un autor, ni de un espectador, ni de un personaje sobre la escena” (DR, 291).

2.1 El origen del mundo de la representación

Deleuze nos sacude hasta los huesos. Hay algo que nos hace sentir que estamos ante un autor que pone el mundo de cabeza. Ahora bien, no entendemos lo que hay de revolucionario en la Idea deleuziana, si no comprendemos su relación con Platón. Pues, en efecto, la filosofía deleuziana es un esfuerzo por recuperar lo que habíamos perdido a raíz del platonismo.

En *Nietzsche y la filosofía* Deleuze plantea que la filosofía nietzscheana no se comprende si no se tiene claro contra quién va dirigida. Si bien es cierto que en ese texto hay demasiado hegelianismo, parece que lo mismo que dice sobre Nietzsche puede decirse en este caso sobre Deleuze. La Idea, como aparece en la filosofía deleuziana, hace una inversión al mundo platónico. Es por eso que para comprender la Idea deleuziana es útil entender la Idea platónica y la forma en que se transforma en la filosofía de Deleuze.

Sin duda, Platón ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de la diferencia. Su pensamiento representa el momento en el que la filosofía se somete, por primera vez, a las

figuras del concepto. Aunque, en realidad, en Platón todavía no estamos propiamente al nivel de los conceptos. En la filosofía platónica estamos, más bien, en el mundo de la Idea. Pero, más allá de eso, lo cierto es 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” (DR, 105). Es un momento clave para la diferencia, ya que ella no es sometida sin dar cuenta, por última vez, de la naturaleza perdida. Es un elemento muy interesante del platonismo. Según Deleuze, en Platón se somete la diferencia, pero, al mismo tiempo, por debajo de la superficie, se presenta su verdadera naturaleza. “Es como los movimientos del animal durante la doma, que en una última crisis, dan testimonio, mejor que en el estado de libertad, de una naturaleza pronto perdida: el mundo heracliteano gruñe en el platonismo” (DR, 105).

No se puede negar que en la filosofía deleuziana hay un esfuerzo enorme por derribar el platonismo. Después de todo, Deleuze es heredero de Nietzsche. Sin embargo, Deleuze conserva muchos elementos de la filosofía de Platón. Es lo que sucede con la noción de problema, con el concepto de Idea y con la noción de simulacro. Cuando Deleuze trae a colación la filosofía de Platón, explica que, de cierta forma, es deseable que se conserven muchos de los caracteres platónicos. Así, tanto en Deleuze como en Platón el problema y la Idea tienen un lugar privilegiado, lo que no nos autoriza para decir que Deleuze es platónico. Por el contrario, la filosofía deleuziana se propone invertir el platonismo. Se trata de poner el mundo de cabeza. Aprovechando que la diferencia gruñe bajo la tierra del mundo platónico, el objetivo es liberar esa diferencia, sacarla del fondo y llevarla a la superficie. Lo que se busca, entonces, es llevar la diferencia a la Idea. Sin embargo, la inversión no es completa mientras la Idea siga estando en las alturas. De forma que el movimiento es doble. Por un lado, la diferencia debe subir, pero, por otro lado, la Idea debe bajar de las alturas, a la superficie de acontecimientos locos. Por eso, el concepto de Idea en Deleuze es radicalmente diferente al concepto de Idea en Platón.

En Deleuze la Idea platónica se reinventa. Deja de ser un fundamento idéntico y estable. La superación del platonismo es, en Deleuze, la superación de la esencia, del Uno, del orden. De tal forma que, a partir de la superación del fundamento, se constituye un mundo regido por el azar, el devenir y la multiplicidad. Deleuze constituye un mundo de acontecimientos en el que no tienen lugar las esencias. El mundo deleuziano transforma el mundo platónico, aunque, sin embargo, conserva muchos de sus elementos. Después de todo, “el genio de una filosofía se mide en primer lugar por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos” (LS, 32).

2.2 Fundamento o Idea

La filosofía platónica es inseparable de su contexto, ya que su problema es producto de la ciudad griega. Es con los griegos que aparece la filosofía, porque es con ellos que aparece la figura del amigo. En la Grecia de ciudadanos iguales, el sabio de oriente es finalmente sustituido. La ciudad griega, dice Deleuze, está poblada por amigos. Con Guattari, Deleuze escribe: “son los griegos, al parecer, quienes ratifican la muerte del Sabio y lo sustituyeron por los filósofos, los amigos de la Sabiduría, los que buscan la sabiduría” (QF, 8). En lugar de hombres que ya tienen la verdad y la esencia, los griegos desean la sabiduría como algo que no poseen formalmente. No son sabios. Son amigos de la sabiduría. La pretenden, la aman, pero no la poseen y por eso la desean. Son pretendientes. Ahora, el pretendiente de la persona que amo no es mi amigo. El tercero, el que también desea lo que amo, es mi rival. Las ciudades griegas están atestadas de rivales libres. Los griegos son amantes, son amigos, son pretendientes. Y, en verdad, lo pretenden todo. En las ciudades griegas no cesan de oponerse y enfrentarse pretendientes en todos los ámbitos: “en el amor, los juegos, los tribunales, las magistraturas, la política, y hasta en el pensamiento” (QF, 10). Ahí es donde está el problema. “Lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa” (CC, 190). Por eso debe restituir un método de selección. Hay que saber escoger el mejor pretendiente. Es en ese sentido que, en el primer apéndice de la *Lógica del sentido*, Deleuze afirma que: “*el motivo* de la teoría de las Ideas debe ser buscado por el lado de una voluntad de seleccionar, de escoger” (LS, 295).

No entendemos nada de la dialéctica platónica si no comprendemos que ella nos presenta, sobre todo, un método de *selección*. “La búsqueda del oro” (DR, 107) es su objetivo. Mientras que su método es la *división*. Pero este método no tiene como objetivo dividir un género en especies opuestas. El objetivo no es determinar las especies de un género dado. “La división no es lo inverso de una generalización, no es una especificación. No se trata de un método de especificación sino de *selección*” (DR, 106). Ante una pluralidad de pretendientes, la división debe llevarnos a escoger el mejor. “El único problema que atraviesa toda la filosofía de Platón (...) es siempre el de *medir los rivales, seleccionar los pretendientes*, distinguir la cosa y sus simulacros en el seno de un seudogénero o de una gran especie” (DR, 107). Se trata, entonces, de saber distinguir los verdaderos y los falsos pretendientes. Nos preguntamos, por ejemplo, quién es el pastor de los hombres, quién es el político, y, ante nosotros, surgen muchas opciones. El carnicero, el pastor, el médico, el gimnasta, el labrador, el comerciante. Todos son rivales. Todos dicen: “el verdadero pastor de los hombres, ¡soy yo!” (DR, 107). El problema está en escoger el mejor.

Es ante este problema que la noción de Idea asume un lugar central en la filosofía de Platón. Pues, en verdad, es la Idea la que nos permite distinguir linajes. Aunque, sin embargo, no llegamos a ello inmediatamente. Para distinguir los verdaderos y los falsos pretendientes, Platón trae a colación el *mito*. Es extraño. La figura del mito es muy confusa. Sentimos que Platón renuncia a la filosofía. Sentimos que se rinde. Pero no es así. El mito es una herramienta clave de la división. En realidad, el mito es lo que nos permite distinguir

los verdaderos y los falsos pretendientes. Deleuze insiste mucho al respecto: “el mito no interrumpe nada; por el contrario, es elemento integrante de la misma división” (LS, 296). El mito no es de ninguna forma una renuncia. Al contrario, “es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados” (LS, 296). Pero entonces nos preguntamos ¿cómo es que el mito logra este cometido? ¿en qué sentido el mito es un elemento de la división como método de selección? Cito nuevamente a Deleuze: “*el mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación*” (LS, 296). Es lo que sucede en el *Fedro* y en *El Político*, es decir, en los grandes diálogos sobre la división. Pues, tanto en el *Fedro* (con el mito de la circulación de las almas) como en *El Político* (con mito del Dios arcaico que rige al mundo y a los hombres) se trata de lo mismo, es decir, de la fundación de los *verdaderos pretendientes*. Y entonces lo vemos. Es justamente por el mito, en tanto que es el relato de una fundación, que nosotros podemos medir, distinguir y seleccionar los verdaderos pretendientes.

La estructura del mito es el círculo. En *Fedro* las almas *circulan* por encima de la bóveda celeste. En *El Político* el Dios-pastor “preside él mismo el movimiento *circular* del universo” (DR, 109). Esto es clave, porque, en tanto que círculo, el mito reparte y distribuye. La distribución de las partes, dice Deleuze, “pertenece a la rueda que gira” (DR, 109). Es un tema agrario. La repartición se da sobre la tierra. “La fundación concierne al suelo y muestra cómo algo se establece sobre ese suelo, lo ocupa y lo posee” (DR, 133). Ahora, el movimiento circular que reparte y distribuye no es suficiente para distinguir y seleccionar a los rivales mientras en él no aparezca una instancia que funcione como centro o motor. En otras palabras, el mito llega a tener relevancia para la división porque en él aparece un fundamento. En efecto, es el fundamento el que, desde el cielo, nos permite evaluar, juzgar y medir al suelo y al poseedor. Medir, seleccionar y juzgar es un tema de alturas. Así, dado que el fundamento es o bien el motor (como sucede en *El Político*) o bien el centro (como sucede en *Fedro*⁷) del movimiento circular del mito, es a partir de él que en una repartición podemos entrar a distinguir y medir a los rivales. Todo depende del nivel de proximidad o de cercanía que, una vez distribuidos, puedan llegar a tener los pretendientes con respecto al centro o motor. En últimas, todo depende del grado de relación con respecto al fundamento⁸. De modo que, es este último el que establece la diferencia (DR, 109). Es él el que nos permite distinguir, medir y seleccionar a los rivales. Pero, entonces, es justo preguntar: ¿qué es propiamente el fundamento? De acuerdo a la lectura de Deleuze, el fundamento es la Idea.

⁷ En *Fedro*, las almas, antes de la encarnación, *circulan* por encima de la bóveda celeste, en donde contemplan las Ideas que, de esa forma, asumen el rol del fundamento. En *El Político* el Dios-pastor preside él mismo el movimiento circular del universo (DR, 109), por lo que el fundamento es ese Dios arcaico.

⁸ En *Fedro* los amantes se miden de acuerdo al grado de contemplación de las Ideas que alcanzaron las almas antes de la encarnación. Mientras que en *El Político* el verdadero pastor de los hombres es aquel que participa más directamente del modelo del Dios arcaico.

Ahora, la Idea debe definirse como aquello que posee en primer término. Y, si vamos más lejos, podemos decir que es aquello que solo es lo que es. Hay Ideas de todo tipo. Idea de madre, Idea de justicia, Idea de valor, Idea de pelo. Lo importante es que cada una de ellas sea solo lo que es. Una madre que no sea sino madre, un pelo que no sea sino pelo y no también silencio (QF, 35). Con lo cual, las Ideas no son entes. Las cosas nunca son solo lo que son. Las madres reales también son hermanas, hijas, tías, etc.. Por eso la Idea se diferencia del concepto. “La Idea no es aún un concepto de objeto” (DR, 105). Ella es “una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo” (DR, 105).

Pero a pesar de sus diferencias con el concepto, la Idea se define, desde el principio, como algo idéntico. Esto es evidente, pues es lo que sucede cuando decimos que la justicia es justa o que el valor es valiente. Se trata de una *identidad* suprema que solo pertenece a las Ideas. Es por eso que el fundamento se determina como lo *mismo* y no puede ser definido sino por una identidad fija. Lo que significa que, en Platón, la diferencia tiene como origen la identidad. Según Deleuze, “el fundamento es lo Mismo o lo Idéntico” (DR, 402). “El fundamento solo puede ser definido por una posición de *identidad* como esencia de lo Mismo” (DR, 393).

Ahora, debemos ser cuidadosos porque aunque la Idea es lo que establece la diferencia, ella *no es productora*. Corresponde al neoplatonismo transformar el relato platónico para constituir una génesis. Corresponde al neoplatonismo hacer del fundamento una causa emanativa. En Platón el fundamento *da* algo, otorga algo, pero eso que entrega es como arrebatado desde afuera. Es el rival el que, desde el exterior, fuerza al fundamento para que se deje participar. Es como lo explica Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*: “la participación aparece más a menudo como una aventura que sobreviene del exterior al partícipe, como una violencia sufrida por el partícipe” (SPE,164). Por lo tanto, el fundamento no es propiamente productor. Cuando decimos que establece la diferencia, decimos que permite la distinción y la medida de los pretendientes, lo que no quiere decir que sea un elemento genético. Como señala Deleuze, son los rivales los que recurren o apelan al fundamento. En Platón, la actividad o el principio de participación se encuentra del lado del participante. “Lo que reclama un fundamento, aquello que convoca al fundamento, es siempre una pretensión” (DR, 402).

Ciertamente el fundamento no es creador ni productor. Y, sin embargo, no por ello deja de ser un fundamento. Él es quien *funda* la pretensión y al pretendiente. En verdad, el justo pretendiente no es otra cosa que lo fundado en primer término. Pero si el fundamento no es productor o creador, entonces ¿qué significa fundar? Como lo explica Deleuze en la conclusión de *Diferencia y repetición*: “fundar es determinar” (DR, 402). La Idea es aquello sobre lo que los rivales se *modelan*. Por eso es *fundadora*. Por eso el fundamento es el principio que funda a los verdaderos pretendientes.

De nuevo en la conclusión de *Diferencia y repetición*, Deleuze dice que *la condición* para que el pretendiente participe de la cualidad del fundamento, es que aquel pase por una fundación que, desde adentro, lo vuelva semejante a la Idea. Lo que quiere decir que, antes de que los rivales puedan participar de lo que entrega el fundamento, es necesario otro proceso. Fundar no es dar en participación. Es porque el pretendiente ha sido fundado que puede participar. Es porque se ha fundado de acuerdo a un Modelo, o, en otras palabras, de acuerdo a la Idea, que puede llegar a poseer en segundo término. “Es preciso parecerse al padre para tener la hija” (DR, 403). Es decir que no es por tener la hija que se obtiene una semejanza con el padre, sino que por la similitud con el padre se obtiene la hija. Fundar es determinar, pero en Platón podemos decir un poco más. De acuerdo a Deleuze, la *operación de fundar* es aquella que “*hace al pretendiente semejante al fundamento*” (DR, 403). Es en esa media que el buen pretendiente, valga decir, lo fundado en primer término, se define por la similitud. Y es por eso que nosotros debemos definir a los pretendientes bien fundados como *copias*. Son imágenes, pero imágenes bien fundadas que por ello se asemejan al modelo-fundamento y, por eso mismo, pueden participar de lo que él tiene.

Pero aunque el participante se modele sobre el fundamento, hay que aclarar que el fundamento no es una tierra ni una superficie. El platonismo es una filosofía de las alturas. “Sócrates en las nubes”. El fundamento es más bien lo que desde el cielo mide y evalúa a los pretendientes. Es verdad que la fundación se da en el suelo y que lo fundado es aquello que ocupa y posee la tierra. Pero la Idea pertenece a las alturas. “El fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide el suelo y al poseedor según un título de propiedad” (DR, 133). Así, cuando decimos que el pretendiente se funda sobre la Idea, no debe entenderse por ello que el fundamento sea una especie de superficie o de suelo. Modelarse sobre la Idea quiere decir que el pretendiente se determina teniendo como modelo al fundamento. Pero la Idea está más allá. “La altura es el Oriente propiamente filosófico” (LS, 161).

El problema es que, en las alturas, el fundamento como tal se vuelve imparticipable. De modo que, el pretendiente no participa del fundamento. Participa de lo que *da* el participe. El fundamento es poseedor, él es aquello que posee en primer término. Lo que es y lo que tiene, lo es y lo tiene él primero (DR, 402). De hecho, hasta es de esa forma que debemos definirlo: el fundamento es lo que posee objetivamente una *cualidad* (QF, 35). Cuando decimos, por ejemplo, que la justicia es justa (o la sabiduría es sabia o el valor valiente) nos encontramos con que lo único que es *verdaderamente y totalmente* justo es la justicia. Todo lo demás no es solo justo. Los entes nunca son solo lo que son. Solo la justicia y, en general, solo la Idea es absolutamente poseedora de la cualidad que le pertenece. De esa forma, el fundamento es poseedor. Posee en primer término. Esto nos permite avanzar, porque si bien es cierto que el participe es imparticipable, eso no quiere decir que lo que él tiene sea igualmente inalcanzable. El fundamento posee, pero eso que tiene no queda

encerrado en su interior, sino que lo *da a participar*. “Lo propio del fundamento es dar en participación, dar en segundo término” (DR, 110). Y entonces la violencia de los pretendientes no logra el efecto deseado. No se llega a participar del partícipe, sino tan solo de la cualidad que él tiene. Por lo cual, hay tres elementos: el fundamento, lo que da el fundamento y el pretendiente. El padre, la hija y el novio. De tal forma que el fundamento es lo que posee en primer término, mientras que los participantes poseen después, en segundo término.

Es en este esquema que finalmente podemos distinguir, medir y seleccionar los pretendientes. Los pretendientes son participantes en segundo término. No obstante, no todos llegan a poseer de la misma forma. Hay toda una jerarquía que surge a partir de los niveles de participación. Y así podemos distinguir participantes en segundo, tercer, cuarto, quinto lugar, hasta el infinito (LS, 297). Todo depende de qué tan bien fundados quedaron los pretendientes y de qué tanto llegan a participar de eso que da el fundamento.

Entre mayor sea la semejanza, entre mejor fundados hayan quedado los pretendientes, mayor será su nivel de participación. En ese sentido, no todo está modelado, determinado y fundado de la misma forma. Hay niveles. Por lo cual, lo que es y lo que tiene un pretendiente, no lo es y lo tiene otro pretendiente en el mismo sentido. Sin duda estamos ante un mundo de similitudes. Los pretendientes se asemejan al fundamento. Pero las copias no participan de la misma forma de la cualidad que él posee. De hecho, modeladas sobre el fundamento, las copias no llegan a ser exactamente iguales a él. Hay semejanza, pero lo que decimos al mismo tiempo de las copias y del fundamento lo decimos por *analogía*. En efecto, es un mundo en el que el ser o las cualidades poseídas no se dicen en el mismo sentido para lo que funda y lo fundado. E, incluso, tampoco se dicen en el mismo sentido para todos los rivales. Es lo que nos permite distinguir, medir y seleccionar.

Cuando pensamos, por ejemplo, en la justicia, decimos: “solo la justicia es justa; en cuanto a los que llamamos justos, poseen en segundo lugar, o en tercero, o en cuarto... o en simulacro, la cualidad de ser justo” (DR, 110). De tal forma que, el fundamento es la justicia como tal, mientras que los pretendientes son los justos. Los rivales, desde esta perspectiva, se pueden organizar dependiendo de qué tanto participen de la cualidad que da el fundamento. Así, el verdadero pretendiente será aquel que participe de forma más directa de aquello que da el fundamento, mientras que el simulacro será aquel que no tiene relación alguna con el partícipe. Pero, entonces, el fundamento es el que establece la diferencia, pues esta última depende de qué tan relacionados estén los fenómenos con el partícipe.

Es un mundo de copias. Es un mundo de semejanza y eso quiere decir, en últimas, que estamos ante un mundo de identidades fijas. Al modelarse sobre el fundamento los pretendientes se hacen semejantes a él. Pero la Idea es algo que no puede definirse sino por la forma de la identidad. El modelo platónico sobre el que se levantan las copias es el de lo

mismo, pues decimos que la justicia es justa o que el ser es. En ese sentido los participantes no pueden definirse sino como seres idénticos. La forma platónica de entender el fundamento garantiza la existencia de lo mismo en lo fundado. Es un mundo de cosas fijas, de determinaciones concretas. En otros términos, el mundo de las copias es un mundo de límites y medidas; de dualidades fijas (LS, 27). Lo que nos lleva a concluir, finalmente, que las relaciones, en este mundo de Ideas y copias, son de *oposición*.

Son los primeros pasos para formar un mundo de la representación. El platonismo nos introduce a un mundo sometido a las formas de la Semejanza, la Analogía, la Identidad y la Oposición. Y, sin embargo, hay algo que todavía escapa a la subordinación de la diferencia. La Idea todavía no es concepto. Hará falta que la Idea platónica le ceda su lugar al concepto para que sea realmente establecido el mundo de la representación. Después de todo, “la Idea no ha optado aún por relacionar la diferencia con la identidad de un concepto en general” (DR, 105). Por eso la Idea es tan interesante para Deleuze. En verdad, derribar el platonismo no implica superar la Idea. Esta no es concepto y, por ello, hay algo en ella que nos permite pensar en una diferencia libre, no sometida. La Idea, dice Deleuze, “no ha renunciado a encontrar un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal” (DR, 105)⁹.

Es en ese sentido que se vuelve deseable que el derribamiento del platonismo conserve caracteres platónicos. Pero, si en Platón todavía puede verse la naturaleza de la diferencia, perdida por el sometimiento a las formas del mundo de la representación, es porque en todo este mundo de rivales aparece, al final, el *simulacro*.

2.3 Un devenir-loco y una primera elección

La Idea es lo que posee en primer lugar, así que, con respecto a ella, todo lo demás posee después, en segundo término. Todo lo demás participa de lo que ella da. Solo que, como vimos, no todo participa de la misma forma. De hecho, hay elementos que no participan de lo que da el fundamento. Es el segundo aspecto de la selección. Veamos esto un poco más despacio. El motivo o la finalidad de la filosofía platónica es distinguir y seleccionar. Hay que escoger el buen pretendiente. *Pero es aún más importante eliminar, rechazar y denunciar la falsa pretensión*. La búsqueda del oro implica la eliminación de las impurezas (DR, 108). A través del mito podemos establecer toda una jerarquía entre los pretendientes

⁹ Otro tanto podemos decir sobre el problema. Pues, en efecto, al considerar que la estructura problemática forma parte de los objetos, la negación adquiere un sentido muy diferente al que tenía en el concepto. Al plantear el ?-ser o el (no)-ser en lugar del no-ser, el platonismo abre las puertas a la Diferencia y se pone más allá de la contradicción en las cualidades y la oposición en los límites de la extensión. “Más allá del no-ser el (no)-ser, más allá de lo negativo, el problema y la pregunta” (DR, 112).

basada en su nivel de participación. De esa forma podemos distinguir y seleccionar participantes. Pero la elección del buen pretendiente es tan solo uno de los aspectos de la dialéctica. El esquema platónico debe llevarnos, además, a acorralar al falso pretendiente. No basta con juzgar y evaluar participantes fundados en segundo, tercer, cuarto grado. Hay que saber distinguir los participantes que llegan a poseer en algún grado de los pretendientes que no logran participar de la Idea. En otras palabras, hay que saber distinguir las imágenes bien fundadas (ya sean fundadas en tercero, cuarto o quinto término), es decir, las copias, de las imágenes que no tienen ninguna relación con el fundamento, es decir, los *simulacros*.

Los participantes, en general, son poseedores en segundo lugar. De modo que, como se modelan sobre la Idea y llegan a tener eso que pertenece al fundamento, son buenas copias. En cambio, las malas copias, o simulacros, son aquellas que no tienen relación con la Idea. Ahora, tanto las buenas copias como las malas copias son imágenes, aunque, en realidad, son de diferente naturaleza. “Por lo tanto, si hay apariencia, se trata de distinguir las espléndidas apariencias apolíneas bien fundadas, y otras apariencias malignas y maléficas” (DR, 393).

En verdad el simulacro es lo que no tiene ninguna clase de semejanza con el fundamento. Se caracteriza por la disimilitud. Y, como no tiene ninguna semejanza con el fundamento, tampoco tiene identidad fija. El simulacro es lo que no es ni idéntico, ni semejante, ni análogo ni negativo. Él no se modela, ni se funda, ni participa del fundamento. No posee ni en segundo, ni en tercer, ni en cuarto lugar. No es una copia. O, al menos, no es una buena copia. Es una imagen sin fundamento. El simulacro no es más que una “pretensión no fundada que recubre una desemejanza” (LS, 299).

