

Deleuze y la interpretación del atributo pensamiento

Gonzalo Gutiérrez Urquijo

“Dios es la gran fuerza que todavía no ha encontrado un cuerpo,
Pero que impulsa hasta lograr encarnarse a través de su propia vitalidad.”

D. H. Lawrence, *El cuerpo de Dios* (fragmento)

I - Introducción: el peligro de la conciencia

El último texto de Deleuze, *La inmanencia: una vida...* conlleva, al menos aparentemente, un uso equívoco del término “conciencia”. Frente a la pregunta que abre el texto -a saber: ¿qué es un campo trascendental?- la conciencia se presenta como respuesta inmediata. Pero el primer párrafo finaliza con una duda respecto a esta respuesta, una duda que parece un gesto de distancia frente a Spinoza:

¿Hay que definir entonces el campo trascendental -pregunta Deleuze- a partir de la pura conciencia inmediata sin objeto ni yo, en tanto movimiento que no comienza ni termina? (Incluso la concepción spinozista del pasaje o la cantidad de poder remite a la conciencia.)¹

Es de notar que, durante cinco de los siete párrafos que componen el texto, la noción de conciencia no cesa de ser aclarada, criticada y reformulada; como si se tratase, para Deleuze, de un concepto tan peligroso como pertinente. De hecho, la expresión que da título al texto: “una vida”, reemplaza a “la conciencia” como nombre intrínseco del campo trascendental. “A falta de conciencia -dirá Deleuze-, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia (...)”².

El problema preliminar de nuestro análisis radica en evaluar los motivos de esta sustitución. Pero dado que, en su desarrollo, la relación entre Deleuze y Spinoza parece problematizarse, debemos focalizar primero nuestra atención en aquel paréntesis con el que concluye el párrafo en cuestión. Según creemos, allí se inaugura el espacio necesario para la transformación conceptual que el texto se propone. Podría decirse que la salvedad de la línea final es, en este sentido, suspensiva; es decir, tan exclusiva como inclusiva. Si bien sugiere la necesidad de separarse de la letra spinozista, y establece a la conciencia como zona problemática desde la que se debe alzar vuelo, también es cierto que esta distancia no admite una verdadera ruptura. No hay que sorprenderse de que

¹ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...” en Giorgi G., Rodríguez, F. (comp), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 35.

² *Ibíd.*, p. 36

Deleuze retorne inmediatamente a Spinoza, pero el lugar por donde va y vuelve de él no son los mismos. Este espacio de excepción con el que inicia el texto abre entonces la posibilidad de pensar aquello que la propia noción de conciencia ocluye. Pero ¿por qué es necesario abrir este espacio en el spinozismo mismo? Aquella línea, que constituye acaso la única polémica explícita entre Deleuze y Spinoza, quizás pueda ser interpretada -lejos de toda querrela- como la expresión de la distancia necesaria para medir un intervalo. Como el tiempo y el espacio requeridos para enfocar cierto problema desde una perspectiva más clara, con mejor definición.

Llegados al cuarto párrafo de *La inmanencia: una vida...*, el campo trascendental ha pasado de no ser una “pura conciencia inmediata”, a ser una “conciencia inmediata absoluta”. Si tantos y tan cercanos términos: lo puro, lo absoluto y lo inmediato, son objeto de un reacomodamiento preciso y minucioso, quizás esto se deba a la necesidad de “pulir” la noción para evitar contrasentidos. Si es criticada, podemos afirmar que bien la noción de conciencia no es completamente desechada; y que la *pars destruens* del texto traza un rodeo su alrededor. Ahora bien, ¿cuál es ese peligro que *incluso* en el spinozismo habría que evitar?

Quizás “totalización” sea un nombre simple, pero indicado, para señalar los riesgos que se abaten sobre toda producción conceptual concreta. Si Deleuze escapó a este peligro durante la mayoría de su obra, sin duda lo afronta en su texto final. Llegado a este punto, ya no se trata de revelar aquí y allá la inmanencia, sino de abordar “la inmanencia de la inmanencia” (o “la inmanencia absoluta”). Dada semejante tarea, nos preguntamos por la razón que explicaría su punto de partida, centrado en la cercanía de las nociones de conciencia e inmanencia. La primer hipótesis del texto las aproxima infinitamente, y cuando ambas se igualan en el campo trascendental, Deleuze revela que comparten un riesgo análogo: el ser concebidas a imagen de lo que producen. Pues si la conciencia se piensa en términos del sujeto u objeto que se dan en el campo, si los redobra, entonces la inmanencia que nombra no se atribuye a sí misma; sino que se vuelve atributo de *algo* o *alguien* trascendente al propio campo. Así, la trascendencia termina por definir las condiciones de una inmanencia cuya paradójica pureza la priva de la positividad de su esencia.