Ahora, los simulacros no deben ser considerados como copias degradadas. En realidad, su naturaleza es completamente diferente. Los simulacros nos introducen en una dimensión ilimitada de devenires locos que no se detienen jamás. Los límites pertenecen a la dimensión de las copias. Las medidas se dan bajo las Ideas (LS, 28). Al nivel de los simulacros todo es diferente. Se trata de un devenir-loco, un devenir subversivo, un devenir que no encuentra lotes ni identidades.

Adán es, de cierta forma, una copia. O lo era, al menos, antes del pecado original. Dios es el fundamento sobre el cual el primer hombre está fundado. Por eso hay una similitud entre lo divino y lo humano. “Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza” (LS, 299). Sin embargo, en el momento en que Adán peca, el hombre pierde su semejanza con Dios, es decir que el hombre pierde la relación con su fundamento. Deja, entonces, de ser una copia. “Nos hemos convertido en simulacro” (LS, 299). Pasamos de la semejanza a la disimilitud. Pasamos de lo divino a lo demoníaco, salimos de nuestra relación con Dios y entonces nos

convertimos en simulacro. Del lado del pecado, del lado de la culpa, no hay copias, solo simulacros.

El catecismo nos hace confirmar lo que ya sospechábamos: el simulacro es algo perverso, algo desviado. En la distinción entre los verdaderos y los falsos pretendientes, la dialéctica se pone del lado de las copias. La dialéctica selecciona, pues el platonismo escoge el lado de las imágenes bien fundadas y condena los simulacros a un mundo subterráneo. A través de todo el sistema platónico se busca asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, rechazando a estos últimos y manteniéndolos encadenados al fondo (LS, 298).

Desde este punto de vista, el platonismo es el lugar de una decisión inicial que, según Deleuze, determina el rumbo de la filosofía. Las copias, como poseedores en segundo lugar, son re-presentaciones. Por lo tanto, al asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, Platón pone a la filosofía del lado de la representación. Es cierto que la Idea todavía no es el concepto. En el platonismo todavía no estamos ante el mundo en el que se somete definitivamente la diferencia. Sin embargo, al ponerse del lado de las copias, Platón define el dominio de la representación, pues de esa forma determina qué pertenece al campo del concepto y qué, en cambio, está más allá. Lo que se rechaza en el platonismo es la diferencia que no es idéntica, que no es semejante, en últimas, que no tiene relación con el fundamento. Lo que se condena es la diferencia libre, la cual, por ello, se levanta como el límite del concepto, como lo que supera el ámbito de la representación. En otras palabras, el dominio de la filosofía es la dimensión de las copias, de las imágenes bien fundadas que poseen semejanza e identidad, mientras que lo que está más allá y limita dicho dominio, es el mundo de simulacros.

Es en este punto que podemos entender realmente lo que significa invertir el platonismo. Para Platón los simulacros hay que rechazarlos y mantenerlos encadenados en el fondo. Por eso, invertir la filosofía de Platón quiere decir, ante todo, traer los simulacros a la superficie. Invertir el platonismo es lograr “el triunfo del falso pretendiente” (LS, 305). Así, si decimos que la filosofía deleuziana se opone a Platón es porque ella nos plantea un mundo de simulacros.

Ciertamente el ser de lo problemático es el (no)-ser. Y, sin embargo, si Deleuze se enfrenta al platonismo no es por la noción de problema. El enfrentamiento contra el platonismo se da, más bien, por el *fundamento*. Derrocar el platonismo, dice Deleuze, significa “negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos” (DR, 115). Pues, en efecto, como el simulacro es aquello que no pasa por una fundación, formar un mundo de simulacros quiere decir eliminar todos los fundamentos. En la filosofía de Deleuze “el simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es” (DR, 115). La Idea no desaparece en la filosofía de Deleuze, ella sigue teniendo un lugar privilegiado, pero ahora lo ideal tiene una naturaleza caótica. Lo que

quiere decir que la Idea deja de ser fundamento. En la filosofía deleuziana es del caos, del azar y del devenir de donde debe surgir el mundo. De modo que todo aparece “desfundado”. Por eso, cuando Deleuze piensa lo ideal en la *Lógica del sentido*, trae a colación el caótico juego de *Alicia en el país de las maravillas*¹⁰.

2.4 La Idea como problema

Para explicar lo ideal, Deleuze vuelve a la filosofía kantiana. Así, a partir de ella explica que “las Ideas son esencialmente problemáticas” (DR, 257). Del mismo modo que, inversamente, “los problemas son las Ideas mismas” (DR, 257). Los problemas son Ideas y las Ideas son problemas. La Idea misma es una tarea por cumplir o un problema por resolver.

En Kant la Idea es aquello que permite explicar la existencia de las categorías de las que dispone el entendimiento. El entendimiento, según Kant, dispone de conceptos *a priori* que llamamos categorías. Lo interesante es que estos conceptos se distinguen de los conceptos empíricos, porque, como señala Deleuze, son “*predicados del objeto cualquiera*” (FCK, 35). Lo que quiere decir que el concepto *a priori* puede decirse de cualquier objeto de la experiencia posible. “No hay un objeto que no sea necesariamente *sustancia, causa y efecto* de otra cosa, y que no esté en *relación recíproca con otra cosa*” (FCK, 35). Pero si las categorías funcionan de esta forma, la pregunta es ¿qué es lo que permite que podamos atribuir las categorías a todos los objetos? En la filosofía kantiana, para que podamos atribuir un concepto a un objeto, es necesario otro concepto que funcione como término medio. Pensemos un ejemplo sencillo. Para que podamos atribuir el concepto de mortal a Cayo, es necesario el concepto de hombre como término medio (FCK, 39). Lo que decimos es: ‘todos los hombres son mortales’, después, ‘Cayo es hombre’, por lo que podemos concluir que ‘Cayo es mortal’. En el silogismo el concepto de hombre es la condición para que podamos atribuir el concepto de mortal a Cayo. Pero si necesitamos un término medio para atribuir un concepto a un objeto, la pregunta es cuál es el término medio necesario para atribuir una categoría a un objeto. En este caso el término medio no es otro concepto, ni siquiera otro concepto *a priori*. “Para encontrar un término medio que fundamente la

¹⁰ En el extraño juego de croquet de Alicia, el primer problema, es que todo está vivo. “Las pelotas eran erizos vivos, los bates eran flamencos y los soldados tenían que doblarse apoyándose en las manos y los pies para hacer de arcos” (APM, 162). Así que el juego se vuelve terriblemente caótico porque los arcos (los soldados), las pelotas (los erizos) y los bates (los flamencos) no cesan de moverse. Los erizos se van. Los soldados abandonan su posición de arcos y se ponen a conversar entre ellos. Por eso, dice Alicia, “no sabe lo difícil que es jugar cuando todas las cosas están vivas” (APM, 165). Pero además, “los jugadores jugaban todos a la vez sin respetar turno, sin dejar de pelearse y robándose los erizos unos a otros” (APM, 162). Lo que hace que el juego se vuelva totalmente caótico. Es un juego sin reglas. Juego azaroso en el que todo se mueve y la única regla es jugar.

atribución del concepto *a priori* a *todos* los objetos, la razón no puede dirigirse a otro concepto, sino que debe constituir *Ideas* que *excedan* la posibilidad de la experiencia” (FCK, 40).

Ahora, las Ideas tienen un objeto, aun cuando ellas exceden la posibilidad de la experiencia. Solo que el objeto de la Idea, a diferencia del objeto del concepto, está más allá de la intuición sensible. Sin duda, esto es desconcertante, porque lo *a priori* es aquello que es “independiente de la experiencia” (KT, 22). De modo que las categorías (en tanto que conceptos *a priori*) deberían estar al mismo nivel que las Ideas en cuanto a su relación con la experiencia. Sin embargo, hay que ser muy cuidadosos con Kant, ya que “decir que algo es independiente de la experiencia no impide que quizás ese algo se aplique a la experiencia y solo se aplique a ella” (KT, 21). Así, mientras que los conceptos pueden ser atribuidos a objetos de la intuición sensible, las Ideas, en cambio, no pueden decirse de ningún objeto de la experiencia. E, igualmente, mientras que las categorías se aplican a todos los objetos de la experiencia posible, las Ideas no pueden atribuirse a ningún objeto sensible. Vemos, entonces, la diferencia. Como las categorías, las Ideas son independientes de la experiencia, pero a diferencia de las primeras no pueden aplicarse a los objetos de la intuición sensible. Por eso, el objeto de la Idea es algo *indeterminado*. Lo que no quiere decir que no sea real. “La Idea no es una ficción, dice Kant; tiene un valor objetivo, *posee un objeto*; pero este objeto es indeterminado, problemático” (FCK, 43). Como la Idea no puede aplicarse a ningún ente de la intuición, su objeto es algo *indeterminado*, pero, al mismo tiempo, *real* (DR, 259). Así, el problema, en tanto que problema, es el objeto real de la Idea. Pues, como señala Deleuze, “un objeto *fuera de la experiencia* solo puede ser representado bajo una forma problemática” (DR, 258). Pero, aunque el objeto de la Idea sea real, es una realidad extraña. Es el otro lado del espejo. En efecto, el objeto de la Idea y el objeto del concepto tienen naturalezas muy diferentes.

Sin duda, entre el problema y la proposición podemos encontrar grandes diferencias. Una proposición, dice Deleuze, es *particular* y representa una respuesta determinada. Pues, en verdad, una proposición, separada de su problema, no es más que una indicación o una designación y, por lo tanto, no puede decirnos más que aquello que nos dice sobre este o aquel objeto. En ese sentido, una proposición, tomada por sí misma, es *parcial*. Solo a través del problema (a través del sentido) podemos llegar a *soluciones generales* capaces de llevarnos más allá de la situación particular de este o aquel estado de cosas. Lo mismo sucede al nivel de las facultades. El entendimiento, separado de la razón como facultad de las Ideas, queda atrapado en *investigaciones empíricas parciales referentes a tal o cual objeto* (DR, 258). “El entendimiento, por sí solo, obtendría resultados o respuestas, aquí y allá, pero estas nunca constituirían una solución” (DR, 258). Es la universalidad de la Idea la que abarca las *respuestas particulares* y las reúne en un todo capaz de formar una *solución general*. En otras palabras, es por la *continuidad* de la Idea, que subsume las proposiciones y les comunica su propia continuidad, que surgen los casos de solución. De

tal forma que, “no es la solución la que presta su generalidad al problema, sino el problema el que presta su universalidad a la solución” (DR, 248). En este marco, la Idea es ese horizonte superior hacia el cual se dirigen las investigaciones del entendimiento que, entonces, obtienen un máximo de extensión y unidad. “Sin la razón, el entendimiento no reuniría en un todo el conjunto de sus progresos en relación con un objeto” (FCK, 41).

Es en ese sentido que hay una diferencia innegable entre la proposición y el problema. La Idea nos introduce a lo continuo, mientras que las proposiciones, en tanto que particulares y parciales, nos llevan al campo de lo discontinuo. Las proposiciones (por sí mismas) son particulares y las soluciones son generales, pero, en cambio, las Ideas son universales.

Al otro lado del espejo nos sumergimos en lo continuo que, sin embargo, está más allá de la experiencia sensible. Al otro lado del espejo entramos al mundo *virtual*. Según Deleuze, los elementos de la Idea no “tienen existencia actual y son inseparables de una virtualidad” (DR, 278). Pero que no tengan existencia actual no debe llevarnos a pensar que no son reales. Son virtuales y son reales. Ahora bien, como los elementos de la Idea son virtuales, como están más allá de la experiencia, ellos son algo indeterminado. Sin embargo, en lo virtual, los elementos pueden llegar a determinarse a través de relaciones entre ellos. Los objetos de la Idea son indeterminados, pero pueden llegar a determinarse recíprocamente.

2.5 Lo virtual y lo actual contra lo posible y lo real

Zizek no se equivoca cuando dice que Deleuze es el filósofo de lo *virtual*. En su filosofía es desde el campo ideal que emerge el mundo. Porque, como señala Deleuze, el movimiento de lo virtual es inseparable de un proceso de actualización (DR, 366). Pero, para entender más claramente lo virtual hay una distinción que debemos hacer. Cuando Deleuze habla de lo virtual y de su actualización, aclara que estos conceptos no se pueden confundir con los de lo posible y lo real. Lo virtual no es un posible que se realiza. No es una posibilidad que se vuelve real. Cuando Deleuze escribe sobre Bergson, menciona que este último “distingue lo virtual de lo posible al menos desde dos puntos de vista” (B, 93). Así, en primer lugar, explica que lo posible se opone a lo real, mientras que lo virtual se opone a lo actual. “Lo posible no tiene realidad; inversamente, lo virtual no es actual, pero posee como tal una realidad” (B, 93). Bien lo dice Deleuze en *Diferencia y repetición*: “lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual” (B, 314). De modo que hay una diferencia entre lo actual y lo real, puesto que no todo lo actual es real y no todo lo real es actual.

En segundo lugar, podemos distinguir lo virtual de lo posible porque el proceso de lo posible es la realización, mientras que el de lo virtual es la actualización. Esto es importante porque “el proceso de realización está sometido a dos reglas esenciales, la de la *semejanza* y la de la *limitación* ” (B, 93). Así, mientras que en el proceso de realización lo realizado se

asemeja a lo posible, en el proceso de actualización lo virtual *no se asemeja* a lo actual. “En la medida en que lo posible se propone la realización, es él mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible” (DR, 319). En cambio, entre lo virtual y lo actual hay una *diferencia de naturaleza* que nos impide hablar de semejanzas y similitudes.

Según Bergson, lo virtual aparece como una *nebulosidad* que en el proceso de actualización se va condensando poco a poco. Así que, más allá de lo actual, sentimos que entramos a un estado gaseoso, demasiado volátil. Y, en realidad, debemos decir, tanto de Bergson como de Deleuze, que aman la *continuidad*. Lo continuo reaparece por toda su obra, porque constituye la naturaleza del campo problemático. Así que, lo virtual es una nebulosidad en la que los diferentes elementos coexisten sin distinguirse formando una continuidad ideal.

Pero, en Bergson, cuando lo virtual se actualiza, pasamos por un proceso de condensación de la nebulosidad. De un estado volátil e indeterminado, pasamos a un mundo de imágenes fijas¹¹. Pero, sobre todo, de un estado sin divisiones, en el que todos los elementos

¹¹ Recordar es en ese sentido un ejemplo de actualización. Saltamos al pasado como pasado puro y ahí buscamos la sección del pasado que más nos conviene para lo que necesitamos. “Nos instalamos no solo en el pasado en general, sino en tal o cual región, es decir en tal o cual nivel” (B, 58). Buscamos la región en la que se encuentra nuestro recuerdo tal como lo necesitamos, pero en ese pasado, como pasado puro, nuestro recuerdo permanece virtual. Son necesarios ciertos movimientos para que el recuerdo se actualice y se encarne en una imagen-recuerdo. Así, para actualizar un recuerdo es necesario, en primer lugar, un movimiento de *traslación/contracción*. Para Bergson podemos representarnos el pasado puro como un cono con varios niveles, cada uno de los cuales contiene la totalidad del pasado en un estado de contracción diferente. En la traslación, el pasado entero se desplaza al encuentro con la experiencia, pero esto no quiere decir que nos encontremos ante el cono entero, sino tan solo ante uno de sus niveles. De modo que, “el movimiento de traslación es un movimiento a través del cual el recuerdo se actualiza al mismo tiempo que su nivel” (B, 60). Y entonces hablamos de contracción porque el presente es la punta del cono bergsoniano, es decir, el punto más contraído del cono. Por lo tanto, traer un nivel virtual del cono al presente siempre requiere de un movimiento de contracción.

Pero al actualizar un recuerdo al mismo tiempo que su nivel, nos encontramos ante una representación *indivisa* y no ante una imagen-recuerdo diferenciada. Es cierto que con el movimiento de traslación/contracción se actualiza una sección de lo virtual, pero esta actualización no es todavía una imagen, puesto que, como señala Deleuze, el movimiento de contracción nos entrega un campo sin divisiones en donde el recuerdo que buscamos todavía no se distingue de la región que se actualiza con él. Por ello, necesitamos un movimiento de rotación, a través del cual desarrollamos esa representación indivisa en imágenes determinadas que pueden distinguirse entre sí. “En su proceso de actualización, el recuerdo no se conforma con operar esa traslación que lo une al presente, efectúa también esa rotación sobre sí mismo, para presentar en esta unión su cara útil” (B, 61). Así que, al movimiento de traslación, debemos sumar un movimiento de *rotación/expansión*. En él se da verdaderamente un movimiento de *diferenciación*, en el que, el elemento del pasado contraído se desarrolla, se divide, se expande, para dar cuenta de los diferentes recuerdos que coexisten en esa sección del pasado que actualizamos inicialmente. “Partimos de esa representación indivisa, donde todos los recuerdos en vía de actualización están en una relación de *penetración recíproca*; y la desarrollamos en imágenes distintas, exteriores entre sí, que corresponden a tal o cual recuerdo” (B, 61).

coexisten en un estado de penetración recíproca, pasamos a un estado de límites y de imágenes determinadas que son exteriores entre sí. Es exactamente lo que sucede en Deleuze. Lo virtual es una continuidad que, si da cuenta de la génesis del mundo, es porque se actualiza en cualidades y relaciones espacio-temporales, es decir, en objetos sensibles exteriores los unos a los otros. Es el paso del problema a sus soluciones.

En ese sentido, lo actual no se asemeja de ninguna forma a lo virtual. Sin embargo, entre ellos sí hay una cierta correspondencia. Pues, en efecto, a los elementos de la Idea y a sus relaciones les corresponden ciertos términos actuales. Es como sucede cuando pensamos en genética. Los cromosomas no se asemejan al organismo y a los órganos que van a producir. No obstante, a los cromosomas les corresponden ciertas características del organismo que se va a producir. Son los cromosomas los que se van a desarrollar y encarnar en las diversas figuras animales con sus respectivos organismos. De modo que, a los diferentes cromosomas corresponden diferentes características de las figuras animales. Por eso, Deleuze ve en los cromosomas un ejemplo de cómo funcionan las Ideas, pues el conjunto de los genes “constituye un virtual, un potencial; y esa estructura se encarna en los organismos actuales, tanto desde el punto de vista de su especificación, como de la diferenciación de sus partes” (DR, 281).

Pero volvamos por un segundo a nuestro problema inicial, a saber, la diferencia entre el proceso de realización y el de actualización, pues, además de lo que hemos dicho, estos procesos se distinguen porque la realización procede por *limitación*. “Como no todos los posibles se realizan, la realización implica una limitación por la cual se supone que ciertos posibles son rechazados” (B, 93). De modo que, la realización tiene como punto de partida un número infinito de posibilidades. Es posible que mañana perdamos la guerra, que la ganemos, que perdamos diez soldados, dos soldados, tres soldados. En todo caso, se trata de mundos posibles diferentes, cuya realización no depende de ellos mismos.

Desde el punto de vista de lo real y lo posible, lo real se hace por sus propios medios. El problema es que, entonces, desde este punto de vista no podemos explicar la emergencia del mundo. “Cada vez que planteamos el problema en términos de lo posible o real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre opera a nuestra espalda, sometido a la ley de todo o nada” (DR, 318). Por el contrario, la actualización es inseparable de un proceso de creación. Así que, contra las leyes de limitación y semejanza, la actualización funciona bajo reglas de creación y diferencia (B, 93).

Lo que nos conduce a que la actualización se efectúa realmente cuando pasamos de ese estado virtual de penetración recíproca (y, por tanto, sin divisiones), a un estado de límites y divisiones. De modo que, lo actual no es más que ese estado de imágenes fijas exteriores las unas a las otras. Por eso, dice Deleuze, “el recuerdo solo puede decirse actualizado cuando se ha vuelto imagen” (B, 62).

Según Deleuze, actualizar es crear (B, 94). Lo virtual no tiene forma sensible, pero en cambio se encarna en términos actuales y relaciones espacio-temporales. Por eso decimos que es a partir de la realidad virtual que *se produce* la existencia. De tal forma que, el proceso de actualización no puede ser definido sino como un proceso de génesis.

Ahora bien, en Deleuze no hay actualización sin diferenciación. Ya lo vimos, la actualización tiene por reglas la creación y la diferencia. Siempre se trata, en la actualización, de un proceso de diferenciación. Pero este proceso de diferenciación del que nos habla Deleuze es *doble*. O, más precisamente, ese proceso de diferenciación por medio del cual lo virtual se encarna en lo actual, requiere, como condición, otro proceso de diferenciación que se desarrolla exclusivamente en el campo ideal. Y es que lo virtual no se actualiza sino cuando llega a estar completamente determinado. En la Idea partimos de elementos indeterminados. Recordemos que, en tanto que el objeto de la Idea es problemático, es un objeto indeterminado. Sin embargo, lo virtual atraviesa un proceso de diferenciación a través del cual llega a ser completamente determinado y, solo entonces, puede llegar a actualizarse. En otras palabras, solo cuando lo virtual está efectivamente diferenciado y determinado produce la existencia.

En resumen, lo virtual es algo real, cuya naturaleza difiere de la naturaleza de lo actual, aunque, sin embargo, se actualiza y se encarna en términos actuales y relaciones espacio-temporales. Solo que, para actualizarse o diferenciarse, es necesario un proceso de diferenciación previo, a través del cual se determina. Esto nos permite avanzar en nuestra comprensión de lo virtual. Pero aún deja muchas preguntas abiertas.

2.6 La Idea como indeterminada, determinable y determinada

La explicación de lo virtual puede hacerse mucho más clara si, como Deleuze, recurrimos al cálculo diferencial. Pues, en efecto, dx es algo completamente indeterminado que puede servirnos para entender la Idea. Como se señala en *Diferencia y repetición*: “ dx es la Idea, platónica, leibniziana o kantiana: el problema y su ser” (DR, 261).

Así, hay que empezar por aclarar que hay una diferencia entre x y dx . Aunque x no tiene inmediatamente un valor particular, él tiene un valor general. Es decir que x es una *generalidad* que designa una infinidad de valores *particulares* posibles (DR, 262), puesto que x puede ser reemplazado por una infinidad de números. Dx , en cambio, no es una generalidad. Dx es una cantidad especial que no puede asumir ningún valor particular. Con lo cual, dx pierde la capacidad de variar que tiene x , en tanto que x es una variable que puede asumir cualquier valor.

Ahora, mientras que x , y los valores particulares que puede asumir, se relacionan con la intuición, dx es algo más, es algo indeterminado. Los objetos de la intuición son extensos-calificados y, por ello, siempre tienen valores particulares. De tal forma que las cantidades fijas se relacionan con el campo de la intuición sensible. Pero, si dx nos sirve para explicar la Idea, es porque no puede asumir ningún valor particular que se relacione con la intuición. Pasamos, entonces, a un mundo *puramente ideal*. Se trata de un mundo en el que los elementos son indeterminados en tanto que no tienen un valor particular y no son una generalidad que pueda asumir cualquier valor. “Se ha pasado de un género a otro como si se pasara al otro lado del espejo” (DR, 262).

De lo particular y lo general pasamos a lo universal y lo singular. Son dos parejas de conceptos muy diferentes. Lo singular se dice en relación a lo universal, mientras que lo particular se dice en relación a lo general. Así, con dx y, más específicamente, con la relación entre dx y dy , salimos de lo general para entrar al campo de lo universal. “Los ceros de dx y de dy expresan la aniquilación del quantum y de la quantitas, de lo general como de lo particular en provecho de lo universal y de su aparición” (DR, 262).

Pero, entonces, tenemos un problema que aparece bien planteado por Gonzalo Santaya: “si x es un número cualquiera (pasible de ser pensado tanto aisladamente como también en relación con otro número- del que sin embargo se distingue), ¿qué es dx ?” (2017, 21). Cuando Deleuze aborda el cálculo diferencial se remite principalmente a tres autores, ellos son: Bordas-Demoulin, Maimon y Wronski.

Sin hacer consideraciones demasiado profundas, podemos decir que el cálculo infinitesimal abarca todas aquellas ecuaciones que involucran magnitudes infinitamente pequeñas (2017, 47). No obstante, Bordas niega la realidad de las magnitudes infinitamente pequeñas (2017, 111). Hay una cercanía con Spinoza. Para ellos, tomadas de forma individual, las cantidades infinitamente pequeñas no tienen existencia alguna. Es lo que sucede con dx . Al considerar dicha variable, tomada por sí sola, ella no tiene ningún valor. Por eso, Bordas afirma que no puede ser pensada como pensamos otra cantidad cualquiera.

Según Deleuze, dx es la diferencial de x , e, igualmente, dy es la diferencial de y . Pero ¿qué significa eso? En rigor, una diferencial debe definirse como una cantidad infinitamente pequeña que se suma o se resta a una cantidad determinada. De esa forma, en tanto que aumento o disminución de una cantidad dada, la diferencial es una variación. Con lo cual, podemos decir que una diferencial se define como la variación más pequeña que puede experimentar una cantidad determinada. Lo que nos permite decir que dx es la cantidad más pequeña que puede sumarse o restarse a x . O, también, que dy es la variación más pequeña de la que es capaz y .

En una clase sobre Spinoza, Deleuze trata de explicar qué es dx a partir del spinozismo, ante lo cual señala que dx es una cantidad *evanescente*. En tanto que se define como la

variación más pequeña de la que es capaz x , dx debe ser “una cantidad más pequeña que cualquier cantidad dada o dable” (EMS, 368). En otras palabras, sin importar la cantidad en la que se piense, la diferencial siempre será menor. Y, entonces, por definición, dx no puede asumir una cantidad fija. ¡Es evanescente!. Esto es claro, dado que, si le damos una magnitud determinada, dejará de ser menor que los números que son menores que la magnitud que asuma. Es decir, si decimos que dx es igual a 0,1, entonces no será menor que 0,09. Pero si dx no puede tener un valor fijo, eso nos lleva a decir que dx es una cantidad indeterminada e *inasignable*. Por lo cual, según Deleuze, dx es igual a cero, pues este es el único número que será menor que cualquier cantidad que podamos pensar.

En la segunda parte de la *Ética* hay toda una concepción de los cuerpos que parte de lo que Deleuze llama *cuerpos simples*. Estos son cuerpos que no se distinguen entre sí sino en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud (EII, PXIII, LemI). Pero, sobre todo, ellos son la unidad más simple a partir de la cual se componen todos los individuos. Sin embargo, hay que ser extremadamente cuidadosos cuando hablamos de esos cuerpos simples, porque ellos, como explica Deleuze, no pueden ser confundidos con átomos. Evidentemente, hay una cercanía entre los cuerpos simples y los átomos, en tanto que los primeros, al igual que los últimos, son términos que no se pueden dividir. Pero, en Spinoza, “esos términos últimos no son átomos” (EMS, 387), pues, mientras que el átomo tiene una forma y un tamaño determinado, el cuerpo simple es evanescente. Lo que significa que el cuerpo simple es más pequeño que cualquier cantidad dada o dable (EMS, 387). De modo que, a diferencia del átomo, el término último de Spinoza no puede tener ni tamaño ni forma, ya que, entonces, no podría ser más pequeño que los cuerpos más pequeños que el tamaño que asumió. Por lo cual, al igual que dx , los cuerpos simples no son nada. No obstante, además de cuerpos simples, hay cuerpos complejos. Curiosamente, estos últimos sí son algo, aún cuando están compuestos de cuerpos simples.

Y entonces, en la filosofía de Spinoza aparece algo que no puede dejar de sorprendernos. Al relacionar cuerpos simples surgen cuerpos compuestos con tamaño y forma. Lo que lleva a Spinoza a definir la forma de un cuerpo como una relación de velocidades y lentitudes entre sus elementos (EMS, 40). De ese modo, un cuerpo simple, tomado por separado, es algo evanescente e indeterminado, pero en relación con otros se vuelve algo determinado. “Los cuerpos simples de Spinoza no existen uno por uno” (EMS, 387).

Lo mismo sucede con las cantidades diferenciales. Dx , tomado por sí solo, no es nada. Dy , tomado por sí solo, no es nada. Pero ocurre un milagro. Dx sobre dy es algo (SL). Dx es igual a cero, dy es igual a cero, pero, extrañamente, $0/0$ no es igual a cero; dx/dy no es igual a cero ni es una ecuación imposible. Incluso, hay que decir que la relación dx/dy tiene una cantidad finita perfectamente expresable (SL).

Así, si una cantidad infinitamente pequeña no es nada por sí sola, eso no impide que, en relación a otras cantidades de su misma naturaleza, adquiera una existencia y una

determinación plena. Es lo que ve Maimon¹². En su crítica a Kant, para la emergencia de la experiencia real, el entendimiento infinito conecta diferenciales que, por sí mismas, no son más que cualidades puras abstraídas de toda cualidad. Es decir que, según Maimón, se produce la realidad al relacionar diferenciales que, por sí mismas, no son propiamente objetos. Bien lo dice Santaya, lo clave en la emergencia de la experiencia efectiva no es la identidad del concepto, sino el carácter relacional de este. Siempre se trata de conectar diferenciales.

Todo esto para decir que, aunque tomado por sí solo dx es indeterminado, él puede ser determinable en relación con dy . Cuando un elemento indeterminado entra en relación con otro elemento de su misma naturaleza, se vuelve algo *determinable*, ya que, en ese momento, se determinan recíprocamente¹³. Por ello $0/0$ no es igual a cero.

¹² Heredero del kantismo, pero a la vez, crítico de Kant, Maimon reformula la filosofía trascendental. En lugar de pensar las condiciones de la experiencia posible, Maimon plantea toda una forma de comprender la *génesis* de la experiencia real. Al plantear una relación exterior entre el concepto y la intuición, Kant no puede llegar sino hasta el punto de vista del condicionamiento. En contraposición, “la genialidad de Maimon consiste en mostrar hasta dónde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental” (DR, 264). Para pararse en el punto de vista de la génesis, Maimon va más allá de la dualidad de concepto e intuición, ya que esa relación de exterioridad nos conduce irremediabilmente al condicionamiento.

Por supuesto, Maimon no deja de ser kantiano, por lo que, para él, el conocimiento requiere tanto de la intuición como del concepto. Pero es que para Maimon debemos distinguir rigurosamente nuestro entendimiento finito del infinito, del cual nuestro entendimiento es tan solo un modo. Pues, en verdad, es el entendimiento infinito el que produce tanto la forma como la materia de los objetos (2017, 123). Esta es una idea que, según Santaya, Kant ya había considerado, pero que rechaza debido a que el planteamiento de un entendimiento infinito está más allá de los límites de la experiencia. Así, lo que formula Maimon es que los objetos del entendimiento infinito son las *diferenciales*, las cuales, ese mismo entendimiento relaciona para producir la realidad. El problema es que, tomadas por sí solas, esas diferenciales no son propiamente objetos, sino *cualidades puras* abstraídas de toda cantidad o extensión espaciotemporal (2017, 125). De tal forma que, solo cuando el entendimiento (ya sea finito o infinito) conecta esas diferenciales, surge realmente el objeto sensible en el espacio-tiempo.

Al nivel del entendimiento finito, nosotros, a través de la intuición, percibimos diferenciales y a través del concepto relacionamos eso que nos es dado para constituir objetos. Ahora, lo mismo que hacemos en tanto que poseedores de un entendimiento finito, lo hace el entendimiento infinito. Solo que el entendimiento infinito no necesita la intuición. Él mismo se da las diferenciales, puesto que ellas están contenidas en su interior. Por eso, el entendimiento infinito funde en una sola actividad “aquello que para el entendimiento finito se desdobra en intuición y concepto” (2017, 123). Pero entonces (desde el punto de vista del entendimiento infinito), en lugar de que lo intuido se adapte y se someta a la forma del concepto, aparece un ámbito en el que las relaciones entre diferenciales producen los objetos de la intuición. En ese sentido Maimon es spinozista. Los seres no son sustancia, sino relaciones entre elementos diferenciales. “Es un error creer que las cosas (objetos reales) deben ser anteriores a sus relaciones” (2017, 128).

¹³ Es importante señalar que, aunque los elementos de la Idea se determinan recíprocamente, la Idea se determina de manera intrínseca. Ella no necesita salir de sí misma para ser definida. Son los elementos de la Idea los que, en su interior, necesitan relacionarse entre ellos para determinarse. Pero la Idea, en cambio, no

En ese sentido dx/dy es lo realmente determinable, en tanto que dx y dy se determinan *recíprocamente* al relacionarse. “ Dx es completamente indeterminado en relación con x , dy en relación con y , pero son perfectamente determinables el uno en relación con el otro” (DR, 263). Al punto que “cada término sólo existe absolutamente en relación con otro; ya no es necesario, ni siquiera posible, indicar una variable independiente” (DR, 263).

Todo esto nos permite avanzar en la comprensión de lo virtual. El problema es el objeto de la Idea, pero, como vimos, no es algo que podamos percibir con los sentidos, por lo cual es algo indeterminado. Sin embargo, el objeto de la Idea puede ser determinado *indirectamente*. “Es determinable por analogía con esos objetos de la experiencia a los que confiere la unidad, pero que, en retribución, le proponen una determinación análoga a las relaciones que mantienen entre ellos” (DR, 259). Los objetos se determinan por relaciones entre ellos. Esto lo vemos claramente en Hegel, pues en la *Ciencia de la Lógica* explica que “un ser determinado, un ser finito, es un ser tal que se refiere a otro” (CL1, 228). Lo mismo sucede con el objeto indeterminado de la Idea. Él se determina por analogía con los objetos de la experiencia. Lo indeterminado se determina al entrar en relación con otro indeterminado. Es decir que lo que es indeterminado en la Idea puede llegar a ser determinado por su relación con otros indeterminados.

Sin embargo, todavía no llegamos a la determinación completa. De hecho, por el momento, lo virtual aparece, primero, como indeterminado, después, como determinable. Falta el tercer momento, el momento en que lo virtual es efectivamente determinado, ya que la relación de determinación recíproca en la que entran los elementos indeterminados no es todavía algo completamente determinado. Volvamos por un momento a Kant. Este último critica el Cogito cartesiano por la forma en que pasa de la existencia indeterminada a lo determinado. “Toda la crítica kantiana se reduce a objetar contra Descartes que es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado” (DR, 141). Cuando Descartes dice ‘pienso, luego existo’ tiene, por un lado, una existencia indeterminada y, por otro lado, la determinación ‘pienso’. Pero el problema es que “nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el pienso” (DR, 141). Por lo cual, a lo indeterminado y a lo determinado hay que agregar un tercer momento, a saber, lo determinable. En ese sentido, lo indeterminado, en la Idea, es dx . Lo determinable es dx/dy . Pero falta el tercer momento. Falta la determinación completa, que no es otra cosa que los valores de dx/dy .

Los valores de una relación diferencial, dice Deleuze, definen la composición de una forma. Pues a los valores de dx/dy les corresponde una distribución de puntos *singulares*. Es en ese sentido que hablamos, finalmente, de determinación completa.

necesita salir de sí misma. La Idea “siempre se define de manera intrínseca, sin salir de ella, ni recurrir a un espacio uniforme en el que estaría sumergida” (DR, 278).

En matemáticas las singularidades son traídas a colación a propósito de las figuras. En efecto, toda figura se compone de puntos notables y de puntos ordinarios. Si, por ejemplo, tomamos un cuadrado, podemos decir que tiene cuatro puntos singulares correspondientes a sus cuatro vértices. Y, además, podemos decir que tiene una infinidad de puntos regulares correspondientes a los puntos que componen cada lado del cuadrado. Pero, entonces, en este esquema, las singularidades tienen un rol especial, pues marcan que termina una recta y empieza otra de diferente orientación (SL). De cierta forma podemos decir que son ellas las que determinan el lugar de los puntos ordinarios, en tanto que ellas marcan la dirección de las rectas y hasta dónde pueden llegar. Tomemos otro ejemplo. Esta vez más difícil. Tomemos una figura curvilínea. No debemos pensar que los vértices siempre son puntos relevantes. En un arco, por ejemplo, el punto singular es el punto más alto o más bajo que alcanza dicho arco. De la misma manera, en una figura curvilínea compleja, los puntos singulares son los puntos más altos y más bajos de cada curva. En otras palabras, son los puntos en los que algo cambia. En esos casos, los puntos singulares marcan el momento en el que la curva empieza a crecer o decrecer (SL). Mientras que los puntos ordinarios son todo lo demás. Ahora, como el punto singular es el que marca la dirección de la curva (al señalar el momento en el que empieza a crecer o decrecer) y la marca hasta encontrar una nueva singularidad que le dé otra dirección, decimos que cada punto relevante se prolonga formando una *continuidad* hasta la vecindad del punto notable siguiente. Por ello, Deleuze dice que “las singularidades tienen la propiedad *prolongarse* sobre la serie de los puntos ordinarios que dependen de ellas” (SL). “La teoría de las singularidades es inseparable de una teoría de prolongamiento” (SL). Y, entonces, lo vemos claramente, la determinación completa de una figura se da con la distribución de los puntos notables. En efecto, estos últimos son lo importante porque determinan la dirección y el alcance de las líneas al extenderse sobre las series de puntos ordinarios hasta la vecindad del punto singular siguiente. Lo que nos permite decir, finalmente, que las singularidades son aquello que caracteriza una figura, o, llevándolas más lejos, son aquello que caracteriza un estado de cosas físico (LS, 83).

Pero, aunque la determinación completa se dé con la distribución de los puntos singulares, lo cierto es que esta distribución depende de la relación diferencial de base. En efecto, a las relaciones diferenciales y a sus grados les corresponden formas diversas. O, lo que es lo mismo, les corresponden distribuciones de puntos singulares¹⁴. Por lo cual, cada relación diferencial dará lugar a una distribución de puntos diferente. E, igualmente, a cada variación de una misma relación diferencial le corresponderá una forma diferente.

Sin duda, una diferencial, en tanto que cantidad inasignable e indeterminada, pierde la capacidad de variar entendida como la capacidad que tiene una variable de asumir una

¹⁴ “A las relaciones que constituyen lo universal del problema corresponden distribuciones de puntos notables y singulares que constituyen la determinación de las condiciones del problema” (DR, 249).

infinidad de valores particulares. Pero, si bien con dx se supera la *variabilidad*, no se supera, en cambio, la *variedad* de la Idea. En la relación dx/dy hay variación, pero lo que cambia ya no es una variable que puede asumir un sin número de valores particulares, sino que lo que varía son los grados de relación de la relación misma. Así, “si la relación no tiene determinaciones numéricas, no por ello deja de tener *grados de variación correspondientes a formas y ecuaciones diversas*” (DR, 87). Lo que implica que, cada nuevo grado de variación de la relación entre diferenciales, determina una nueva distribución de puntos notables (DR, 87). De ese modo, como habrá que repetir una y otra vez, es la relación entre elementos diferenciales la que determina la existencia y la distribución de las singularidades.

Es muy spinozista. Lo que diferencia una determinación de otra depende del tipo de relación que se establece. En Spinoza los individuos dependen de la relación que los constituye. Pueden cambiar los elementos que componen esa relación, pero mientras siga existiendo la misma relación de movimiento y de reposo, estamos ante el mismo individuo. La relación es lo importante. Lo mismo sucede en Deleuze, pues diferentes grados de relación dan lugar a diferentes distribuciones de puntos singulares, de modo que la relación que se establezca es lo que determina todo. Pasamos de la universalidad de las relaciones diferenciales a las singularidades de la determinación completa.

Ahora bien, es importante aclarar que los valores de dx/dy no son todavía soluciones. Al alcanzar la determinación completa todavía no salimos del problema. En la relación de x y y , estas dos variables determinan algo: una línea, una curva, un círculo, etc.. Sin embargo, cuando extraemos dx y dy de las variables mencionadas y establecemos una relación entre esas diferenciales, nos encontramos con que la relación de dx/dy ya no designa lo mismo que la relación de x/y . Así, “si x/y designa una curva, dx/dy designa una tangente” (SL). De forma que la determinación completa, producto de los valores de dx/dy , no es una determinación entera. “Se trata de una determinación completa del objeto, y sin embargo no expresa más que *una parte del objeto entero*” (DR, 87). Por ese motivo, continúa Deleuze, “un objeto puede estar completamente determinado sin disponer por ello de su integridad que, ella sola, constituye su existencia actual” (DR, 88). Pero si los valores de dx y dy no hacen referencia a objetos actuales, a objetos sensibles, entonces ¿qué es aquello que caracterizan los puntos singulares que obtenemos de dx/dy ?

En realidad, con la distribución de los puntos singulares el problema queda determinado como tal (LS, 85). Y es que, la solución del problema no se da con la repartición de los puntos relevantes. Más bien, es la Idea la que es caracterizada y definida por la existencia y distribución de las singularidades. Con lo cual, podemos decir que las singularidades son la condición del problema. La solución viene después.

Ahora, determinada por singularidades y relaciones diferenciales, la Idea no puede definirse como general. En esto se opone al concepto. “El problema o la Idea es tanto la singularidad

concreta como la universalidad verdadera” (DR, 249). Es un salto más allá de lo particular y lo general. “Lo singular es lo que se sale de la regla” (SL). Lo particular, en cambio, es el sujeto de la ley. Son dos términos opuestos. Los sujetos sometidos a ley se caracterizan por la semejanza y la equivalencia. Y, por ello, pueden ser reemplazados, al precio de reducir y eliminar su diferencia. Es el punto de vista de la generalidad. El intercambio o la sustitución de los particulares define nuestra conducta con respecto a lo general (DR, 21). Nada en común con el orden de lo universal y lo singular. Lo singular es aquello que se dice como opuesto a lo regular, a lo ordinario, a lo irrelevante. Por lo cual, es insustituible. Así, en el campo virtual, estamos ante diferencias que no pueden reducirse por semejanzas y equivalencias. Son términos que no pueden reemplazarse ni intercambiarse. Las singularidades de la Idea son diferencias que no se someten a la ley de la semejanza. Pues, en efecto, lo singular es algo único que no tiene semejante ni equivalente (DR, 21). De modo que lo general y lo particular pertenecen, más bien, al campo de las soluciones y las respuestas, que, sin embargo, no encuentran su sentido sino en el problema subyacente que las inspira (DR, 248).

Los puntos singulares originan dos ecuaciones diferentes. Una que remite al problema y otra que remite a la solución. En la primera se determina el número, la existencia y la distribución de los puntos singulares. Es decir que en la primera ecuación se determina el problema. Después, en la segunda, se da la *especificación* de los puntos singulares que remite a la solución del problema. En otras palabras, la distribución de los puntos singulares remite al elemento problema, mientras que la especificación de esos mismos puntos remite al elemento solución (DR, 270). Lo cual indica una relación entre las dos instancias, pues, en efecto, la solución no es sino el desarrollo de los mismos puntos singulares que determinan el problema.

Pero aunque hay una relación entre el problema y la solución, para Deleuze esos dos elementos difieren. Lo ideal, lo problemático, remite a continuidades, mientras que la solución, lo actual, remite a discontinuidades. “La complementariedad de los dos aspectos no suprime su *diferencia de naturaleza*” (DR, 270).

Cuando Deleuze piensa la Idea dice que ella se *relaciona* con lo *continuo*. Ahora bien, la *continuidad* podemos imaginarla como una *masa* o como un *fluido* en el que se subsumen determinados elementos. “La idea del fuego subsume el fuego como una sola masa continua” (DR, 261). Y, de igual forma, “la Idea de la plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino” (DR, 261). En la continuidad los diferentes elementos de plata no están los unos separados de los otros, sino en un fluido en el que todos aparecen fundidos y mezclados. Pero, si afirmamos que la Idea se relaciona con lo continuo, debemos aclarar que esa relación solo se da si la continuidad está *más allá* de la experiencia. Así lo explica Deleuze cuando dice que: “si es verdad que lo continuo debe *relacionarse con la Idea* y con su uso problemático, lo es con la condición de no definirse

ya por *caracteres tomados de la intuición sensible*” (DR, 261). De tal forma que, por un lado, a la Idea le pertenece una continuidad en la que se subsumen diferentes elementos, formando así una masa en la que no se pueden distinguir límites. Pero, por otro lado, esa continuidad no puede definirse a través de elementos tomados de la intuición. Eso quiere decir que estamos ante un continuo virtual que no podemos percibir con los sentidos. La masa es algo que está fuera de la intuición sensible. Es una continuidad ideal.

Como señala Deleuze, la causa de la continuidad ideal no es algo sensible que pueda ser percibido en la experiencia, sino algo ideal que está más allá de la intuición. Por eso “en la experiencia nunca se halla algo congruente con la Idea” (DR, 259). Lo problemático está más allá de lo sensible. Tiene una *naturaleza diferente*.

Volvamos al cálculo diferencial, pues no entendemos dx si no entendemos su relación con lo continuo. Después de todo, en *Diferencia y repetición* Deleuze dice que dx es el símbolo que expresa a la continuidad tomada con su causa ideal. De hecho, para Bordas-Demoulin podemos diferenciar dx de Δx porque dx representa una continuidad y no un pasaje de puntos discretos. Incluso, para Bordas-Demoulin, la razón por la que no podemos hablar de cantidades infinitamente pequeñas es porque lo infinitamente pequeño forma continuidades.

Al igual que Spinoza y Leibniz, Bordas considera que el mundo está compuesto por infinitos que envuelven infinitos. “El infinito está por todas partes, y lo finito en ninguna” (2017, 110). Tanto para Bordas como para Spinoza y Leibniz, los individuos siempre envuelven una infinitud. Lo que llama la atención en Bordas, es que los elementos infinitamente pequeños que componen los infinitos forman continuidades. Cuando dividimos una gran cantidad de veces una magnitud determinada, llegamos a cantidades infinitamente pequeñas, las cuales, sin embargo, tienen una naturaleza que no se rige de acuerdo al modelo de los cuerpos físicos. En lo infinitamente pequeño estamos ante continuidades, las cuales, como veremos, no se parecen a los objetos de la intuición. Desde el punto de vista de Bordas, lo infinitamente pequeño no tiene ni una forma ni un tamaño determinado.

Siempre que tenemos una cantidad, no importa cuál sea, podemos pensar un número más pequeño o más grande que ella. De la misma forma, siempre que tenemos una cantidad podemos pensar en dividirla. Quienes recuerden la paradoja de Xenón, recordarán que toda porción de espacio puede ser dividida una infinidad de veces. Lo mismo sucede con los números. Cualquier cantidad que tengamos puede ser dividida una y otra vez. Podemos dividir 1 entre 2 y, el resultado, podemos dividirlo nuevamente hasta el infinito. De forma que, a partir de ello, los partidarios de los infinitesimales han llegado a la conclusión de que existen magnitudes infinitamente pequeñas, dado que podemos dividir infinitamente cualquier cantidad. Si dividimos 1 entre 2 y a $1/2$ lo dividimos nuevamente entre 2 y a $1/4$ lo dividimos nuevamente entre 2, y seguimos con ese proceso muchas veces, vamos a llegar a cantidades muy pequeñas a las que les podemos asignar un valor determinado.

Ahora bien, lo mismo que sucede con las cantidades, sucede si pensamos una línea recta. Una línea recta puede dividirse infinitamente. Sin importar qué tan cerca estén dos puntos, existen, entre ellos, una infinidad de puntos. Pero el problema surge cuando pensamos en distancias infinitamente pequeñas. Inicialmente podríamos pensar que, sin importar que la distancia entre dos puntos sea infinitamente pequeña, entre ellos debe haber una infinidad de puntos. Sin embargo, el problema es que esa distancia, en la que debería haber una infinidad de puntos, es “inasignable” (2017, 111). Para Bordas es en lo anterior en donde encontramos un problema que nos cambia la forma de considerar las distancias infinitamente pequeñas. Pues Bordas considera que “si de un punto a otro no puede asignarse distancia alguna, por pequeña que sea, es claro que estos dos puntos se tocan, o que no están separados por distancia alguna” (2017, 111). Lo que nos lleva a pensar que cuando entramos en el mundo de las magnitudes infinitamente pequeñas, ya no estamos ante puntos separados por una distancia, sino ante continuidades en las que se subsumen los puntos. “Dada la continuidad, la transición entre elementos discontinuos es inmediata, al punto que estos se anulan como tales y se funden en un medio que los supera” (2017, 112).