Para escapar a la totalización, Deleuze acude a la concepción spinozista de la inmanencia. De la misma manera que el campo trascendental “no se refiere a un objeto

ni pertenece a un sujeto”³, tampoco la inmanencia se atribuye a la sustancia. Para Spinoza -recuerda Deleuze- son más bien la sustancia y los modos los que son parte de la inmanencia⁴. Notábamos antes que, cuando lo “puro” alcanza el estado de una cualidad conceptual, se suscita una confusa relación entre lo total y lo absoluto. Buscando despejar este problema, Deleuze va y vuelve de Spinoza; parte fuera de la conciencia y retorna a través de la inmanencia rectificada. Para apreciar mejor la magnitud de lo que este *detour* pone en juego, es preciso ampliar las razones de su movimiento.

II - (D)efecto de la conciencia: Nietzsche y Spinoza

Paradójicamente, cuando Deleuze experimenta la necesidad de distanciarse del concepto de conciencia, no deja de ser coherente con su propia lectura de Spinoza. En la desvalorización de la conciencia (en provecho del pensamiento) converge la identidad entre Nietzsche y Spinoza: los pensadores que -según el propio Deleuze- lo han liberado del ejercicio de la historia de la filosofía⁵. Si Nietzsche experimenta una instintiva necesidad de Spinoza⁶, Deleuze la experimenta respecto a lo que ambos pensadores tienen en común. Al respecto, el párrafo 19 de *Más allá del bien y del mal* contiene una frase significativa: *L'effet c'est moi*⁷. Con ella, Nietzsche denuncia la complejidad ocluida por la simplicidad de los términos de *querer* o *conciencia*, retomando así la crítica spinoziana a la idea de libre voluntad y el programa desmitificador inaugurado en el apéndice del Libro I de la *Ética*. Para Nietzsche, toda volición -todo querer- implica un mandato y una obediencia; pero como la conciencia es un efecto tardío, como confunde torpemente la causa y el efecto⁸, gesta entonces la ilusión por la cual el sujeto se identifica con sólo uno de esos papeles. El propio sujeto es, en realidad, el resultado de una lucha entre fuerzas; y la ilusión de una unidad del Yo oculta la heterogeneidad de tal contienda. Deleuze señala que la interpretación nietzscheana de la conciencia

³ *Ibíd.*, p. 35

⁴ Cfr. *op. Cit.*, p. 36: “En Spinoza, la inmanencia no se atribuye a la sustancia, sino que la sustancia y los modos son parte de la inmanencia.”

⁵ “Así había pagado mis deudas, Nietzsche y Spinoza me habían liberado. A partir de este momento empecé a escribir más bien por mi cuenta” Deleuze, G., y Parnet, C., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 20.

⁶ “Estoy asombrado, encantado... casi no conocía a Spinoza; si acabo de experimentar su necesidad es por efecto de un acto instintivo...” Nietzsche, F., Carta a Overbeck, 30 de julio de 1881. Citado en Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 157.

⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 41.

⁸ Cfr. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1980, p. 61.

personal como un *efecto* a desentramar coincide singularmente con el oficio óptico de Spinoza: filósofo-artesano, pulidor de lentes conceptuales tanto más imprescindibles cuanto que el hombre piensa el todo a partir de sí. Inaugurada la excepción de un imperio dentro de otro, nada es más simple que erigir dañinas ilusiones. Y dado que la libertad y la finalidad se cuentan entre ellas, la conciencia que experimentándolas se enseñoorea puede ser comprendida como un producto y no como un origen; como el lugar de una ilusión constitutiva que se revela en la tendencia a proyectar objetivamente su propia reflexión. Si la conciencia no es entendida como la propiedad moral de un sujeto, sino como la propiedad física de la idea⁹; ella sólo puede conocer la idea de la que deriva experimentando aquello que conviene con su objeto: el cuerpo. Es en este sentido que nuestras primeras ideas conscientes son forzosamente inadecuadas.