Cuando en una función pensamos el cambio de una variable, ese cambio lo expresamos con el signo Δx . Para obtener el valor de este signo, lo que hacemos es restar el valor inicial de x (x_1) al valor final de x (x_2), lo que nos da como resultado una cantidad fija. Así, lo que designa Δx es una variación determinada en la que podemos distinguir una infinidad de puntos diferentes. Es decir que, si $x_1=6$ y $x_2=10$, de tal forma que Δx sea igual a 4, podemos, en Δx , distinguir el punto en 1, el punto en 2, el punto en 3, y así sucesivamente, ya que cada punto conserva su individualidad. Sin embargo, cuando hablamos de dx nos referimos a una variación en la que ni siquiera podemos distinguir x_1 y x_2 , pues el aumento es infinitamente pequeño y, por lo tanto, insignificante. Así, dx también da cuenta de una variación, como sucede con Δx , pero en el primero ya no podemos distinguir puntos separados. Por ser insignificante, dx representa una continuidad de estados que se confunden los unos con los otros. Así, dice Santaya, “en la continuidad todos los puntos se tocan, se pasa inmediatamente de valor en valor o de punto en punto sin posibilidad de detenerse en ninguno, con lo que estos cesan de existir en su individualidad como puntos y valores” (2017, 115). De este modo, en dx , los puntos o estados ya no entran en contacto según el modelo de los cuerpos físicos (2017, 111). La continuidad no se comporta como un ser sensible. Está más allá. Por eso dx se relaciona con la Idea, ya que a esta última solo le pertenece lo continuo cuando lo continuo no se define a través de caracteres sensibles. De esa forma, lo ideal tiene una naturaleza muy diferente a la de lo actual.

Y, sin embargo, es de la continuidad del mundo virtual que surge la discontinuidad del mundo actual. Wronski explica claramente este problema. Crítico de Carnot y de Lagrange, Wronski se propone conducir la ciencia matemática a su primer principio. Para lo cual necesita recurrir a la filosofía trascendental, pues “las matemáticas son incapaces de fundamentarse a sí mismas o de explicar desde sí mismas su primer principio” (2017, 139).

Así, según Santaya, el trabajo de Wronski encuentra en las diferenciales el término medio entre la filosofía y la matemática, pues son ellas las que dan cuenta de la génesis de las cantidades fijas y determinadas. Para demostrar esto, Wronski parte de una función cualquiera $F(x)$ a la cual le suma un incremento que denomina Z . De tal forma que el valor de la función $F(x + Z)$ es el valor de $F(x)$ más el valor de la variación: $F(x + Z) = F(x) + \Delta F(x)$, en donde Δ da cuenta de la variación de la función, es decir, de la diferencia entre $F(x)$ y Z . Ahora, si multiplicamos el incremento Z , el valor de la función se modifica de la siguiente manera:

$$F(x + 2Z) = F(x) + 2\Delta F(x) + \Delta^2 F(x)$$

De modo que, al multiplicar el incremento por un número entero cualquiera, la ecuación se modifica de una forma especial, pues el valor de la fórmula no es simplemente $F(x) + 2\Delta F(x)$. Las razones de esto no son importantes, lo que debe hacerse notar es que entre mayor sea el número entero por el que se multiplica Z , mayor será el número de sumandos que aparecen en la ecuación:

$$F(x + 3Z) = F(x) + 3\Delta F(x) + 3\Delta^2 F(x) + \Delta^3 F(x)$$

En otras palabras, para dar con el valor de la ecuación habrá que sumar tantos términos como sean necesarios para llegar a ese punto en el que Δ se eleva, finalmente, por el número por el que se multiplica el incremento:

$$F(x + nZ) = F(x) + n/1 \Delta F(x) + n(n-1)/2! \Delta^2 F(x) + n(n-1)(n-2)/3! \Delta^3 F(x) + \dots \text{ hasta } \Delta^n F(x)$$

Lo interesante de todo esto es que, cuando pensamos en cantidades infinitamente pequeñas, el número de sumandos se vuelve igualmente infinito. La razón de esto es que la función en $F(x + nZ)$ puede expresarse como $F(x + i)$, en donde i es un múltiplo del incremento Z (ver Santaya, 2017, pags: 142-145). Por lo cual, si Z es un incremento infinitamente pequeño, para llegar a un número fijo cualquiera, necesitará multiplicarse al infinito. Por eso Santaya afirma que “cuando el incremento Z deviene infinitamente pequeño, la expresión se vuelve infinita” (2017, 144).

Ahora, si esto tiene que ver con un proceso de emergencia de las cantidades, es porque cada nuevo término en la gran suma designa una nueva derivada de $F(x)$. De tal manera que cada nuevo sumando designa una cantidad fija, discontinua e indefinidamente pequeña. Lo que nos conduce, finalmente, a que es de la continuidad, de la variación infinitamente pequeña, de dx , que surgen todas esas pequeñas cantidades discontinuas.

Como dijimos anteriormente, las singularidades originan dos ecuaciones diferentes. Una concierne a la distribución y existencia de los puntos singulares y la otra a su especificación. A través del primer momento, como ya vimos, el problema es determinado como tal. Mientras que, por la especificación de las singularidades, estas se encarnan en

términos actuales. Es el momento de la solución del problema. Una vez que se determina completamente la parte virtual de la Idea hay un paso a su etapa *genética*. Y es que, una de las características fundamentales de una multiplicidad es que sus elementos y sus relaciones se actualizan y la actualización es justamente el proceso en el que los elementos de la Idea y sus relaciones se encarnan en cualidades y extensiones. Como dice Deleuze, “una relación múltiple ideal debe actualizarse en relaciones espacio-temporales diversas, al mismo tiempo que sus elementos se encarnan actualmente en términos y formas variadas” (DR, 278). “Basta comprender que la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización” (DR, 279). Así, es a partir de la Idea que se produce lo extenso, que se produce lo actual.

Pero no debemos perder de vista que las soluciones no son otra cosa que el desarrollo del problema. Por eso, Deleuze dice que el problema es *inmanente* a sus soluciones. Después de todo, las respuestas surgen en la especificación de los puntos singulares, pero la distribución y la existencia de los puntos se da al nivel del problema. Así, son las mismas condiciones del problema las que dan paso a la solución. Son las singularidades y las relaciones diferenciales las que se encarnan en la extensión. Las soluciones se forman dependiendo de lo que determina y caracteriza al problema. Por ello, decimos que “el problema siempre tiene la solución que merece según las condiciones que lo determinan” (LS, 85). Y es que, en efecto, “las singularidades presiden la génesis de las soluciones de la ecuación” (LS, 85).

Y entonces tenemos que, primero, hay una diferenciación al nivel de lo virtual. Lo virtual se determina completamente. Pero, después, lo virtual da paso a lo actual, que tiene, a su vez, un conjunto de determinaciones propias. Así que, en segundo lugar, tenemos la diferenciación al nivel de lo actual. Con lo cual, hay dos formas de entender la diferenciación. Primero tenemos la diferenciación con *t* y, después, la diferenciación con *c*. La primera “determina el contenido virtual de la Idea como problema” (DR, 315). Mientras que la segunda, “expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones” (DR, 314). Son los dos aspectos del objeto. Así, cuando hablamos de determinación completa nos referimos solamente a la determinación de la parte ideal o virtual del objeto. Es decir que solo se determina una parte del objeto. En la determinación ideal tenemos el objeto completamente determinado, pero no tenemos el objeto entero. “Lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual” (DR, 315).

Para Deleuze “lo virtual debe ser definido como una estricta parte del objeto real” (DR, 314). Con lo cual, el objeto tiene dos partes. Una que está sumergida en lo virtual y la otra que tiene una existencia actual. En esa medida, para designar la integridad del objeto es necesario formar la noción de *diferenciación*. “Todo objeto es doble, *sin que sus dos mitades se parezcan*: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual” (DR, 316).

Pero que lo virtual se actualice no debe llevarnos a pensar que es superado en sus soluciones. Es cierto que, en la solución de una ecuación diferencial, las diferenciales desaparecen. Pero es un error considerar, a partir de lo anterior, que el problema queda completamente superado. De hecho, lo que sucede es que las soluciones recubren el problema, pero, detrás de ellas, el problema sigue abierto.

En su texto sobre Spinoza, Deleuze explica la diferencia entre la causa emanativa y la causa inmanente. Si bien es cierto que las dos permanecen en sí para producir, también es cierto que hay una diferencia en la forma en que las dos causas producen. “Si la causa emanativa permanece en sí, el efecto producido no es en ella y no permanece en ella” (SPE, 167). En cambio, una causa inmanente es aquella en la que el efecto está y permanece en ella. “El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma” (SPE, 167). Por lo tanto, si hay inmanencia en *Diferencia y repetición*, es porque lo virtual permanece en sí mismo, pero, al mismo tiempo, tiene en él lo actual que produce. Pues, en efecto, es la especificación de sus puntos singulares lo que nos conduce a lo actual. Es el desarrollo del problema lo que nos lleva a la actualización. Pero, al desarrollarse, lo virtual no desaparece. Por el contrario, insiste en lo actual, se mantiene en lo extenso calificado. Lo actual permanece en lo ideal al mismo tiempo que lo ideal permanece en sí.

En Kant, el objeto indeterminado, el objeto de la Idea, “nos sirve para representar otros objetos (los de la experiencia) a los que presta un maximum de unidad sistemática” (DR, 259). Este papel ya lo cumplía el concepto, pero la Idea lleva la unidad del concepto a un nivel más alto. “Las Ideas de la razón se refieren a los conceptos del entendimiento para conferirles a la vez el máximo de unidad y de extensión sistemáticas” (FCK, 40). Para cumplir con ese papel, la Idea debe ser definida como problema, pues es en relación con un problema que los procesos del entendimiento se reúnen en un todo. Es decir que, todos los progresos del entendimiento, en relación a ciertos objetos determinados, se relacionan y van más allá de dichos objetos porque tienen un problema en común. Por lo que, gracias al problema, el entendimiento puede hablarnos más allá de este o aquel objeto, para constituir soluciones a problemas generales.

Ahora, desde este punto de vista, “toda solución supone un problema” (DR, 258). O, en otras palabras, el problema es aquello sin lo cual no habría solución. Después de todo ¿cómo pueden existir soluciones sin problema? Toda solución surge como respuesta a un problema y, por lo tanto, depende de este. “El problema es el que orienta, condiciona, genera las soluciones” (DR, 319). Pero, entonces, el problema no es superado por la solución, porque sin problema no hay solución. La solución necesita el problema, de manera que no puede simplemente superar a este último. Citando a Kant, Deleuze recuerda que “las Ideas son problemas sin solución” (DR, 258), lo que no quiere decir que no hay soluciones. Por el contrario, lo que se quiere señalar es que “las Ideas no son suprimidas por sus soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca

ninguna solución” (DR, 258). Toda Idea es un problema por resolver, una tarea por cumplir, sin embargo, no queda suprimida en sus soluciones. Así, el problema no desaparece una vez que sus singularidades se encarnan en la extensión. En la profundidad, como algo que trasciende a sus soluciones, el problema sigue existiendo y continua con su movimiento.

2.7 Contorno, línea y límite

Pero para plantear un mundo de simulacros es necesario superar los límites. Para dar paso a ese mundo de dispersión y de anarquía es necesario ir más allá del contorno. Es el límite el que constituye las identidades del mundo. Es por el contorno que la filosofía es llevada hasta la esencia, la identidad, la negación y el Uno.

El concepto de límite es clave. En Hegel es a partir del límite que se supera la diferencia y es llevada hasta el Uno. Pero, además, desde Platón el límite ha tenido una relación cercana con la esencia. El límite es lo que separa la cosa de lo que la cosa no es. Es él el que marca qué es aquello que pertenece a la cosa y qué es aquello que no pertenece a la cosa. En esa medida, es lo que define lo que la cosa es. Si dentro de los límites hay arena o hierro eso no importa. El contorno es lo que define la identidad del objeto. Todo lo que esté dentro de los límites pertenece a la cosa y todo lo que esté por fuera de ellos no. El contorno marca el lugar en que empieza el ser de una cosa y termina el ser de otra. De forma que, el límite es no-ser, pues es “el sitio donde la cosa deja de ser”¹⁵ (EMS, 377). En ese sentido, el límite siempre aparece en relación con la esencia, con lo que la cosa es. Incluso, en Aristóteles, la forma es lo esencial, “y la forma es relacionada a su contorno” (EMS, 375). El límite es lo relevante. Por eso, para los griegos, ¿qué puede importar lo que hay entre los límites? (EMS, 374).

Sin embargo, en Deleuze, “la Idea se declara de parte de lo inesencial” (DR, 284). Es Hegel quien se toma en serio la pregunta por la esencia. Es Hegel quien determina la Idea como esencia, y, en ese sentido, sustituye lo problemático con lo negativo (DR, 285). En Deleuze, en cambio, lo importante no es lo esencial, sino los encuentros, las afecciones, los accidentes, los movimientos. Por ello, en Deleuze no es lo negativo lo que importa. De hecho, en la filosofía deleuziana la Idea no se relaciona con una esencia fija y muerta. Los encuentros, las relaciones no dejan de transformar los problemas. Al punto que, nosotros *no podemos decir lo que la Idea es, porque ella está en un proceso constante de evolución, de metamorfosis*. Ya lo veremos más adelante. “Los acontecimientos y las singularidades de la Idea no dejan subsistir ninguna posición de la esencia como <<lo que la cosa es>>” (DR, 290).

¹⁵ Por eso, las relaciones entre elementos limitados siempre son de oposición, ya que cada cosa limita a las demás, y por lo tanto es su no-ser.

Pero no basta con decir que la esencia no es lo importante. No importa que estemos ante lo cambiante y lo múltiple, mientras haya contorno estamos en un mundo de lotes y esencias. Hay que superar el límite. Deleuze lo tiene muy claro. Las relaciones de oposición conducen al fundamento, y, además, mientras haya límite hay no-ser y hay esencia. Deleuze no deja de relacionar la esencia con lo negativo. Una y otra vez aparecen los dos términos unidos. Lo negativo y la oposición nos remiten a la esencia y a las identidades fijas. Lo podemos ver claramente en la pintura.

La pintura egipcia tiene tres elementos, a saber, figura, fondo y contorno. De modo que, entre la figura y el fondo se levanta el contorno. El contorno es lo que separa la figura del fondo. Pero de esa forma, el contorno no depende directamente de la figura. Es diferente al borde de la forma. El contorno es autónomo, es independiente. “Es el límite común de la forma y del fondo sobre el mismo plano” (P, 179). Ahora bien, al separar la figura y el fondo se pierde la profundidad. El fondo no se ve como estando detrás de la figura. Por lo cual, en el arte egipcio, la forma y el fondo están sobre el mismo plano. En la pintura egipcia desaparece el volumen. Pero ¿por qué esto es un problema de esencias? Poner todo en un solo plano es la forma que tienen los egipcios de extraer la esencia. “El artista egipcio es como el hombre egipcio, quiere extraer la esencia” (P, 175). Para ello, el pintor egipcio encierra la figura en un plano. La salva del volumen. Porque “es de la profundidad, de las relaciones en el espacio que vienen las variaciones, que surgen las variaciones, que surge el devenir” (P, 176). Así que, para que pueda existir una esencia individual eterna, es necesario separarla de la profundidad. Para ello necesitamos el contorno. El contorno aísla la figura sobre el plano (P, 177). La esencia necesita el contorno para protegerse del flujo y la variación de las apariencias. Para salvarse del devenir, la esencia necesita el contorno. Sin contorno no hay esencias eternas. Para extraer la esencia del mundo de las apariencias es necesario encerrarla, aislarla, protegerla del flujo de los fenómenos.

Pero, gracias al contorno, la esencia no desaparece aún cuando la pintura gana profundidad y la figura experimenta una relación con el volumen. Para superar la esencia y entrar en un mundo de dispersión, no es suficiente introducir lo múltiple y el devenir. Cuando pasamos al mundo griego, las esencias ya no están aisladas. El problema de Platón ya no es el de las ideas separadas (P, 220). El mundo de Platón es más bien el de la participación. Es cierto que en Platón hay Ideas aisladas, separadas de lo sensible. Sin embargo, esas Ideas separadas no son más que un homenaje a la tradición egipcia. En realidad, esas Ideas son la base de fenómenos que participan de lo que ellas tienen. Las Ideas dan a participar y lo dan a los fenómenos que devienen. Por eso el problema de Platón es más bien el de la participación. En Platón los participantes se relacionan con la Idea, o lo Uno, de formas diferentes. Tienen diferentes grados de relación. Por consiguiente, en el mundo platónico lo Uno se hunde de a poco en la materia. Hay diferentes grados en que lo Uno participa en la materia. De esa forma, en el mundo griego no aparecen, por un lado, esencias aisladas y separadas, y, por otro lado, apariencias entregadas al devenir. En el mundo griego hay, más

bien, una región intermedia entre lo puro y separado y la multiplicidad impura (P, 223). Lo que caracteriza el mundo griego es la gradación de lo Uno.

Lo que no debe llevarnos a pensar que no hay esencias. En realidad, las esencias se transforman. Ya no son esencias eternas, separadas e individuales, sino esencias orgánicas. Son esencias que envuelven lo múltiple. Así, aunque en la pintura griega haya una transformación, lo cierto es que mientras exista el contorno seguirá existiendo la esencia.

A diferencia de la pintura egipcia, en la pintura griega se distinguen los planos. Pero lo que caracteriza la pintura griega es que “hay un primado determinante del primer plano” (P, 221). Puesto que, es en el primer plano que aparece la forma. Ahora, como los planos se distinguen, estamos ante un espacio diferente al egipcio. Es un espacio volumen, no un espacio planimétrico. “Es el cubo griego contra la pirámide egipcia” (P, 221). Pero, aunque ya no estamos en un solo plano, el contorno sigue existiendo, solo que ahora es diferente. En el espacio griego el contorno depende directamente de la forma. No obstante, la forma ya no es una forma individual, sino colectiva. Hay una relación entre la pintura griega y la pintura del siglo XVI. Podemos pensar en los cuadros de da Vinci o de Rafael para entender estos contornos colectivos. Es como si en la pintura del siglo XVI resonaran las concepciones griegas. Así, en *La pesca milagrosa* de Rafael, Deleuze ve una línea que es el contorno de un conjunto de apóstoles. “Claro que están individualizados, pero no se trata de eso. Lo que contará es la línea envolvente que va del apóstol del extremo izquierdo al apóstol del extremo derecho” (P, 211). Con lo cual, la línea ya no delimita a un individuo aislado, sino a un conjunto de individuos. Es una línea que engloba a varios individuos (P, 211).

El contorno se modifica, y, sin embargo, mientras haya contorno hay esencia. Si es de la profundidad que surge el devenir, las figuras, en la pintura griega, están sumergidas en el mundo de la variación, pues aparecen en un espacio con volumen. Las formas están en un espacio en el que los planos se distinguen. En ese sentido, las formas griegas envuelven lo múltiple y están en un devenir constante. Y, sin embargo, el mundo griego no es el mundo de la dispersión. Hay unidades, definidas por contornos, que ordenan la multiplicidad. El contorno asegura una especie de armonía. Es por el contorno que se da la unidad de una multiplicidad. De tal forma que “el mundo griego es siempre lo uno de un diverso” (P, 223). Y así reaparece la esencia.

De modo que, si el objetivo es construir un mundo de simulacros, un mundo de dispersión, entonces la Idea no puede ser un espacio de identidades y de contornos. En verdad debe desaparecer lo negativo. Pero ¿cómo es posible ir más allá del contorno, más allá del límite y, sin embargo, mantener la diferencia? Deleuze va más allá del límite a través de la consideración de lo virtual. El mundo virtual no se asemeja al actual. Lo virtual es lo continuo. En lo virtual las Ideas, los puntos singulares y las relaciones diferenciales coexisten. Son inseparables, y, no obstante, se distinguen. En lo actual, en cambio, los

diversos objetos están separados formando una realidad discontinua. Así, mientras que en el mundo actual hay límites, en lo virtual los límites desaparecen.

Podemos ver claramente esa diferencia entre lo ideal y lo actual cuando pensamos en lo que habíamos mencionado sobre el cálculo diferencial. Cuando hablamos de dx o de dy , no nos referimos a una variable que pueda asumir un valor determinado. Más bien estamos frente a un continuo en el que los puntos se funden y se tocan los unos con los otros. Es como sucedía con la plata. “La Idea de la plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino” (DR, 261). De modo que, es diferente hablar de los objetos de plata, que aparecen separados los unos de los otros, y de esa continuidad en la que todo aparece fundido. De un lado objetos discontinuos, limitados, de otro lado, la continuidad en la que desaparecen los límites. Por ello Deleuze señala que dx se opone a no-A.

Pero, a pesar de lo que hemos dicho sobre lo continuo, siempre podemos preguntarnos si no es posible pensar en un continuo limitado. En la *Enciclopedia*, Hegel ve las cantidades como una multiplicidad de unos que, a través de la atracción y la repulsión, forman una continuidad limitada. Con lo cual, esto abre nuevamente el debate sobre si se han superado los límites.

Sin embargo, si en la Idea encontramos límites, ellos son de una naturaleza completamente diferente. Un límite es un contorno. El límite es el contorno de una forma. Pero para Deleuze, en lo ideal, el límite como contorno no tiene lugar. Sale del mundo platónico y aristotélico para entrar al de los estoicos. Desde ahí surge una nueva concepción del límite. Cuando los estoicos van más allá de Platón ya no les interesa el límite como el lugar donde se detiene la figura, sino como el lugar donde se detiene la acción. Eso lo cambia todo. El límite ahora se forma dependiendo de hasta dónde llega la acción o la potencia de algo. En un bosque, por ejemplo, el límite depende de hasta dónde puede extenderse. Así, decimos que el bosque llega hasta ese punto en el que ya no puede agarrarse a la tierra, hasta ese punto en donde el paisaje se despeja. Pero ¿cuál es exactamente ese punto en el que todo se despeja, en el que lo tupido del bosque se acaba? Cuando estamos en un bosque y caminamos hasta que salimos no podemos indicar con claridad en qué momento el bosque dejó de ser bosque. El límite, considerado de esta forma, ya no es un contorno. “Ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya no es bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal?” (EMS, 380). Es el surgimiento de un mundo en el que no se pueden designar los contornos. “El límite dinámico se opone al límite contorno” (EMS, 380).

Esta forma de límite es la que aparece en lo virtual. En lo ideal no podemos decir dónde comienza y dónde termina un problema. Su límite depende de hasta dónde llega su potencia. Pero, entonces, las Ideas no tienen contornos definidos. Pasan por una gradación paulatina. De zonas de sombra a zonas de luz. En ese panorama, las Ideas se distinguen por sus zonas oscuras. “Cada vez, zonas de sombra, oscuridades, corresponden a su distinción”

(DR, 283). Pero la sombra no está delimitada de la misma forma que los objetos físicos. Ella tiene grados de oscuridad, se va disolviendo poco a poco. Por ello no podemos decir en dónde termina una Idea y comienza la otra. Ya que, además, en sus orillas, en ciertos resplandores, en ciertos puntos, las Ideas *coexisten*. Por eso Deleuze afirma que “las Ideas se distinguen, pero de ningún modo de la misma manera en que se distinguen las formas y los términos en los que se encarnan” (DR, 283).

Si hay límites en las Ideas, ellos son de una naturaleza diferente a los que encontramos en la extensión. Las Ideas son continuidades en las que los diferentes estados se confunden los unos con los otros. Los diferentes puntos se funden en una sola masa continua, de tal forma que ya no podemos hablar propiamente de límites. Estamos ante continuidades que ya no tienen contornos definidos, sino límites dinámicos.

Como señala Deleuze, “un hegeliano no hallaría allí su asunto, es decir, la uniformidad de la gran contradicción” (DR, 307). Mientras que en lo actual los elementos que se distinguen están separados el uno del otro, en la Idea las relaciones y singularidades que se van a actualizar coexisten. Dentro de la Idea todo se complica. Las relaciones de oposición se pluralizan. Pero las relaciones de oposición no se pluralizan sin abandonar su dominio, sin abandonar la negatividad. Acá no hay separación, hay más bien coexistencia. “El descubrimiento de una pluralidad de oposiciones coexistentes es inseparable de un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición misma como apariencias” (DR, 308).

Podemos ver más claramente la coexistencia si pensamos en la gran cantidad de relaciones diferenciales que se dan en la Idea. Y es que lo virtual comprende dentro de sí una gran cantidad de niveles. Es como el cono invertido de Bergson, solo que la diferencia entre esos niveles no depende de qué tan comprimidos o distendidos estén los elementos virtuales. Los elementos, en el campo ideal, están agrupados en niveles dependiendo de su naturaleza. Pero, después, en cada nivel podemos encontrar una gran cantidad de diferencias que dependen de las formas en que se relacionan los elementos diferenciales. Más allá de que los elementos de un mismo nivel tengan todos la misma naturaleza, en cada nivel hay una gran cantidad de relaciones que nos permiten encontrar nuevas diferencias al interior de cada piso del campo virtual. Esto sucede debido a que, como vimos, dentro de la Idea los elementos diferenciales entran en diferentes tipos de relaciones que varían de acuerdo a sus grados de relación. De esa forma, dentro de cada nivel encontramos una multiplicidad de relaciones diferenciales diferentes, aún cuando los elementos diferenciales tengan la misma naturaleza. Por lo tanto, hay diferentes distribuciones de puntos singulares dentro de un mismo nivel. Pero, además, hay que aclarar que también pueden existir relaciones entre elementos de diferentes niveles. Según Deleuze, “los elementos de un orden pueden pasar a los de otro, bajo nuevas relaciones” (DR, 283). Así, cada Idea tiene una gran cantidad de relaciones entre elementos de diferentes niveles. Lo que nos lleva a decir que en la Idea hay

una multiplicidad de relaciones diferenciales y de singularidades. Por lo cual, “todas las relaciones diferenciales, todas las reparticiones de singularidades, *coexisten* en las multiplicidades virtuales de las Ideas” (DR, 411).

En el cono invertido de Bergson los elementos virtuales en vía de actualización se encuentran en una relación de penetración recíproca (B, 61). Cada nivel del cono es indivisible. Todo está mezclado, todo coexiste. Lo mismo sucede en la Idea de Deleuze. Hay una gran cantidad de relaciones diferenciales que coexisten dentro de la misma Idea. Podemos encontrar un ejemplo del estado de las relaciones diferenciales en la Idea cuando pensamos en la luz blanca. Ella contiene todos los colores, los cuales se actualizan al entrar en contacto con las cosas. Pero, lo interesante es que antes de la actualización no podemos tomar por separado cada color, porque todos ellos coexisten en un estado de indivisibilidad en la luz blanca. Ahora bien, que todos ellos coexistan no quiere decir que no puedan distinguirse. En las Ideas todo está perplejado. Es decir, en las Ideas todo coexiste y se distingue a la vez.

Lo mismo sucede con las Ideas cuando las pensamos en relación con otras Ideas. Cada una de ellas pertenece a un nivel dependiendo de su naturaleza. La Idea matemática tiene un cierto tipo de elementos diferenciales que son de una naturaleza diferente a los de la Idea biológica. Lo que no quiere decir que entre los elementos de la Idea biológica y los de la Idea matemática no pueda existir una relación. Las Ideas, en el pensamiento deleuziano, penetran las unas en las otras. Las Ideas, según Deleuze, se encuentran en un estado de perplejación.

Así, en la Idea no podemos hablar propiamente de límites. En lo virtual los límites desaparecen. Las Ideas, en palabras de Deleuze, “son complejos de coexistencia” (DR, 283). Todas las Ideas coexisten, lo que no quiere decir que no puedan distinguirse. No podemos distinguir dos Ideas como distinguimos dos figuras diferentes en una pintura. Las Ideas coexisten, pero si podemos distinguir las es porque coexisten en ciertas orillas. Es como si se mezclaran en ciertos puntos y en ciertas zonas, aunque esta relación entre ellas no tiene ninguna uniformidad. Parece un estado gaseoso en el que los gases se penetran y se fusionan en ciertos puntos de forma aleatoria. Por eso ya no hay límites. Lo que sucede es que los límites ya no tienen la uniformidad de la luz natural (DR, 283).

Pero si el límite desaparece en lo virtual no parece, en cambio, que desaparezca en lo actual. Sin embargo, en la filosofía deleuziana lo negativo es una ilusión (DR, 305). Lo negativo “es sólo la sombra de los problemas” (DR, 305).

Para Deleuze lo negativo solo aparece en las soluciones. Sin embargo, aun cuando consideramos las soluciones, en ellas no aparece inmediatamente lo negativo. “Las formas de lo negativo aparecen en los términos actuales y en las relaciones reales, *pero sólo en tanto se las separa de la virtualidad que actualizan y del movimiento de su actualización*”

(DR, 312). Para que aparezca lo negativo es necesario que el objeto sea considerado como teniendo una sola cara. Porque, en realidad, todo objeto es doble. De modo que, por su parte virtual, en el fondo, todo objeto está sumergido en una continuidad sin límites. Así, para que aparezca lo negativo es necesario separar el objeto actual de su parte virtual, lo que nos lleva a formas limitadas, opuestas las unas a las otras (DR, 312). Por ello, lo negativo es sólo la sombra de los problemas. “Lo negativo es una ilusión porque la forma de la negación surge con las proposiciones que no expresan el problema del que dependen sino desnaturalizándolo, escondiendo su verdadera estructura” (DR, 305).

La Idea en Deleuze, en ese sentido, no se confunde con la Idea-fundamento de Platón. La Idea ya no tiene nada negativo. Lo ideal nos sumerge en un mundo sin límites, sin negación. Pero, además, nos sumerge en un mundo sin identidades. En la Idea no subsiste nada que nos permita hablar de la esencia como lo que la cosa es. El mundo ideal de Deleuze es un mundo en evolución constante, en un proceso interminable de cambio.

2.8 Devenir, multiplicidad y azar; el mundo de la anarquía coronada

Una Idea es una multiplicidad. Pero no es una multiplicidad en la que lo múltiple se combina con lo uno, sino que, por el contrario, ella es “una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema” (DR, 277). Lo importante es saber diferenciar la multiplicidad de lo múltiple. De acuerdo a Deleuze, la multiplicidad se diferencia de lo múltiple en tanto que no puede reducirse a una unidad. Este es justamente uno de los grandes problemas del psicoanálisis: “miope y sordo, *Freud confundía las multitudes con una persona*” (MM, 36). Siempre se trataba de lo mismo, reducir las manadas a lo Uno¹⁶. Pero, en realidad, las multiplicidades no son ni unificables, ni totalizables, ni organizables. Ellas no se dejan reducir. “No se puede ser un lobo, siempre se es ocho o diez, seis o siete lobos” (MM, 35). De modo que, todo el régimen de las unidades, de lo Uno y de las esencias le es ajeno a las multiplicidades. Es lo que sucede con la Idea. Ni unidad ni esencia. La Idea se encuentra más bien del lado del acontecimiento.

Cuando Bergson piensa en lo virtual señala que el Todo no está dado. De igual forma, para Deleuze, el problema no está dado. Por el contrario, el problema pasa por una determinación progresiva. Todo es parte de un proceso. La Idea no es una unidad ya

¹⁶ “Siete lobos que ahora son cabritos, seis lobos, puesto que el séptimo cabrito (el propio Hombre de los lobos) se oculta en el reloj, cinco lobos, puesto que quizás fue a las cinco cuando vio a sus padres hacer el amor, y porque la cifra romana V se asocia con la abreviatura erótica de las piernas femeninas, tres lobos, puesto que los padres quizás hicieron el amor tres veces, dos lobos, puesto que eran los padres *more ferarum*, o tal vez dos perros que con anterioridad el niño habría visto acoplarse, un lobo, puesto que el lobo es el padre” (MM, 35).

determinada que envuelve una multiplicidad de elementos fijos. Todo se va realizando paso a paso. Por eso debemos definir la Idea como una multiplicidad en constante devenir.

La Idea es una multiplicidad que cambia. En el campo problemático se adjuntan y se separan fragmentos ideales. De tal forma que, el problema no está inmediatamente determinado, no está inmediatamente dado. Las singularidades se distribuyen progresivamente a medida que se adjuntan elementos que completan el cuerpo inicial del problema. Los elementos diferenciales que entran en relaciones de determinación recíproca se obtienen poco a poco. En ese sentido, el problema se determina paulatinamente. Pero además, una vez que se forman las relaciones de determinación recíproca, ellas se relacionan entre sí generando nuevos desplazamientos. Hay movimientos de relaciones y de puntos singulares. Así, a la Idea se adjuntan tanto elementos diferenciales como relaciones diferenciales y singularidades.

La Idea tiene dos caras, el amor y la cólera. En su primera cara pone a prueba su poder sintético y busca nuevos fragmentos que encadena con su cuerpo inicial. En su segunda cara “condensa” las singularidades hasta el punto en que el problema “estalla” dando paso a la solución (DR, 288). No todas las distribuciones de singularidades, ni todos los problemas, pueden acoger una situación revolucionaria que los lleve a actualizarse. Para que el problema pueda tener una solución se agregan cuerpos ideales y se condensan las singularidades hasta que se produzca una situación revolucionaria. “Es siempre en relación con un cuerpo ideal agregado por el matemático que una ecuación es o no reductible” (DR, 298). En la Idea hay cortes y encadenamientos. Hay un movimiento constante de singularidades, de relaciones diferenciales y de elementos diferenciales. Deleuze ve en la obra de Lewis Carroll un ejemplo de estos movimientos: en *Una historia embrollada*, “los personajes encarnan singularidades, y se desplazan y se redistribuyen de un problema a otro” (LS, 86).

La Idea tiene una *historia* (LS, 81). En la Idea las singularidades se transforman, se redistribuyen. Hay una historia de los acontecimientos ideales, de las metamorfosis, de los cambios. En la Idea los puntos singulares se comunican, entran en contacto, resuenan, y, a partir de esas relaciones, cambian, se redistribuyen. No hay devenir sin esa relación entre elementos heterogéneos. Por eso, en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari explican que la multiplicidad y el devenir proceden por *contagio*. En la multiplicidad las relaciones no se dan entre elementos que comparten caracteres, sino entre términos completamente heterogéneos. De ahí que sea tan importante la figura del vampiro o del hombre-lobo. Después de todo “el vampiro no filia, contagia” (MM, 248). Es decir que la reproducción del vampiro no es sexual, de tal forma que solo entren en relación términos que comparten caracteres, para, posteriormente, generar un tercer individuo con pequeñas modificaciones. En el contagio del vampiro “entran en juego términos completamente heterogéneos: por ejemplo, un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un microorganismo”

(MM, 248). Lo mismo sucede en la Idea. Entran en relación singularidades heterogéneas que, de esa forma, se transforman, sufren procesos de metamorfosis, ya que “las singularidades contiguas a una serie determinan de modo complejo los términos de la otra serie” (LS, 81). Es decir que, cuando una serie ideal se aproxima a otra, entra en relación con esa otra y modifica la forma en que está determinada. Cuando dos series se comunican, pasamos de una distribución de puntos singulares a otra. En esta metamorfosis, “ciertos puntos singulares desaparecen o se desdoblan, o cambian de naturaleza y de función” (LS, 84).

Debido a los cortes, a las adjunciones y a las múltiples relaciones que se producen en los campos ideales, el problema está en un constante proceso de cambio. Hay un constante proceso de redistribución de las singularidades y, por lo tanto, de determinación del problema. Ahora bien, si las singularidades se encuentran y se relacionan, es porque convergen hacia un elemento común, es porque convergen hacia la pregunta. La función de este elemento paradójico es articular las series, hacerlas comunicar, coexistir y ramificar (LS, 82). En pocas palabras, la función de la pregunta es “operar la redistribución de los puntos singulares” (LS, 82). El elemento paradójico es aquello que distribuye <<lo que es>> en los problemas (DR, 301). La pregunta hace desplazar los cuerpos ideales, de modo que es por ella que, en la Idea, se adjuntan y se separan singularidades. Y, al mismo tiempo, es por ese elemento paradójico que las singularidades se transforman, pues es él el que las hace relacionar con otras singularidades.

Hasta ahora solo hemos tratado de explicar y entender el problema y la Idea, sin embargo, antes del problema está la pregunta. Pero si la pregunta genera tanto movimiento es porque es inseparable de un imperativo en el que se afirma el *azar* (DR, 299). Con lo cual, la pregunta es aquello que da cuenta de la relación entre los problemas y el imperativo.

Para entender el complejo pregunta-problema, Deleuze, retomando a Nietzsche, trae a colación el lanzamiento de dados. De tal forma que, los dados son la pregunta, el resultado del lanzamiento (la combinación que obtenemos como resultado) es el problema o la Idea, y los puntos sobre el dado son las singularidades que se reparten de una u otra forma. Sin embargo, hay otro elemento del que no hemos hablado, y es del lanzamiento de dados como tal. Además del problema y la pregunta, hay un imperativo. Ese imperativo, de acuerdo a Deleuze, es el lanzamiento de dados. En este juego de dados azaroso, lanzar es la *única regla* y es a partir del lanzamiento que se obtiene la combinación que da lugar al problema. El imperativo arroja preguntas que, sin ser superadas, conducen a problemas. Así que, si preguntamos cuál es el origen de las Ideas, debemos responder que estas proceden de preguntas e imperativos, pero de imperativos en los que se afirma el azar. “Los problemas o las Ideas emanan de imperativos de aventura” (DR, 298). Las Ideas no son otra cosa que un campo de afirmación del azar. “El juego de dados de ningún modo se propone abolir el azar” (DR, 299). Todo lo contrario. La combinación victoriosa que da paso a una

nueva tirada, no se obtiene con reglas de probabilidad. No decimos, por ejemplo, que cada cinco jugadas hay una alta probabilidad de obtener el doble seis que trae consigo una nueva tirada. No entendemos nada del juego cuando hacemos ese tipo de afirmaciones. En el lanzamiento de dados todo es azar. “Caos de los dados que chocan y se lanzan” (NF, 41). Por eso, en el lanzamiento de dados se obtiene la combinación ganadora, porque se afirma todo el azar de una vez. Se afirman todos los fragmentos y todas las combinaciones. “Se falla la tirada porque no se ha afirmado suficientemente el azar en una vez” (NF, 43). “Saber afirmar el azar es saber jugar” (NF, 42). No importa que la tirada sea parcial ni que el problema se determine progresivamente, el azar está por completo y de una vez en cada jugada. En la tirada de dados se condensa todo el azar en una vez (DR, 299). Así que, si lanzar es la única regla es porque el azar es el único imperativo que rige el mundo ideal de los problemas.

Tenemos, entonces, que es por el lanzamiento de dados que llegamos al problema, por lo que Deleuze afirma que “*la ontología es la jugada de dados: caosmos de donde surge el cosmos*” (DR, 301). Los problemas proceden del azar. “El origen radical siempre fue asimilado a un juego solitario y divino” (DR, 416). En el campo ideal, en el campo virtual, el único imperativo, la única regla, la única ley es el azar. Es un azar que no deja de sumergirnos en un mundo de cambios y de devenires incesantes. Es un azar que nos introduce a un mundo en el que no se puede invocar “un fundamento sólido” (DR, 302). Glorioso mundo de caos, mundo de simulacros. Por eso, según Zizek, lo trascendental deleuziano, entendido como el campo infinito de virtualidades, “es infinitamente más rico que la realidad” (Zizek, 2006, 20). Y es que, ciertamente, la realidad en la que lo virtual se actualiza tiene otra naturaleza y es muy diferente al mundo caótico del que proviene. En una escena de *Iván el Terrible*, Zizek ve a la perfección una imagen de lo que sería la ontología deleuziana. En la escena de la coronación, llueven sobre Iván monedas de oro. Lo interesante, para Zizek, es que esta lluvia de oro “sorprende al espectador por su carácter mágico, excesivo” (2006, 20). Al punto que, cuando la imagen pasa a la cabeza de Iván, “siguen derramándose irrealistamente monedas de oro en un flujo ininterrumpido” (2006, 20). Es una imagen muy deleuziana. Un flujo excesivo que se derrama sobre una cabeza, nos da una idea de la forma en que se relacionan lo virtual y lo actual. Esta imagen da cuenta del derramamiento de lo virtual, absolutamente fluido, sobre lo actual, que no logra escaparse del fluir de lo virtual, pero que, a la vez, tiene otra naturaleza muy diferente. La cabeza estable, sólida, afectada por un flujo de monedas excesivo ¿no es el exceso de lo virtual sobre lo real? (2006, 20).

En ese sentido, la Idea no puede ligarse a una esencia abstracta y muerta. La Idea no tiene una identidad, una simplicidad, una unidad desde la que pueda hablarse de esencia. En el problema no hay más que movimientos y cambios dentro de la multiplicidad. Por eso, “*el problema pertenece al orden del acontecimiento*. No sólo porque los casos de solución surjan como acontecimientos reales, sino porque *las mismas condiciones del problema*

implican acontecimientos, secciones, ablaciones, adjunciones” (DR, 286). Las Ideas “encierran tantos acontecimientos ideales como variedades de relaciones y de puntos singulares” (DR, 289).

Es por todo lo anterior por lo que cuando pensamos la Idea, abordamos mal el problema tan pronto como formulamos la pregunta *¿qué es?* Para entender la Idea la pregunta que debemos hacer es *¿cuánto, cómo, en qué caso?* La pregunta *¿qué es?* es la pregunta por la esencia, por la unidad, por la identidad. Pero la Idea ya no es ni unidad, ni esencia; la Idea ya no tiene una identidad. La Idea es una multiplicidad, en esa medida, para entenderla debemos hablar de sus elementos, de sus relaciones, de sus movimientos y de sus cambios. “La Idea no es, de ningún modo, la esencia. El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los sucesos, de las afecciones, de los accidentes, más que de la esencia teorematizada” (DR, 284). Por lo tanto, “desde el momento en que se trata de determinar el problema o la Idea como tal, desde que se trata de poner en movimiento la dialéctica, la pregunta *¿qué es?* deja lugar a otras preguntas, de otro modo eficaces y poderosas” (DR, 285).

Así, la Idea no es el elemento del saber sino del aprender. Hablamos de saber cuándo el sujeto reconoce el objeto como realmente adecuado al concepto. Es como si el concepto diera cuenta de lo que la cosa es, es decir, de lo que realmente es el objeto. Hay una semejanza entre concepto y objeto. Como si el concepto diera cuenta de la esencia de la cosa. Pero en la Idea, “los acontecimientos y las singularidades no dejan subsistir ninguna posición de la esencia como lo que la cosa es” (DR, 290). La Idea ya no es una esencia. Por ello, la Idea se relaciona más bien con el *aprender*, el cual, según Deleuze, “evoluciona dentro de la comprensión de los problemas” (DR, 290). Al aprender no decimos lo que la cosa es, sino que nos adentramos dentro del problema. Pero al relacionarnos con los acontecimientos del problema, no podemos decir lo que él es, sino que vamos descubriendo, paulatinamente, sus elementos y sus relaciones, sus cambios, sus adjunciones y sus ablaciones. Vamos descubriendo nuevos elementos, nuevas relaciones y nuevas singularidades del problema. Es un aprender infinito. En él no queda el problema inmediatamente solucionado, sino que nos adentramos en su interior y ahí adentro vamos cambiando, evolucionando. “La Idea no es el elemento del saber, sino de un aprender infinito que difiere por naturaleza del saber” (DR, 290).

Contra la esencia, contra la unidad, pero sobre todo contra la identidad, en la Idea se afirma el azar, la multiplicidad y el devenir. “La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno” (DR, 276). Ahora no hay uno, no hay simplicidad. No hay más que multiplicidad, la cual “hace inútil lo uno” (DR, 277). Se supera la esencia, lo uno, el fundamento. Se va más allá de Platón. “Invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por acontecimientos” (LS, 85).

Con lo cual, la Idea debe ser definida como una multiplicidad que se pone del lado de lo inesencial. La Idea es multiplicidad, devenir y azar.

De modo que lo virtual es aquello que está más allá de los límites y de las dualidades fijas, es aquello que se define por el azar, la multiplicidad y un devenir-loco. Es un mundo de simulacros. Mundo secreto que se encuentra enterrado en los cuerpos sensibles mismos (LS, 28). “El puro devenir, lo ilimitado, es la materia del simulacro en tanto que esquivo la acción de la Idea como fundamento, en tanto que impugna a la vez el modelo y la copia” (LS, 28).

Capítulo 3

Segunda aproximación al concepto: construido sobre fractales

Tras el encuentro con Guattari, sentimos que algo cambia en la filosofía deleuziana. En *Diferencia y repetición* el concepto sometía la diferencia, mientras que en la Idea la diferencia se presentaba libre, salvaje y caótica. Es por eso que el concepto aparecía como algo negativo, mientras que la Idea era positiva y afirmativa. Es en ese sentido que la Idea tenía un lugar central en esa etapa de la filosofía deleuziana. Sin embargo, después de la *Lógica del sentido*, la Idea pierde su lugar. Las multiplicidades, las virtualidades y las intensidades siguen existiendo, pero ahora en relación con otros conceptos. Hasta el punto que, en *¿Qué es la filosofía?*, el concepto asume el lugar que le pertenecía a la Idea.

Ahora bien, en el paso de la Idea al concepto, el concepto conserva muchos elementos de la Idea. En *Diferencia y repetición* lo virtual se decía en relación con la Idea. Sin embargo, en *¿Qué es la filosofía?* es el concepto el que es real pero no actual. Deleuze y Guattari dicen de él que es real sin ser actual e ideal sin ser abstracto (QF, 27). Lo que nos lleva a decir que el concepto y sus componentes son virtuales. Lo vimos antes, lo que es real pero no actual es lo virtual. De esa forma, ahora el concepto se maneja en la misma dimensión en que se manejaba la Idea. Como se muestra en *¿Qué es la filosofía?* “los conceptos son superficies” (QF, 40). Por ello, según Deleuze y Guattari, más que un estado de cosas, *el concepto es Acontecimiento*. Y habrá que tener un cuidado especial con este concepto que, desde el principio, hace del concepto algo puramente virtual¹⁷. Así, como vemos en filosofía, los conceptos o bien pueden crearse al nivel de una singularidad, o bien pueden crearse de forma que cubran una multiplicidad de singularidades. En todo caso se trata de lo mismo. Los conceptos envuelven singularidades y se dan en relación con ellas. Ya no están sometidos al orden de las particularidades y las generalidades. Su campo pertenece al orden de lo virtual.

Así que, como la Idea, el concepto se constituye por relaciones diferenciales y puntos singulares. Por lo tanto, es una multiplicidad exactamente en el mismo sentido en que lo era la Idea.

¹⁷ En efecto, mientras que en *Diferencia y repetición* hablábamos de acontecimientos en la Idea y de acontecimientos en los cuerpos, ahora la palabra Acontecimiento se refiere únicamente a los movimientos y devenires incorporeales. Es una transformación que encontramos en la *Lógica del sentido*, en donde el Acontecimiento no pertenece al campo de los cuerpos y sus encuentros, sino más bien al de lo ideal. Así, en dicho texto, Deleuze separa, por un lado, los cuerpos, con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones, sus pasiones (LS, 30). Y, por otro lado, los efectos incorporeales que no dan cuenta de estados de cosas, sino de Acontecimientos. Por lo cual, estos últimos no se dan en los cuerpos sino tan solo en estados incorporeales. Lo mismo sucede en *¿Qué es la filosofía?*, en donde los autores aclaran que el Acontecimiento puro no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna (QF, 37). El Acontecimiento es algo más, algo diferente. Pura virtualidad.

Los conceptos son gritos. Gritos filosóficos. Muy diferentes al discurso/canto. Así como debemos distinguir el grito y el canto de los pájaros, debemos distinguir los conceptos de los discursos filosóficos. El discurso es canto. Los conceptos son gritos. El error es creer que la filosofía no es más que discursos. “Un grito filosófico siempre puede ser traducido en términos de discursos. Sin embargo, hay algo que se resiste a esa traducción. De modo que, si tenemos algún gusto por la filosofía, tendremos que decir que eso que se resiste son gritos” (SC). Como muestra Artaud, cuando todo es corporal, las palabras-grito o palabras-soplo son de una naturaleza muy diferente a las palabras hirientes. En efecto, estas últimas estallan y se descomponen en bloques o trozos que chocan contra el cuerpo y lo atraviesan. Es el problema de afirmar que todo es corporal. Las palabras se vuelven físicas y afectan inmediatamente al cuerpo, de forma que sus trozos se rompen en él, penetrándolo y lastimándolo. “Tenemos en la espalda vértebras llenas, atravesadas por el clavo del dolor” (cita de Artaud en LS, 118). Por eso, el esquizofrénico recurre a gritos o palabras-soplo que, en lugar de descomponerse en sílabas y letras (como ladrillos que se estrellan con el cuerpo), actúan como un fluido que deja el cuerpo intacto. Así que, contra los bloques o ladrillos de las palabras, los gritos aparecen como un flujo. Es lo que sucede con el concepto. En tanto que grito, el concepto es un flujo. Flujo irreal, como las monedas sobre la cabeza de Iván el Terrible (o como el flujo de jóvenes que marchan en Bogotá contra los escudos demasiado fijos de la policía). El concepto es una multiplicidad fluida y azarosa en devenir constante. En últimas, se define por el flujo ininterrumpido de lo virtual.

Lo que nos lleva a preguntar: ¿qué es lo que diferencia el concepto de la Idea? ¿por qué pasar de la Idea al concepto? Pues bien, para responder estas preguntas es preciso empezar por entender este nuevo concepto de concepto ante el que estamos.

3.1 El concepto en tanto que construido

“Vaya -dijo- Tuvimos la misma idea, la de poner nuestros nombres en nuestros sombreros” (Flaubert, 5). Bouvard y Pecuchet, dos amigos muy parecidos que forman una amistad tan pronto como se conocen. “El aspecto amable de Bouvard encantó enseguida a Pecuchet [...] El aspecto serio de Pécuchet impresionó a Bouvard” (Flaubert, 7). Sin duda son diferentes. Pero tienen todo en común. En su encuentro se impulsan el uno al otro. “Sus palabras surgían, inagotables” (Flaubert, 9). Bouvard y Pecuchet hablaban de todo. Del comercio, del teatro y del género humano. Sea como sea, no podían separarse. Experimentaban un placer nuevo, ligados por fibras secretas. Lo mismo sucede con Deleuze y Guattari. “Hasta tenemos la misma marca de sombrero” (AD). En una disciplina

en la que el diálogo es reemplazado por monólogos¹⁸, Deleuze y Guattari se escriben, hablan, se escuchan. Se impulsan el uno al otro.

Se habla de cuatro etapas diferentes de la filosofía deleuziana. Poco importa. Lo cierto es que tras su encuentro con Guattari se entregan a la más demente creación conceptual. Entre los dos construyen una fábrica de conceptos, un laboratorio o un taller (como el taller del pintor) en donde realizan todo tipo de cortes, adjunciones, conexiones y distribuciones para que nuevos conceptos salgan de ahí.

De modo que, desde entonces, asistimos a una transformación del concepto de concepto. Como vimos, lo que la filosofía presupone es una Imagen del pensamiento de acuerdo a la cual *todos* somos capaces de representar y reconocer, por lo que el concepto está ahí desde el principio, de forma implícita. Es lo *dado* como correlato del Yo pienso. Puesto o aportado por una facultad entre las otras. En efecto, en relación a la Imagen dogmática, el concepto es la forma de identidad del objeto sobre la que acuerdan todas las facultades. Por ello, es aquello con lo que nos relacionamos en la vida cotidiana. Así que, si decimos que el concepto debe ser creado es porque estamos ante un nuevo concepto de concepto. Ya no es esa forma de identidad del objeto que se daba en el pensamiento más cotidiano. Su producción o fabricación requiere de un trabajo diferente, especializado, puesto que los conceptos ya no son asunto de todos. Conciernen particularmente a los filósofos. Como señala Deleuze “es filósofo aquel que se convierte en filósofo, es decir, quien se interesa en esas creaciones tan peculiares del orden de los conceptos” (C, 37).

Para Deleuze y Guattari, *la tarea del filósofo es crear conceptos*¹⁹. Esto implica, en primer lugar, que el concepto no está dado. Hay que fabricarlo. Pero, sobre todo, quiere decir que el pensamiento más inmediato, el pensamiento más natural, es un pensamiento sin concepto. En realidad “nosotros podemos pensar sin concepto, incluso, todos aquellos que no hacen filosofía piensan, solo que no piensan por conceptos” (SL). Ya no es la Imagen ortodoxa. En ella se suponía que todos pensaban, y ese pensar se hacía teniendo como base la forma del concepto. Por el contrario, ahora estamos ante un pensamiento que ya no está

¹⁸ “El hecho de que Platón, el primer metafísico verdadero, escribiera diálogos es quizás la mayor ironía de la historia de la filosofía, ya que sus diálogos nunca incluyeron un intercambio simétrico de argumentos. En sus primeros diálogos Sócrates ocupa la posición de quien sabe que no sabe nada, y a partir de ello arruina el presunto conocimiento de sus interlocutores; en los últimos es el personaje principal el que se encarga de hablar, mientras que la contribución de sus interlocutores se limita a exclamaciones ocasionales como “¡Así es!” “¡Tienes razón, por Zeus!” y así sucesivamente” (Z, 13).

¹⁹ En cierto sentido podemos pensar que toda disciplina se define por lo que crea. “Hay que preguntarse ¿qué es lo que crea un carpintero? ¿Qué es lo que crea un músico? ¿Qué es lo que crea un filósofo?” (SL). Un pintor, dice Deleuze, crea líneas y colores. Y, en términos más generales, diremos que los artistas crean perceptos y los científicos funciones. Con respecto a los filósofos, diremos que crean conceptos. “La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos” (QF, 11).

necesariamente relacionado con el concepto. Por lo que, desde el principio, Deleuze y Guattari transforman tanto el concepto como la idea de lo que significa pensar.

Crear un concepto no significa producirlo de la nada. El acto de creación, para Deleuze, implica un trabajo de distribución y redistribución de componentes. “Crear consiste en cortar, organizar y conectar flujos” (SL). Así, para constituir un concepto, se toman componentes de otras partes y se redistribuyen formando nuevos mapas. En ese sentido, todo concepto remite necesariamente a otros conceptos, pues los componentes son tomados, arrancados, de otros conceptos. El problema es que estos últimos pueden, o bien pertenecer a otros planos, o bien pertenecer al mismo plano. Según Deleuze y Guattari, cada concepto tiene una *historia* que depende de sus componentes y esa historia puede arrastrarnos hacia problemas y planos diversos. “En un concepto hay, las más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos” (QF, 23). De manera que, en lugar de referirse a un estado de cosas, el concepto remite a otros conceptos y otras filosofías de donde toma sus componentes. En ese sentido es autorreferencial. Lo importante ya no es lo que el concepto designa sino las conexiones y los puentes que se tienden entre conceptos y entre planos. Como muestra Deleuze, “durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas [...] Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia” (C, 35).

Así, en *¿Qué es la filosofía?*, los autores plantean que el problema de la historia de la filosofía al abordar el concepto de concepto es que se ha considerado que este último es simplemente una *representación dada*. Sin embargo, el concepto hay que crearlo. Como señalan Deleuze y Guattari, los conceptos no vienen dados de antemano. Y, como *ya no representan nada*, los conceptos ya no están limitados por aquello que se supone que debían representar.

3.2 Coexistencia y perplección en el concepto-territorio

Para Deleuze y Guattari el concepto tiene componentes y se define por ellos. El riesgo es confundir esos componentes con predicados o especies opuestas. Pues, en realidad, ya no estamos ante el concepto representativo sobre el que se inscribían todas las diferencias. *Ahora los componentes del concepto son los conceptos que relaciona y articula.*

Sin duda, hay mucho de Leibniz en el concepto de Deleuze y Guattari, sin embargo, el concepto de estos últimos no contiene la totalidad. “Esto sería pura y sencillamente un caos” (QF, 21). Un concepto, entonces, tiene componentes, pero siempre un número finito. Aunque, como señalan los autores, tampoco “existen conceptos de un componente único” (QF, 21). En efecto, “no hay concepto simple” (QF, 21). Según Deleuze y Guattari, “todo

concepto tiene componentes y *se define por ellos*” (QF, 21). Ni Uno ni múltiple, más allá de la identidad y de la unidad, el concepto se define como multiplicidad.

Desde este punto de vista, el concepto funciona como un todo fragmentario. No obstante, “lo propio del concepto consiste en volver los componentes inseparables dentro de él” (QF, 25). Por consiguiente, el concepto es un *punto de coincidencia*, de condensación o de acumulación de sus propios componentes. Y, entonces, es como sucedía en la Idea. Los componentes del concepto son distintos, heterogéneos, y, sin embargo, son inseparables. De modo que, dichos componentes se encuentran, más bien, en un estado de perplejidad (como en un cuadro de Goya o de Redón). “Y es que resulta que cada componente distinto presenta un solapamiento parcial, una zona de proximidad o un umbral de indiscernibilidad con otro componente” (QF, 25). Con lo cual, en el concepto, se forma una coexistencia por zonas, en ciertas orillas, en ciertos puntos. Si hay límites, aparecen tal y como aparecían en la Idea. *El concepto está más allá de la negación.*

Es cierto que todo concepto tiene una historia, pero también un *devenir*. Mientras que la historia de un concepto puede arrastrarnos a otros planos, el devenir atañe a conceptos que se sitúan en el mismo plano (QF, 24). En efecto, los conceptos no dejan de construir puentes que nos conducen a otros conceptos. En el devenir de un concepto, sus componentes se bifurcan para relacionarse con otros conceptos sobre el mismo plano. Pero, entonces, al tender puentes sobre un mismo plano, los conceptos se concatenan, se solapan mutuamente y coordinan sus perímetros (QF, 24). Es como sucedía con la Idea. Sobre el plano se constituyen zonas de sombra, zonas de oscuridad. Hay coexistencia de los conceptos en ciertas orillas, en ciertos puntos. Y, así, estamos ante relaciones que no tienen nada en común con las relaciones de analogía entre conceptos. Nada en común con las relaciones de oposición.

El Cogito como concepto de *yo*, por ejemplo, se define por tres componentes: dudar, pensar y ser (QF, 30). Pero estos componentes no están separados como separamos un país de otro. Por el contrario, tienen zonas de coexistencia o de indiscernibilidad. “Una primera zona está entre dudar y pensar (yo que dudo, no puedo dudar de que pienso), y la segunda está entre pensar y ser (para pensar hay que ser)” (QF, 30). Pero, además, el concepto de Cogito deviene, es decir que tiende puentes que lo conectan con otros conceptos sobre el mismo plano:

<<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 tenemos (QF, 31).

Se forma así una sucesión de conceptos. En efecto, pasamos de uno a otro y después a otro a través de zonas de indiscernibilidad. Por lo cual, al nivel del concepto de Deleuze y Guattari, sentiremos que estamos ante *paredes blancas*. En lugar de elementos que se distinguen extrínsecamente, los componentes y los conceptos sobre un mismo plano se distinguen intrínsecamente. “Cada componente en este sentido es un rasgo intensivo, una ordenada intensiva que no debe ser percibida como general ni como particular, sino como una mera singularidad” (QF, 26). Y así, el concepto ya no está dividido por especies o predicados extrínsecos, sino que se vuelve un campo de intensidades.

La mayor revolución de Leibniz al nivel del concepto es introducir en este las series de singularidades como opuestas a las particularidades y a las generalidades. Y esto es exactamente lo mismo que sucede en Deleuze y Guattari. Las intensidades, como diferencias intrínsecas, son singulares en ellas mismas. Pues, en efecto, se trata de una diferencia *sin semejante ni equivalente*, en otras palabras, se trata de una diferencia irreductible. Es algo que ya veíamos en el texto sobre Spinoza, puesto que las esencias de modo, en tanto que cantidades intensivas, son singulares en ellas mismas (SPE, 189).

Pero incluso, más allá de lo intenso, es todo el campo virtual el que se introduce dentro del concepto. Lo vimos antes. El concepto es virtual. Ahora bien, como señala Deleuze en *Diferencia y repetición*, lo virtual es inseparable de un movimiento de actualización. De modo que, así como las relaciones de la Idea se encarnaban en relaciones espacio-temporales, en el concepto hay, igualmente, un movimiento de encarnación: “el concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos” (QF, 26). Y, como sucedía en la Idea, hay una diferencia de naturaleza entre lo virtual y lo actual, entre lo ideal y su actualización. Por ello, aunque el concepto se encarna en los cuerpos, no debemos pensar en él como una imagen de las relaciones espacio-temporales en las que se efectúa. Es la relación propia de lo virtual y lo actual. Recordemos que entre esas dos dimensiones no hay *semejanzas*. El concepto, entonces, ya no indica, ya no designa lo que la cosa es. “El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa” (QF, 26). Es en ese sentido que el concepto no es representación. En primer lugar, es evidente que no tiene una identidad fija. Pero, en segundo lugar, no tiene una relación directa con un estado de cosas. El concepto de Deleuze y Guattari no designa. “Carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto al mismo tiempo que es creado” (QF, 28).

Ni identidad, ni oposición, ni analogía, ni semejanza. El concepto de concepto se ha transformado completamente. Y entonces se vuelve evidente que el concepto ante el que ahora estamos es más Idea-problema que representación. Como ella, se define por continuidades, umbrales, zonas de indiscernibilidad y coexistencias. Como ella, el concepto

se define como campo de singularidades que se encarnan o actualizan en términos espacio-temporales. Como ella, el concepto se define como multiplicidad. Los parecidos son muy claros. El concepto de *¿Qué es la filosofía?* nos introduce al mundo ideal-virtual. Y, entonces, no tenemos más opción que definirlo como *Idea filosófica y creadora*.

Ante lo cual surge la pregunta: ¿este concepto de Idea es igual al que encontrábamos en *Diferencia y repetición*? En otras palabras ¿es la Idea filosófica igual a la Idea-problema? La diferencia es evidente. El concepto, en tanto que Idea filosófica, no es un problema. Y, sin embargo, el problema no desaparece. “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez solo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando” (QF, 22). Así que, en *¿Qué es la filosofía?* el problema motiva la creación de la Idea, pero esta no se confunde con aquel. Son instancias diferentes. Ya vimos, por ejemplo, que la Idea platónica como concepto no se entiende si no entendemos el problema al que nos remite. De modo que, por un lado tenemos el concepto (la Idea) y por otro lado tenemos el problema (¿cómo seleccionar al mejor pretendiente?).

Pero si el problema no desaparece, pierde su lugar central. Al menos ya no es lo más importante. Y esto no es un asunto menor en una filosofía que se constituye sobre la idea de puntos notables o relevantes. “Ahora ustedes lo saben, en un pensamiento no es lo verdadero y lo falso lo que cuenta, es lo singular y lo ordinario” (SL). Siempre se tratará de distinguir qué es lo notable y qué lo regular dentro de un pensamiento. Por eso, al menos al leer la obra de Deleuze, hay que ser sensible a este tipo de problemas. Pero entonces ¿qué significa que se hayan puesto el concepto como lo más importante? ¿por qué se pone el concepto como lo central, haciendo que la tarea principal del filósofo sea la creación de conceptos y no, como dice Simón Diez, la constitución de problemas²⁰?

Si tomamos el concepto, tal como lo conciben Deleuze y Guattari, tendremos que decir que el concepto de concepto ha cambiado sus componentes. Ya no se relaciona con la cuádruple raíz que sometía la diferencia, pero tampoco es representación, ni generalidad ni posibilidad. “*El concepto nada tiene que ver con una idea general o abstracta*” (QF, 17). Todo concepto tiene una historia que nos remite a otros planos y otros conceptos, y en este caso tomamos componentes de la Idea y la pregunta para constituir el concepto ante el que estamos. Así, el concepto, como la pregunta, es un punto, punto de condensación que reúne las series y las redistribuye; y, como el problema, es un campo virtual, una multiplicidad de singularidades, acontecimientos y zonas de coexistencia, que se encarna o efectúa en seres extensos calificados. Pero si tenemos la necesidad de constituir un nuevo concepto de

²⁰ “Lo primero que hace un filósofo es plantear sus propios problemas” (79). O, como señala Deleuze en su texto sobre Bergson: “la verdad es que se trata, en filosofía y aún en otras partes, de encontrar el problema y por consiguiente de plantearlo, más que de resolverlo” (B, 11).

concepto y de salir del complejo pregunta-problema, es porque aquel tiene un devenir muy diferente. En efecto, el concepto tiene un devenir que no se limita a llevarnos hasta un imperativo como origen del mundo²¹. El concepto, en tanto que debe ser creado, *nos conduce al plano de inmanencia*²².

Los conceptos, dicen Deleuze y Guattari, suponen una tierra que van poblando palmo a palmo. Por eso, ya no estamos ante conceptos-representativos sino ante conceptos-territorio. El concepto, al igual que la Idea, se desarrolla en la superficie, en donde se distribuyen los puntos singulares y las series heterogéneas. Sin embargo, en *¿Qué es la filosofía?* las superficies requieren de un plano que se distingue de ellas. Pues, en efecto, la tierra no es superficie. La tierra es el espacio sobre el que pueden establecerse las superficies conceptuales. Por ello, decimos que los conceptos son regiones del plano. Para Deleuze y Guattari, el concepto es *territorio* (QF, 102). Pero, entonces, surgen nuevos problemas. Pues, si ya estábamos en un mundo de superficies ¿qué necesidad tenemos de la tierra?

3.3 Plano de inmanencia-desierto de arenas movedizas

El concepto hay que crearlo. Eso significa que es necesaria nuestra intervención para que el concepto emerja. Pero que los conceptos deban ser creados no significa que emerjan de la nada. Para crearlos, tomamos componentes de otras filosofías y de otros conceptos y los redistribuimos para que algo nuevo salga de ahí. De forma que, “los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos” (QF, 11).

Ahora, en tanto que los conceptos deben ser creados, es necesaria otra instancia que funcione como base sobre la que ellos se constituyen. En efecto, “el constructivismo exige

²² Si antes el concepto se relacionaba con la cuádruple raíz que sometía la diferencia, ahora el concepto se relaciona con lo que Deleuze y Guattari llaman “el plano de inmanencia”. Es a partir de esta relación que el concepto adquiere una determinación completamente nueva. Todos sus movimientos y todas sus velocidades las obtiene a partir de dicho plano. Pero entonces, a diferencia de lo que sucedía en lo que habíamos visto hasta acá, los movimientos caóticos de base ya no están en la profundidad sino en el plano. Es algo que debe sorprendernos. En las clases de pintura de 1980, Deleuze explica que la pintura egipcia trataba de traer todo a un solo plano porque, de esa forma, salvaba las figuras de la profundidad, la cual era el lugar de las variaciones, de las apariencias y del devenir.

Pero entonces ¿en qué momento se lleva el movimiento, el devenir y la multiplicidad al plano? Ya en la *Lógica del sentido* empezamos a ver una tendencia que lleva todo el movimiento a la superficie. A partir del análisis de la obra de Lewis Carroll y de las inversiones de los estoicos, Deleuze empieza un desplazamiento que lleva a la superficie lo que está en la profundidad.

que cualquier creación sea una construcción sobre un *plano* que le dé una existencia autónoma” (QF, 13).

No hay concepto sin plano. Por eso la filosofía misma requiere, en su origen, de lo no filosófico. “La filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable” (QF, 45). El concepto antes se daba como correlato de la identidad del sujeto pensante; me pienso y, al pensarme, pienso el objeto cualquiera con el que pongo en relación una diversidad representada (FCK, 34). Pero ahora el concepto necesita una estructura sobre la cual pueda llevar a cabo su fundación. Ahora hace falta una Tierra o un plano que funcione como base o suelo de todo pensar y de todo concepto. “El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor del otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra” (QF, 86).

Antes del concepto hay algo, pero ese algo no es la Idea. Antes del concepto está el *plano de inmanencia*. El origen de la Idea-problema era la pregunta y el imperativo que obligaba al lanzamiento de dados. Ahora, en el concepto como Idea filosófica, todo cambia. De cierta forma no desaparecen las determinaciones de la pregunta²³ y del imperativo²⁴. Pero en *¿Qué es la filosofía?*, como punto de partida, hay un plano infinito. Es en este punto que Deleuze y Guattari se vuelven absolutamente spinozistas (y, de cierta forma, leibnizianos). En su filosofía, Spinoza es el rey filósofo.

Evidentemente, la filosofía no es la única disciplina creadora. El artista crea perceptos. El científico crea prospectos. De modo que lo que le concierne propiamente al filósofo no es el acto de creación, sino el concepto en tanto que Idea-filosófica. Solo que el concepto no es la única Idea. Hay Ideas creadoras que no son conceptos y que, por lo tanto, pertenecen a otras disciplinas (QF, 14). Así, en tanto que tratan con Ideas, las ciencias y las artes son creadoras y, por ello, necesitan trazar planos. El plano secante del artista es el plano de composición anorgánica. El plano del científico es el plano secante de referencia. “La exclusividad de la creación de conceptos garantiza una función para la filosofía, pero no le concede ninguna preeminencia, ningún privilegio, pues existen muchas más formas de pensar y de crear” (QF, 14).

En este contexto, el plano que le concierne propiamente a los conceptos es el *plano de inmanencia*. Antes del concepto, antes de la filosofía, está aquel. Es lo primero que debe establecer un filósofo. De modo que, su planteamiento exige un trabajo pre-conceptual y

²³ “Cada concepto será por lo tanto considerado el punto de coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios componentes” (QF, 25).

²⁴ “Los conceptos filosóficos (...) son más producto de dados lanzados al azar que piezas de un rompecabezas” (QF, 39).

pre-filosófico (en tanto que, como vimos, la filosofía es la disciplina que trabaja con conceptos) por el que debe pasar toda filosofía.

El plano de inmanencia es lo que Deleuze y Guattari llaman Uno-Todo. Él es la planicie o la mesa que comprende la totalidad de los conceptos fragmentarios creados por un filósofo. El plano de inmanencia es el desierto de arenas movedizas que los conceptos pueblan, o el horizonte *indivisible* que los conceptos van pavimentando palmo a palmo (QF, 41). Es la pura *continuidad* que no se divide aun cuando es poblada por conceptos fragmentarios. “El plano en sí mismo es el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad” (QF, 40). De modo que el plano de inmanencia no se confunde con los conceptos. Es, por naturaleza, anterior. Y, en ese sentido, toda filosofía tiene que empezar por establecer el plano, pues solo entonces puede pasar a crear conceptos. Él es la condición y la base que vuelve posible la creación del concepto. Con lo cual, “el plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos” (QF, 39). Es algo anterior, algo pre-filosófico.

De esa forma, el filósofo tiene dos tareas: *crear conceptos* y *trazar planos*. “La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características” (QF, 39). Trazar el plano es un trabajo pre-conceptual y pre-filosófico, sin embargo, es tan importante para el filósofo como la creación de conceptos. Establecer el plano de inmanencia exige una experimentación más allá del pensamiento para la construcción de los supuestos sobre los que se levanta el trabajo propiamente conceptual. Por eso, los filósofos nunca confiesan las maniobras que deben hacer para establecer su propio plano. No es un secreto que todo filósofo aspira a eliminar los presupuestos. Descartes lo hace a partir de la duda, Hegel parte de la comprensión más inmediata del ser. Y sin embargo, toda filosofía requiere un supuesto, un elemento no filosófico o pre-filosófico, es decir, un plano que se traza a través de medios “escasamente racionales”. En efecto, como señalan Deleuze y Guattari, uno no piensa sin convertirse antes en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula (QF, 46). Establecer el plano de inmanencia es sobre todo el resultado de procesos del orden del sueño, de la embriaguez, de la locura. “Incluso Descartes tiene su sueño” (QF, 46).

Ahora, como el plano es pre-filosófico, él es lo que toda filosofía supone. Esto nos permite avanzar un poco más. Recordemos lo que vimos en el primer capítulo. Los presupuestos de la filosofía nunca son objetivos, sino subjetivos. En otras palabras, los conceptos filosóficos por los que empezamos nunca remiten a otros conceptos, sino que su presupuesto es una imagen del pensamiento. Era lo que Deleuze criticaba en *Diferencia y repetición*. Lo que suponía la filosofía era un pensamiento que funcionaba de acuerdo al sentido común. Se suponía que, como todo el mundo puede pensar, todo el mundo puede reconocer lo que significa pensar, ser y yo. Lo que se suponía, por lo tanto, era una imagen del pensamiento

que llamábamos dogmática u ortodoxa, la cual, aunque presentaba pequeñas variantes, era la misma para toda la filosofía. De esa forma, si el plano de inmanencia es la base pre-filosófica sobre la que se constituyen los conceptos, entonces este plano no es otra cosa que una imagen del pensamiento. Solo que, a diferencia de lo que sucedía en *Diferencia y repetición*²⁵, no hay una sola imagen. En efecto, en *¿Qué es la filosofía?* también se presupone una imagen del pensamiento que es el plano de inmanencia, pero ese plano es diferente para cada autor. “En Descartes, se trataba de una comprensión subjetiva e implícita supuesta por el Yo pienso como concepto primero; en Platón, era la imagen virtual de un ya pensado que duplicaba cualquier concepto actual.” (QF, 45). El plano de Heidegger no es el mismo plano de Descartes ni el mismo plano de Hegel. Cada uno tiene un plano de inmanencia diferente. De hecho, como señalan Deleuze y Guattari, no hay ningún gran filósofo que no haya modificado el significado de pensar (QF, 54).

Así, aunque cada plano de inmanencia es un Todo, lo cierto es que no hay un solo plano. Cada filósofo establece su propio plano de inmanencia, su propia superficie, su propio Todo en el que están envueltos los conceptos de su filosofía. “El plano no es ciertamente el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVII, en la actualidad (y aún estos términos son vagos y generales)” (QF, 43).

Ahora bien, una vez que hemos definido el plano de inmanencia como imagen del pensamiento, podemos explicar mucho más sobre el trabajo inicial del filósofo. Trazar un nuevo plano, trazar un plano propio, es un problema de *distribución*. Consiste en determinar qué es lo que pertenece propiamente al pensamiento y qué es lo que no. Cada plano de inmanencia, en ese sentido, está determinado por una selección. Evidentemente, desde este punto de vista, lo que llamábamos imagen dogmática es tan solo un plano de inmanencia más entre otros. En ella el pensamiento está orientado hacia lo verdadero, vuelto hacia lo verdadero, mientras que el error es lo negativo del pensamiento (QF, 56). Es decir que, bajo esta imagen, el rasgo distintivo del pensamiento es su relación con la verdad. Pero esta no es la única imagen que se establece en la historia de la filosofía. En el siglo XVIII, por ejemplo, se modifica el significado de pensar, porque se sustituye el conocimiento por la creencia (QF, 56). En otras palabras, en lugar de un pensamiento que aprehende lo verdadero, tenemos un pensamiento que cree, en base al hábito y la probabilidad, que ciertos eventos independientes están asociados. Es la imagen del pensamiento que construye Hume, la cual, evidentemente, es una entre muchas. “Por supuesto, encontraremos de nuevo en Kant muchos de estos rasgos heredados de Hume, pero a costa, una vez más, de una mutación profunda, sobre un plano nuevo o de acuerdo con otra imagen” (QF, 57).

²⁵ Recordemos que, en *Diferencia y repetición* Deleuze decía que: “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 conjunto” (DR, 205).

Ahora, si al lector le parece extraño que el primer trabajo del filósofo sea trazar una imagen del pensamiento, entonces se habrá entendido perfectamente el problema que quiero plantear acá. En *Diferencia y repetición* la crítica a la filosofía era que construía una imagen del pensamiento y, por eso, nunca empezaba realmente sin presupuestos. Recordemos que lo que Deleuze le reprochaba a la filosofía es que ella partía de la Imagen ortodoxa como presupuesto y, al hacerlo, prejuzgaba acerca de todo. Evidentemente, en *¿Qué es la filosofía?* hay una aproximación diferente al problema. Ya no se trata de criticar la imagen para ser capaz de empezar sin ella. Más bien se trata de plantear una imagen propia. Y entonces la pregunta es ¿por qué volver a la imagen del pensamiento? ¿por qué reconstruirla? ¿por qué darle al filósofo la tarea de trazar imágenes en lugar de destruirlas?

3.4 El caos como nada blanca

El plano de inmanencia tiene determinaciones propias que no habíamos visto ni en la Idea, ni en la pregunta, ni en el imperativo. Si los elementos en el concepto son intensidades, en el plano son otra cosa. Es cierto que, como dicen Deleuze y Guattari, “los mismos elementos pueden presentarse dos veces” (QF, 43), una vez en el plano y otra vez en el concepto. Pero, en realidad, los elementos del plano no tienen la misma naturaleza que los elementos del concepto. Los segundos son características intensivas. Los primeros son características *diagramáticas*. Esto nos remite a un concepto que nos permite avanzar. En relación a la pintura, un diagrama es una catástrofe acontecida sobre el lienzo (B, 102). Como muestra Deleuze, un diagrama es un conjunto de trazos y manchas. Contra el orden visual, el diagrama es el caos de la mano desencadenada que se posa sobre el cuadro. Así que, si decimos que los elementos del plano son características diagramáticas, es porque funcionan como trazos/manchas, poniendo en relación el plano con la catástrofe. Sin embargo, el diagrama es a la vez caos y germen del mundo. “Es un caos violento en relación con los datos figurativos, pero es un germen de ritmo en relación con un nuevo orden de la pintura” (FB, 104). Caos-germen. Toma del caos lo suficiente para derrumbar toda organización, pero *extingue* el caos para que algo salga de ahí. En palabras de Deleuze, el diagrama es un abismo ordenado. Lo mismo sucede con el plano. Sus elementos son características diagramáticas, de modo que introducen el caos al mismo tiempo que lo estabilizan y lo controlan. Es la doble función del plano de inmanencia.

Esto nos da una imagen muy extraña del caos. Deleuze y Guattari hacen de él algo que debe estabilizarse. Ya no es el mismo mundo de *Diferencia y repetición*. En efecto, el caos ahora debe ser ordenado y controlado. Ahora necesitamos un plano que le dé consistencia al caos, pues, de lo contrario, nada sale de ahí. Por eso es tan importante volver a la imagen del pensamiento y poner las superficies virtuales en relación con otra instancia estabilizadora. Pero ¿qué significa controlar el caos? Y, más importante aún ¿por qué es necesario

controlar el caos? ¿por qué no contentarse con el triunfo de la catástrofe sobre el cuadro? ¿por qué no afirmar el azar, la multiplicidad y el devenir del caos puro?

Es verdad que, en la filosofía deleuziana, el caos es lo primero, lo más originario. Como vimos, el cosmos tiene su origen en el caos. Pero mientras que antes la Idea salía del caos, ahora tenemos que establecer planos. Es un nuevo mundo construido sobre una nueva noción de caos. Ya no se trata del caos de los dados que chocan. El caos ya no se dice en relación a los acontecimientos ideales, ni al azar del imperativo azaroso, ni al flujo irreal de lo virtual. Ahora estamos ante un caos-nada.

Sin duda, en *¿Qué es la filosofía?* el caos vuelve a ser fundamental. Nuevamente está a la base de todo lo demás. Y, sin embargo, al desarrollar el concepto de caos sentimos que estamos ante algo nuevo. En la *Lógica del sentido* se explica el mundo de los acontecimientos con una guerra. En efecto, la batalla da cuenta de los dos momentos claves del sentido, a saber, la impasibilidad y la génesis. “La batalla sobrevuela su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impasible respecto a los vencedores y los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada” (LS, 133). Así, la guerra se desarrolla en un campo impersonal y preindividual que, sin embargo, no es indiferenciado. Es decir que la batalla se da en el mundo trascendental de las singularidades. Por ello, la guerra está más allá del soldado que la vive. Neutra e impasible. No obstante, se actualiza: “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” (LS, 133). Vemos así los dos aspectos claves del sentido: impasibilidad y génesis. Pero si ahora queremos dar cuenta del mundo de *¿Qué es la filosofía?*, tendremos que hablar de una guerra diferente, es decir, de una guerra de guerrillas, de una guerra a la colombiana. No una guerra de Tolstoi, ni de Stendhal. La batalla que da cuenta de las bases y el origen de este nuevo mundo es la de Rosero, quien, en *Los ejércitos*, nos presenta una guerra a velocidad infinita. Se trata de una extraña batalla que no se actualiza. Va a toda velocidad. Ni siquiera sabemos quién hizo qué. Los combatientes atacan y tan rápido como atacan desaparecen. Se desvanecen sin que siquiera podamos saber algo de ellos²⁶. Y la cosa se va volviendo aún más confusa a medida que avanzamos en el relato. Es una nueva imagen del caos en la que sus elementos ni siquiera alcanzan a relacionarse.

²⁶ “La grisosa nube de humo se esfumó y ya no vi a nadie; detrás de la polvareda emergió únicamente un perro, cojeando de una pata y dando aullidos. Busqué nuevamente a los hombres: no había nadie. Estaba solo. Otra detonación, un estampido más fuerte aún se remeció en el aire, al otro extremo de la plaza, por los lados de la escuela” (97).

Ya no se trata del caos de *Diferencia y repetición*. Para Deleuze y Guattari, el caos se caracteriza principalmente por la velocidad infinita de sus determinaciones: “el caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que estas se esbozan y se desvanecen” (QF, 46). Ahora bien, el problema de caracterizar al caos de esta forma, es que sus elementos no pueden relacionarse entre sí y, en ese sentido, las determinaciones del caos son más bien indeterminadas. Siguiendo con la cita anterior, Deleuze y Guattari dicen, sobre el movimiento de las determinaciones del caos, que: “no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo” (QF, 46). Como vimos antes, esto es problemático porque para que una cosa pueda ser determinada es necesario que se relacione con otra. Con lo cual, en el caos no hay seres determinados, lo que lo constituye, más bien, como un medio de absoluta indeterminación. Lo que se debe resaltar es que en el origen ya no hay diferencia, porque el caos se ha vuelto algo indiferenciado, como señala Deleuze en *Diferencia y repetición*. Lo indiferenciado no es solamente la nada negra en la que todo está disuelto. Lo indiferenciado también puede ser la nada blanca, en la que flotan determinaciones no ligadas. “Miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin hombro, ojos sin frente” (DR, 61). De forma que el caos ya no se dice de los movimientos incesantes del campo ideal, pues este último suponía elementos evanescentes que se volvían determinables por sus relaciones entre sí. Semejante punto de vista conducía a una determinación completa, la cual, aunque podía distinguirse de las demás determinaciones, no podía separarse de ellas. Era la primera aparición de la distinción unilateral, o, en otras palabras, de la diferencia, pues, como dice Deleuze, “la diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral” (DR, 61). Pero cuando Deleuze y Guattari abordan el caos no estamos ante la misma situación. El caos es más bien lo indiferenciado. Sus elementos van demasiado rápido, por lo cual no pueden relacionarse entre sí. Nada blanca dentro de la que todo se desvanece. “El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia” (QF, 46). El caos resulta de tal forma indeterminado que se confunde con la pura nada.

Nosotros lo experimentamos a través del pensamiento. Tenemos ideas fugaces que desaparecen tan rápido como aparecen. Por eso el pensamiento libre puede ser algo tan angustiante y peligroso. Así que, para enfrentar el caos del pensamiento, buscamos algo que nos ayude, que nos permita encontrar un orden, pues, de lo contrario, el pensamiento queda reducido a un movimiento infinito del que nada sale.

Ahí es en donde el plano se vuelve fundamental. Para que algo salga del caos, es necesario trazar un plano. En efecto, es a través de la Tierra que podemos darle consistencia a esa nada caótica. Es a través de la tierra que podemos lograr que, de ese medio de indeterminación, salga algo determinado. Nos preguntábamos por qué volver a constituir imágenes del pensamiento. Respondemos que es porque estamos ante un nuevo mundo en

el que el caos se confunde con la pura nada. De forma que, para que algo salga del caos, hay que trazar un plano. Pero, ¿el retorno a la Imagen significa un regreso al mundo de las imágenes fijas y de las identidades estables? Al poner el plano como base del concepto ¿no estamos destinados a retornar al mundo de la representación que describíamos en el primer capítulo? Para nada. El problema es que no podemos decir que, en el plano, se extinga completamente el caos.

Para enfrentar el caos del pensamiento hay dos caminos: el plano de inmanencia y las opiniones. La opinión impone un orden. Nos aferramos a ella porque organiza el pensamiento asociando ideas de acuerdo a reglas. Bajo la opinión las ideas ya no son pensamientos evanescentes que aparecen y desaparecen de forma desordenada y aleatoria, sino que cada idea se asocia con otras siguiendo reglas de similitud, de contigüidad y de causalidad. En ese sentido, las opiniones nos resguardan del caos. Son como una sombrilla. Para protegernos del caos fabricamos un paraguas, y, en su parte inferior, trazamos nuestras opiniones. Ellas son firmamentos, *conjuntos de ideas asociadas* que ordenan el pensamiento. Por la opinión pasamos de una idea a otra de acuerdo a un orden impuesto por reglas constantes. De esa forma nos resguardamos del caos, nos protegemos de sus movimientos a velocidades infinitas. “Solo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes” (QF, 202). Como señalan Deleuze y Guattari:

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son variabilidades infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos de opiniones establecidas (QF, 202).

Pero la opinión no es el único camino para enfrentar el caos. El arte, la ciencia y la filosofía proceden estableciendo planos. “Trazan planos en el caos” (QF, 203). Es un procedimiento muy diferente. Mientras que las opiniones nos protegen del caos, los planos nos sumergen en él. Ni el filósofo, ni el artista, ni el científico trabajan con opiniones. Por el contrario, rompen el paraguas para dar entrada al caos:

Los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco de caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne, silueta de Macbeth o de Acab (cita de Lawrence en QF, 204).

Y, sin embargo, el artista debe ser extremadamente cuidadoso con el caos. El abismo caótico puede tomarlo todo y arruinar la obra. Los pintores no cesan de perder cuadros porque el caos se sale de control. “Hay una especie de destrucción-consumación del cuadro cuando la catástrofe desborda” (P, 26).

El caos debe ser controlado, pues libre y puro no deja salir nada. Por eso el plano funciona como un tamiz. Deja pasar algo del caos, lo suficiente para romper con el orden pre-establecido, pero no demasiado como para que nada salga de ahí. El error es creer que la filosofía se opone al caos. El artista, el filósofo y el científico se enfrentan al caos, y, sin embargo, toman algo de él. Vemos así las dos funciones del plano. Por un lado, debe darle consistencia al caos y, por otro lado, debe tomar algo de él para liberarnos de las opiniones. Por ese motivo, decimos que el plano de inmanencia no es más que una sección del caos. Lo mismo sucede con el plano del artista, quien rasga el firmamento para dar entrada al caos puro y libre. Sin duda hay un enfrentamiento contra este último, pero, como señalan Deleuze y Guattari, “la lucha contra el caos no puede darse sin afinidad con el enemigo” (QF, 204). Después de todo, la verdadera lucha se libra contra la opinión que pretendía protegernos del caos (QF, 204). Filósofos, artistas y científicos deben pasar por la catástrofe para enfrentar el cliché. Las tres disciplinas son hijas del caos. La obra de arte puede fracasar principalmente por dos motivos, o bien porque el caos se lo toma todo, o bien porque no pasa por el abismo caótico.

Evidentemente no estamos en el mismo mundo que planteábamos en *Diferencia y repetición*. El caos es lo absolutamente indeterminado y, de ahí, nada sale. Por ello, es necesario el plano de inmanencia. Él es el que le da consistencia al caos. Él es el que permite que algo salga. Y, sin embargo, al mismo tiempo que estabiliza el caos, el plano toma algo de él. En efecto, el plano de inmanencia da consistencia al mismo tiempo que conserva los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos (QF, 47). Por ello, si el plano de inmanencia es una imagen del pensamiento, al menos ya no es una imagen estable y fija. Más bien estamos ante una imagen caótica que ha asumido los movimientos y las velocidades del caos que enfrenta. Contra las imágenes representativas, debemos pensar en imágenes-catástrofe.

En la *Ética* de Spinoza se vuelve evidente que, en el plano, los elementos tienen velocidades. Así, al plantear la imagen pensamiento como plano de inmanencia, constituimos el pensamiento como un campo de movimientos infinitos. Como señalan Deleuze y Guattari: “lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito” (QF, 41). En efecto, para los autores mencionados, el pensamiento tiene, ante todo, velocidades. Era algo que había descubierto Deleuze en su lectura de Spinoza. En la *Ética* hay velocidades. Velocidades del concepto y velocidades del afecto. Velocidades de las proposiciones y velocidades de los escolios.

Lentitudes relativas y velocidades absolutas. Sobre el plano, sobre los atributos y sobre la sustancia, los elementos se presentan a través de sus velocidades. Del mismo modo, al hacer de la imagen pensamiento un plano, Deleuze y Guattari conciben el pensamiento como teniendo velocidades, y en este caso, velocidades infinitas. Así, Deleuze y Guattari producen una nueva imagen del pensamiento, en la que este está en un movimiento incesante. Para ellos, la Tierra-plano de inmanencia no deja de experimentar traslados y devenires. Como señalan en *¿Qué es la filosofía?*, la Tierra misma se confunde con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio (QF, 86).

3.5 Concepto, territorio, desterritorialización y rizoma

En *¿Qué es la filosofía?* la filosofía se vuelve una geofilosofía. El concepto es *territorio* (QF, 102). El plano de inmanencia es una *tierra*. En ese sentido, el filósofo deviene una especie de animal o una especie de artista. Pero, ¿por qué introducir la cuestión agraria contra la que justamente se enfrentaba la filosofía deleuziana? Ya lo vimos, tenemos necesidad de la tierra para darle consistencia al caos. Solo que la tierra no es estable. El plano que traza el filósofo toma del caos movimientos infinitos que asume como propios. En ese sentido, no basta la tierra para introducirnos al mundo de lotes y de reparticiones hechas de acuerdo al buen sentido. Sin embargo, lo que hemos dicho del plano no lo podemos decir del concepto. Son dos instancias diferentes. El territorio se da sobre la tierra. Es una cuestión de límites, de delimitación. Y, entonces, nos preguntamos ¿no es esto un retorno al mundo apolíneo? ¿no es un retorno al mundo de límites, de identidades fijas, de lotes y juicios? Al hacer de la filosofía una geofilosofía ¿no hacemos del filósofo un juez al servicio del sentido común y del buen sentido?

Sobre la tierra y sobre las partículas locas que la recorren no dejan de formarse agujeros negros. El profesor Challenger hizo de la Tierra un cuerpo sin órganos. “Este cuerpo sin órganos estaba atravesado por materias inestables no formadas, flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias. Pero, de momento, ese no era el problema. Porque en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: *la estratificación*” (MM, 48). Ahí está. Es la aparición del territorio. Sobre el cuerpo sin órganos, sobre la tierra, sobre los flujos de singularidades e intensidades, se forman capas que aprisionan las intensidades y fijan las singularidades. En efecto, en un cuerpo sin órganos, en el Cuerpo de la Tierra, hay espesamientos, coagulaciones, acumulaciones. En suma, se trata de articulaciones que determinan estratos o territorios.

El cuerpo sin órganos (en adelante CsO) es materia sin forma. CsO-materia. Nunca está vacío. Su problema no son los órganos, es el organismo. Un CsO siempre está poblado, pero por intensidades, singularidades y partículas locas (submoleculares y subatómicas) que

pasan y circulan en un flujo libre y constante. Por eso, el CsO es materia no formada, no estratificada, no organizada. Combustión de Geoffroy. El problema es que la combustión está acompañada por un proceso inverso de electrificación, a través del cual se constituyen los estratos. “Los estratos son *efectos secundarios*, espesamientos en un plan de consistencia omnipresente, siempre primero, siempre inmanente” (MM, 74).

En efecto, sobre el flujo constante de partículas locas se forman estratos, pues ellos no son otra cosa que una articulación de dichas partículas. *Un estrato siempre es muchos*. Pero, en principio, es al menos doble. Hay que articular dos veces (B-A y BA). De modo que, primero hay una selección. Del flujo de partículas locas e *inestables* se extraen unidades *metaestables* que se amontonan y organizan formando así un primer estrato (*contenido*). Después hay una segunda articulación (*expresión*), de acuerdo a la cual se constituyen estructuras *estables* al asegurar el paso de las unidades seleccionadas a compuestos compactos y funcionales. De modo que, las dos capas tienen una sustancia o sujeto (en el primer caso, las unidades seleccionadas y amontonadas son el sujeto, mientras que en el segundo caso son los compuestos molares constituidos) y una forma (en el primer caso, la forma es el orden de uniones y sucesiones impuesto, y, en el segundo, es la estructura con sus jerarquías, sus centros, sus integraciones y organizaciones). Por lo que, entonces, en los dos casos sucede lo mismo: se da un orden y una forma a la materia fluida del cuerpo de la tierra. Los estratos no son otra cosa. Todo estrato es materia formada. “Consistían en formar materia” (MM, 48).

Es el juicio de Dios sobre la tierra. Estamos ante el surgimiento del organismo. Todo estrato es un juicio de Dios. Sin embargo, el error es creer que el juicio de Dios es la última palabra. Los estratos, por su propia naturaleza, son inseparables de movimientos de desterritorialización.

Entre la Idea-problema y el concepto-territorio tal vez podemos poner al rizoma como término medio. Lo interesante es que en él podemos ver cómo se forman territorios que, sin embargo, no dejan de romperse. En botánica, un rizoma es un tallo subterráneo que puede crecer indefinidamente. En efecto, en este tipo de plantas los brotes o raíces se ramifican y se expanden *horizontalmente* creando así un sistema descentrado y sin jerarquías. Lo interesante es que esta ramificación se concreta en bulbos y tubérculos que, a su vez, dan lugar a nuevos brotes y raíces. De modo que, no se trata de un tallo central con sus respectivas ramificaciones (como en una planta o un árbol) sino de una serie de tallos que se conectan sin ningún orden fijo ni predeterminado. “En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba” (MM, 13).

Esto nos permite distinguir dos tipos de movimientos: unos de concreción, por medio de los cuales se forman nuevos tubérculos con sus respectivos brotes; y otros de ruptura, por medio de los cuales una ramificación va más allá de su relación con un tubérculo y se

conecta con un nuevo tallo. Ruptura y concreción. Desterritorialización y reterritorialización. En un rizoma no hay puntos ni posiciones, solo líneas. Pero nosotros debemos distinguir al menos dos tipos de líneas. Por un lado, están las líneas de *articulación* o de *segmentaridad*; y, por otro lado, están las líneas de fuga o de desterritorialización. De modo que, por las primeras, se estratifica, se territorializa y se organiza el rizoma. A través de las líneas de articulación volvemos el rizoma una especie de organismo. Pero la verdad es que en un rizoma el organismo nunca termina de concretarse, pues, por el segundo tipo de líneas, lo rompemos y lo fracturamos constantemente. En efecto, en un rizoma cada brote puede ir más allá de su tallo inicial hacia un nuevo tubérculo. Así que, si se constituyen territorios es para salir de ellos. La particularidad del rizoma es que no se queda encerrado dentro de sí mismo, pues todo el tiempo está conectado con el afuera.

Es lo que sucede con el concepto. Los territorios no dejan de romperse, de fracturarse. En verdad estamos ante una tierra de lotes y límites, no obstante, no es precisamente un mundo apolíneo. De hecho, es una realidad mucho más compleja.

Cada estrato tiene, desde el principio, varias capas. Cada estrato es doble. Eso es cierto. Pero, en otro sentido, es preciso que los estratos vayan por lo menos de dos en dos, ya que cada estrato necesita un sustrato del que extraer materiales formados y estratificados. Pues, en efecto, sin materiales exteriores no pueden constituirse capas o materias formadas. En este esquema, el interior y el exterior solo son relativos, es decir que *solo existen por sus intercambios* (MM, 56). Es por ello que Deleuze y Guattari hablan en este punto de relaciones diferenciales, en donde los elementos en relación no existen tomados individualmente, sino que solo existen por su relación, a través de la cual constituyen efectivamente *un* estrato. Y así llegamos a que lo que determina *un* estrato es un conjunto formado por elementos sustanciales, por materiales exteriores proporcionados y por el límite o membrana que regula los intercambios entre lo interior y lo exterior. “Los materiales proporcionados constituían un medio exterior para los elementos y los compuestos del estrato considerado; *pero no eran exteriores al estrato*” (MM, 56). En otras palabras, es en la relación entre los materiales exteriores y los elementos sustanciales interiores que los estratos se constituyen efectivamente como tales:

Así, en el caso del estrato cristalino, el medio amorfo es exterior al germen en el momento en que el cristal todavía no se ha constituido; pero el cristal no se constituye sin interiorizar e incorporar masas del material amorfo. Y a la inversa, la interioridad del germen cristalino debe pasar a la exterioridad del sistema en el que el medio amorfo puede cristalizar, hasta el extremo de que el germen procede de fuera (MM, 56).

Ahora bien, no debemos confundirnos al hablar de relaciones diferenciales. Es cierto que las relaciones diferenciales tienen grados de relación. Sin embargo, acá no es suficiente con

hablar de eso. Entre el interior y el exterior hay *movimientos* que, dependiendo del grado de desarrollo, van del centro a la periferia o de la periferia hacia el centro. En otros términos, se trata de movimientos que cambian de dirección. De tal forma que, ponen el centro a veces en el interior y a veces en el exterior. “Iba de un centro a una periferia, pero a su vez la periferia actuaba sobre el centro y formaba ya un nuevo centro para una nueva periferia” (MM, 57). Así que, como un estrato se forma al relacionar materiales exteriores y elementos sustanciales interiores, somos arrastrados hasta una multiplicidad de estratos diferentes (*epistratos*), producto de todas esas nuevas relaciones centro-periferia, interior-exterior. “Un estrato considerado en su unidad de composición solo existe, pues, en sus epistratos sustanciales que rompen su continuidad” (MM, 57).

Pero eso no es todo. Porque, además de los epistratos, se constituyen *paraestratos*. Pues, con respecto a la unidad de composición del estrato, surge una nueva exterioridad. “No solo había esta nueva o segunda relatividad entre el interior y el exterior, sino también toda una historia al nivel de la membrana o del límite” (MM, 57). El anillo central de un estrato, su capa central, se define por sus elementos y compuestos sustanciales, sus materiales exteriores y el límite entre ellos. Pero, en el límite de esa capa central, aparece un nuevo medio que ya no es ni interior ni exterior, sino *asociado*. “En la medida en que los elementos y compuestos incorporaban, se apropiaban de los materiales, los organismos correspondientes estaban obligados a dirigirse a materiales diferentes, más extraños y menos cómodos” (MM, 57). Es claro en los organismos. Además de los elementos con los que se nutren, necesitan respirar. De esa forma, capturan fuentes de energía a partir de las cuales pueden (o no) crear nuevos elementos o compuestos. Así que, a partir de esa relación que se efectúa en la membrana del anillo central, surgen nuevas formas, nuevos estratos, que llamaremos paraestratos. Entonces, hay que repetirlo, un estrato siempre es muchos. Como señalan Deleuze y Guattari: “la cintura, el anillo idealmente continuo del estrato, el Ecumeno, definido por la identidad de los materiales moleculares, de los elementos sustanciales y de las relaciones formales, solo existía como roto, fragmentado en epistratos y paraestratos” (MM, 59).

Esto nos deja ante un mundo de formas y sustancias. Un mundo de capas y cinturas. Epistratos y paraestratos en todas partes. Demasiado organizado. Es un mundo de organismos. Pero, visto así, todavía no vemos las cosas con claridad. Más que un mundo fijo, es un mundo de movimientos constantes. Lo vimos. Los epistratos son inseparables de movimientos de desterritorialización que van del centro a la periferia y de la periferia (como nuevo centro) al centro (como nueva periferia). De igual forma, los paraestratos hacen que el estrato sea inseparable de un proceso de descodificación. En efecto, aunque los medios asociados no determinan la forma de un estrato, sí generan una serie de cambios en ella. “Un medio animal como la tela de araña no es menos morfogenético que la forma de organismo” (MM, 58). En las afueras, en el límite, las relaciones y rasgos formales del estrato adquieren formas completamente diferentes (MM, 58). El aire, la tela de araña; los

medios asociados siempre son decisivos. Por ello, en la relación con los medios asociados, los estratos no pueden simplemente cerrarse sobre sí mismos. No son formas fijas, como esencias ideales, sino que están en un proceso de devenir constante. De modo que, en tanto que inseparable de sus epistratos y paraestratos²⁷, los estratos son inseparables de movimientos, cambios, devenires, acoplamientos y descodificaciones. “Los estratos no cesan de estar sacudidos por fenómenos de fractura o de ruptura, bien al nivel de los sustratos que proporcionan los materiales, bien al nivel de los caldos que contienen cada uno de los estratos (caldo prebiótico, un caldo prequímico), bien al nivel de los epistratos que se acumulan, bien al nivel de los paraestratos que se apoyan” (MM, 61). Por lo que podemos concluir que, en definitiva, los estratos y los territorios nunca son decisivos. Siempre hay movimientos de desterritorialización y reterritorialización. Cada estrato implica rupturas que conducen a nuevos estratos (epistratos y paraestratos).

Así, si decimos que el concepto es territorio, tendremos que pensar que decimos algo más complejo. Trazar un territorio siempre es una cuestión de delimitación. Lo vemos en los animales. La construcción de un territorio se lleva a cabo a través de posiciones, de olores y marcas que trazan las fronteras de un espacio. Por lo que es necesario preguntar ¿estamos ante el retorno o el resurgimiento de los límites en la filosofía deleuziana? Habíamos visto que en el marco de la Idea se superaban los límites en provecho de un mundo de continuidades y multiplicidades. Pero ahora, en lugar de Ideas, hay conceptos-territorios que nos llevan a pensar que Deleuze y Guattari vuelven a construir un mundo de *lotes*. Y entonces nos preguntamos ¿es por esta necesidad de retornar a los límites, de retornar a los territorios, que Deleuze y Guattari ponen al concepto y no ya a la Idea como concepto central de su pensamiento? De hecho, Deleuze nunca dejará de enfrentarse a los límites y a la negación que viene con ellos. De modo que, si regresa a los territorios es porque descubre en ellos que son inseparables de movimientos de *desterritorialización*. En efecto, “no hay territorio sin vector de salida” (AD). Así que, sin cercado ni medida, el concepto se da en relación a un territorio que lo lleva más allá de sí a través de un movimiento infinito.

De nuevo nos enfrentamos a los límites, pero esta vez no es solo por medio de continuidades y potencias, sino que también lo hacemos a través de movimientos de desterritorialización y reterritorialización. De esa forma, más que un mundo apolíneo de lotes y límites, Deleuze y Guattari constituyen un mundo de desplazamientos y movimientos infinitos. Y, sin embargo, ya no se trata de poblaciones nómadas sin territorio ni propiedad, como sucedía con las distribuciones caóticas de la diferencia en la Idea. Sino que el modelo es, más bien, el de la Ciudad griega (o, incluso, el de los Estados capitalistas), en donde los comerciantes y los ciudadanos encuentran una movilidad que antes no tenían. “El milagro griego es Salamina, donde Grecia se zafa del Imperio persa, y

²⁷ “Un estrato solo existía en sus epistratos y paraestratos, de suerte que, en última instancia, estos debían ser considerados por su cuenta como estratos” (MM, 59).

donde el pueblo autóctono que ha perdido su territorio lo embarca sobre el mar, se reterritorializa sobre el mar” (QF, 89). En otras palabras, estamos ante un mundo en el que efectivamente se trazan propiedades y territorios, pero en el que, sin embargo, siempre hay una línea de fuga que nos empuja más allá de esos territorios. De modo que, no estamos, ni ante las distribuciones nómadas (sin territorio ni propiedad) de la Idea, ni ante los lotes fijos del concepto representativo. Lo que tenemos al frente es, más bien, la Ciudad griega.

Así que, contra los sedentarios, el concepto se presenta como inseparable de los movimientos y desplazamientos de aquellos que abandonan su propio territorio. Lo que significa, en primer lugar, que el concepto es una población, una manada, una banda. En efecto, siempre son los elementos dentro de un territorio los que abandonan su propio espacio. Un Autóctono que se libera, “langostas que se ponen en marcha en fila en el fondo del agua, peregrinos o caballeros que cabalgan sobre la línea de fuga celeste” (QF, 86). Por eso, el concepto no puede definirse como territorio, con sus respectivos movimientos de desterritorialización, si no lo relacionamos con una colectividad, con una legión. Por lo cual, podemos decir de él lo mismo que decimos sobre el animal: “ya no se define por caracteres (específicos, genéricos, etc.), sino por poblaciones, variables de un medio a otro o en un medio mismo” (MM, 245). Más manada que masa, el concepto-territorio es una *multiplicidad* que se define por sus componentes.

Pero si las multiplicidades se relacionan con territorios ¿no son estos últimos una especie de unidad, de Uno? En este contexto ¿lo múltiple no debe ser asumido como un atributo, atribuible a un territorio que sería el sustantivo? Volvamos por un momento al rizoma. En él hay tallos, estratos, territorios. Y, sin embargo, es una multiplicidad. Pues en él las líneas de fuga rompen cualquier unidad. N-1. Ante un rizoma es preciso gritar ¡viva lo múltiple! Puesto que, cuando los elementos se conectan con lo que les es exterior, es decir, cuando entran en relación con términos completamente heterogéneos, se forman multiplicidades. Por ello, las multiplicidades no proceden por filiación, sino por contagio. “Un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un microorganismo” (MM, 248). Hay que devenir planta para formar una multiplicidad. “Incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre” (MM, 17). De esa forma, aún ante territorios y lotes, se forman multiplicidades en tanto que hay un movimiento constante de desterritorialización. “Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras” (MM, 14).

En ese sentido, en tanto que multiplicidad y territorio, el concepto es inseparable de movimientos de ruptura a través de los cuales conecta elementos heterogéneos. Según Deleuze y Guattari, se trata de movimientos que aprovechan el mar y pasan por debajo de la tierra para refundar un nuevo territorio. Por lo tanto, el concepto-territorio es más ciudad que Imperio. En lugar de un extranjero que se apropia del territorio, pensemos en un

Autóctono que se libera y se aventura más allá de sus fronteras (QF, 87). En lugar de una desterritorialización-vertical de trascendencia, una desterritorialización-horizontal de inmanencia. No se trata de proyectar la unidad imperial sobre la tierra, sino de aprovechar la tierra para tender conexiones y puentes que nos lleven más allá del territorio. En ese sentido, lo decisivo para el concepto-territorio son las vecindades internas y externas. Lo decisivo son las conexiones entre componentes internos y las conexiones entre conceptos que nos llevan más allá de los límites, de las fronteras, de los territorios.

Conclusión

Del concepto a la Idea y de la Idea al concepto

Cuando Deleuze escribe *Diferencia y repetición*, el concepto de Idea tenía un lugar central. La Idea era abordada y definida constantemente. Sin embargo, en los trabajos posteriores el concepto de Idea pierde su lugar y ya no se aborda con la misma frecuencia. Una vez que empiezan los trabajos con Guattari, Deleuze se aleja del problema de Idea. Hasta que, más de 20 años después de la publicación de *Diferencia y repetición*, en 1991, es el concepto el que asume ese lugar central que le correspondía a la Idea. De forma que, desde entonces, el pensamiento filosófico ya no gira alrededor de un problema oculto que debe determinarse, sino alrededor de un concepto y de la tierra que supone.

Lo extraño es que el concepto no deja de ser una Idea. Como se menciona en *¿Qué es la filosofía?*, el concepto es una Idea filosófica y creadora. Y, sin embargo, ya no es un problema. La Idea-concepto asume determinaciones y componentes de la Idea-problema, no obstante, su devenir es diferente. El problema es que cuando Deleuze y Guattari abordan el concepto de concepto introducen el plano de inmanencia, el cual lleva al concepto a nuevas direcciones, a nuevos problemas y a nuevas dificultades que no aparecían en la Idea.

En *Diferencia y repetición* la Idea se define como una multiplicidad constituida por elementos evanescentes. Como vimos, la Idea se compone por elementos diferenciales que no tienen sentido por sí mismos. “ Dx no es nada con respecto a x , ni dy con respecto a y ” (DR, 87). En cambio, dx/dy es algo. “Cada término solo existe absolutamente en su relación con otro; ya no es necesario, ni siquiera posible, indicar una variable independiente” (DR, 263). Por ello, en tanto que compuesta por relaciones entre elementos diferenciales, decimos que la Idea es un sistema de ligazones ideales. Es el mundo de lo incorpóreo, de lo continuo, de lo ilimitado. *Siempre en la superficie*. Ahora bien, a las relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de puntos notables y singulares que determinan completamente el problema o la Idea. En efecto, los valores de dx/dy marcan puntos relevantes que se prolongan sobre series de puntos ordinarios determinando una figura o una curva. Sin embargo, cabe aclarar que la determinación siempre es una determinación progresiva. A pesar de definirse como estructura, la Idea no es algo fijo. Lo ideal es un campo de acontecimientos. Por todas partes hay movimientos, cortes, conexiones y adjunciones de singularidades y de relaciones diferenciales. “En ese sentido, es exacto representar una doble serie de acontecimientos que se desarrollan en dos planos, haciéndose eco sin semejanza, unos reales en el nivel de las soluciones generadas, otros ideales (*idéels*), o ideales (*idéaux*), en las condiciones del problema” (DR, 286). Lo que nos permite decir, finalmente, que “las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas, multiplicidad de relaciones y de singularidades correspondientes” (DR, 249).

Pero, una vez que nos adentramos al mundo ideal-virtual nos encontramos con que las relaciones diferenciales y los puntos singulares deben actualizarse en cualidades y extensiones espacio-temporales. La diferenciación siempre es doble. De un lado, la diferenciación en la que lo virtual se determina completamente. Del otro lado la diferenciación en la que lo ideal, completamente determinado, se actualiza. “En ese sentido, no vemos ninguna dificultad en conciliar génesis y estructura” (DR, 278).

Elementos y relaciones diferenciales, puntos singulares, el mundo de lo virtual y su actualización. Multiplicidad, estructura y génesis. Superficie y locas reparticiones. Todo eso define lo que llamamos Idea.

Es el mundo ideal-virtual que, siguiendo los pasos de Leibniz, Deleuze y Guattari introducen en el concepto. Es algo muy revolucionario. Hasta Leibniz, el concepto se definía por el orden de la generalidad. En efecto, se hablaba de conceptos cuando había una representación que se aplicaba a muchísimas cosas (SL). De modo que, el concepto designaba estados de cosas y se daba en relación con ellos. Nada en común con el concepto de Deleuze y Guattari. Para estos, el concepto no es referencial. El concepto expresa el acontecimiento y el acontecimiento nada tiene que ver con referencias. El concepto “es un Acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad” (QF, 26). Como los acontecimientos de los estoicos, los conceptos son incorporeales, siempre en el límite del ser, es decir, en la superficie. Un extra-ser. Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos (QF, 27).

En la superficie, los conceptos pierden toda identidad fija. Son multiplicidades. En lugar de relacionarse con lo particular y lo general, decimos que el concepto se define por sus componentes intensivos que deben ser percibidos como singularidades. Un concepto nunca es simple. Tiene componentes, pero sus componentes no son como las piezas de un rompecabezas. Pues, en efecto, los perímetros irregulares de los componentes conceptuales no se corresponden. En tanto que multiplicidad, el concepto es, más bien, un punto de condensación o de coincidencia de sus propios componentes (QF, 25). En sobrevuelo constante, asegura la inseparabilidad y la coexistencia de los elementos heterogéneos que lo componen. “Forman efectivamente una pared, pero una pared de piedra en seco” (QF, 29). En ese sentido, como la Idea, el concepto es una multiplicidad de singularidades que forman continuidades sobre la superficie de los acontecimientos ideales.

Lo extraño es que, una vez constituido como superficie, el concepto nos remite a un suelo o tierra sobre la que se constituye. Mientras que la Idea nos remitía a un elemento paradójico que permitía la comunicación de las series, el concepto se empeña en devolvernos a una imagen del pensamiento o plano de inmanencia. De modo que, establecido sobre la tierra, el concepto se define como territorio. Y, entonces, el problema de la filosofía se vuelve un problema de geografía.

La pregunta es ¿por qué volver a retomar la imagen del pensamiento? ¿qué necesidad tenemos del plano de inmanencia? ¿por qué pasar de la Idea al concepto? ¿por qué poner el concepto y no la Idea como concepto central de la filosofía deleuziana? Porque estamos en un mundo diferente, en el que el caos debe ser estabilizado y no basta con introducir la pregunta como punto de coincidencia. Hemos pasado al concepto porque es él el que nos remite a una imagen del pensamiento, a un plano de inmanencia capaz de tomar determinaciones del caos, al mismo tiempo que se enfrenta a este para darle consistencia.

En *Diferencia y repetición* la Idea procede o emana de imperativos de aventura. El origen del problema no es otra cosa que el lanzamiento de dados. Imperativo azaroso. Caos de los dados que chocan. Es el azar afirmado. En efecto, es el lanzamiento de dados el que determina la distribución de las singularidades en una estructura. De modo que, también determina la estructura de la Idea. Como señala Deleuze, “las Ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de las jugadas” (DR, 299). Por eso, decimos que el caos es el origen del mundo. “La ontología es la jugada de dados” (DR, 301). Y, entonces, el caos se dice en relación a los movimientos incesantes de los elementos diferenciales y de las singularidades. Sin duda, se trata de un movimiento del que los cuerpos no serían capaces. Se trata de acontecimientos puramente ideales. Muy diferente del caos contra el que se enfrentan los artistas y los filósofos. Muy diferente al caos de *¿Qué es la filosofía?*. A diferencia de este último, en el primero las diferencias se mantienen como diferencias. Los elementos diferenciales, que por sí mismos no son nada, no dejan de entrar en relaciones que los llevan a una determinación completa. De tal forma que, a esas relaciones diferenciales les corresponden singularidades que no son otra cosa que diferencias irreductibles, inigualables y sin semejantes. Ahí es en donde está la diferencia entre el caos de *Diferencia y repetición* y el de *¿Qué es la filosofía?* Mientras que en el primero los elementos no dejaban de entrar en relaciones de determinación recíproca, en el segundo nos enfrentamos a un ser-nada en el que los elementos ni siquiera pueden relacionarse y, por lo tanto, son absolutamente indeterminados e indiferenciados. Por eso, en el mundo de *Diferencia y repetición* no había necesidad de un plano de inmanencia capaz de plegarse para poner en relación los elementos indiferenciados del caos. En efecto, en dicho texto bastaba con introducir la pregunta como punto de coincidencia de singularidades y relaciones diferenciales.

Ahora bien, si ahora tenemos necesidad de establecer una imagen pensamiento, hay que aclarar que esta última (que se traza en relación al caos) ya no es exactamente igual a la imagen que hacía de sí mismo el pensamiento representativo. En otras palabras, es preciso distinguir el plano de inmanencia de la Imagen dogmática u ortodoxa. Pues, aquel no estabiliza el caos sin, al mismo tiempo, tomar algo de él. El plano de inmanencia es como una sección del caos (QF, 46). Es un plano-tamiz. Deja pasar algo del caos al mismo tiempo que lo estabiliza y le da consistencia. “El plano de inmanencia toma prestadas del caos determinaciones que convierte en sus movimientos infinitos o en sus rasgos

diagramáticos” (QF, 53). De forma que la tierra pierde toda la estabilidad. Ahora se caracteriza por un movimiento infinito que obliga a sus elementos a desplazarse incesantemente. “Se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio” (QF, 86). Por eso, sobre la tierra, los conceptos-territorio son constantemente impulsados más allá de sí mismos. Aun cuando están delimitados, los conceptos superan los límites, las fronteras y los lotes establecidos.

Así que, con respecto a la imagen dogmática y al plano de inmanencia, diremos que lo que cambia es que la imagen ya no es fija y estable con una identidad determinada. Ahora es más bien una sección del caos que, por ello, se caracteriza por un movimiento infinito y del infinito. Por lo tanto, en lugar de una imagen representativa, se trata de una imagen-caos. Es una transformación radical. La imagen ya no es el problema, porque ahora ella ha asumido todos los movimientos locos del caos, por medio de los cuales se desplaza y retorna sobre sí misma.

De modo que, sobre la tierra caótica, el concepto es inseparable de las poblaciones que lo habitan y que se desplazan hacia otros territorios. Ya lo vimos. El concepto es una población, una manada en un devenir incesante. En relación a la tierra, el concepto, a diferencia de la Idea, se define como territorio, pero, en relación a esa misma tierra, el territorio es inseparable de movimientos de desterritorialización y reterritorialización. De forma que, si surgen capas o estratos, es para superarlas en un movimiento infinito de poblaciones.

Más allá de lo Uno, el mundo de los conceptos-territorio nos conduce a multiplicidades que no paran de moverse y desplazarse. “Mi posición no es fácil de conservar, incluso diría que es muy difícil de mantener, porque esos seres se mueven sin parar, sus movimientos son imprevisibles y no responden a ningún ritmo. Unas veces se arremolinan, otras van hacia el Norte y luego, bruscamente, hacia el Este, sin que ninguno de los individuos que componen la multitud mantengan la misma posición con relación a los demás. Así pues, también yo estoy en perpetuo movimiento, y eso exige una gran tensión, pero a la vez me proporciona un sentimiento de felicidad violento, casi vertiginoso” (MM, 36). En últimas, se trata de multiplicidades que no dejan de transformarse, pues al variar sus distancias y sus conexiones, las multiplicidades cambian de naturaleza, y, así, se entregan a un devenir incesante.

Bibliografía:

- Aristóteles. (2012). *Categorías*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. (2008). *Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2017) *El bergsonismo*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2003) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon. Lógica de la Sensación*. Madrid: Arena Libros.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1978) *Kafka. Por una literatura menor*. México D.F: Era.
- Deleuze, G. (1997) *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (2005) *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2007). *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1996) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Atajos.
- Leibniz, G. (1995) *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*. Paris: Gallimard.
- Pardo, J. (2014) *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- Platón. (1998). *Diálogos*. Bogotá: Panamericana editorial.
- Rosero, E. (2007). *Los ejércitos*. México, D.F.: Tusquets.
- Santaya, G. (2017). *El cálculo trascendental*. Buenos Aires: Ragif ediciones.
- Spinoza, B. (1987). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zizek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo*. Valencia: Pre-Textos.