En *Sobre la diferencia entre la ética y una moral*, Deleuze finaliza el primer apartado [*Desvalorización de la conciencia (en beneficio del pensamiento): Spinoza materialista*] con una cita de Nietzsche, para quien “lo más de la actividad principal es inconsciente: la conciencia sólo suele aparecer cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior (...)”¹⁰. En *Diferencia y repetición*, señalando el peligro de totalizar lo naturante frente a lo naturado, se indica la necesidad del paso entre Spinoza y Nietzsche. A partir de él, la inmanencia se dice únicamente de los modos¹¹. La viabilidad de desechar la sustancia radica en que la propia ontología del modo coincide con su tarea ética: llegar lo más rápidamente posible a Dios, conocerlo a través del conocimiento de las cosas naturales¹² experimentando cautamente lo que pueden los cuerpos.

Al denunciar la noción de conciencia y sus ilusiones, Spinoza, Nietzsche y Deleuze señalan el comienzo trunco que la filosofía debe evitar, forjando una acción filosófica positiva que busca poner a distancia las ilusiones antropológicas. Esta acción siempre ha significado, para Deleuze, la necesidad de deshacer la representación orgánica humana. Por eso resulta paradójico que, en *La inmanencia: una vida...*, la crítica de la conciencia abarque incluso la obra de Spinoza. Si enlace textual que produce la lectura deleuziana vincula lo negativo del primer género de conocimiento con la noción de inconsciente: ¿hasta qué punto se asimilan las tareas de forjar nociones

⁹ Deleuze, G., Spinoza: filosofía práctica, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 72.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 32.

¹¹ “Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos (...). Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos.” Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 79.

¹² “Nosotros conocemos a Dios y su voluntad tanto mejor cuanto más conocemos las cosas naturales (...)” Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, capítulo VI.

comunes con la de liberar el inconsciente de los límites de la conciencia? ¿No es acaso Spinoza tan conciencialista como puede serlo un filósofo del siglo XVII? Sin pretender dirimir esta polémica, tomamos más bien esta distancia como signo de una operación de lectura. Si Deleuze insiste en los defectos de la conciencia, también es cierto que ha glosado los peligros de su exceso. ¿Cuál será el conciencialismo de Spinoza que aquél paréntesis tan sólo sugiere?

III - Exceso de la conciencia

En la *Ética*, Spinoza define el atributo refiriéndose tanto a lo que constituye la esencia de una substancia, como a su percepción por parte del entendimiento¹³. Como es sabido, esta alternancia entre un registro objetivo y uno subjetivo ha dado pie a una larga disputa en la que se enfrentan las interpretaciones idealista y objetivista de los atributos. Más allá de esta definición, no parecen existir razones de peso para sustentar una lectura idealista. No obstante, la posibilidad de su aparición persiste allí donde se nos fuerza a una elección exclusiva. Como dice Vidal Peña, “No es necesario dar de la filosofía de Spinoza una interpretación idealista, para comprender que el Pensamiento ocupa en esa filosofía un lugar especial.”¹⁴ Entre el pensamiento, atributo divino, y el entendimiento que lo percibe y atribuye a la sustancia, subsiste una diferencia de naturaleza. Pero un hiato aún más extraño fulgura cuando -desde el pensamiento- concebimos la existencia de otros atributos. Mientras éstos sean infinitos en número, y creados de una vez por todas, su enlace no puede disolverse ni su diversidad puede afectar la unidad de la sustancia. Pero la singular figura del “otro atributo” adviene como un misterioso reverso del pensamiento y la extensión que nos constituyen.

Identifiquémonos aquí, no con Spinoza, sino con sus perplejos corresponsales. Simon de Vries, en la carta VIII, pregunta cómo es posible que dos atributos se conciban como realmente distintos sin constituir dos seres o sustancias diferentes. Spinoza responde: una sola y misma cosa puede ser designada con dos nombres, como “plano” es llamado “blanco” respecto a un hombre que lo contempla (carta IX). Lo mismo sucede con los atributos. Cada uno de ellos expresa una esencia infinita en su género que, por ser distinta *en* el atributo que constituye, no deja de ser parte de la esencia absolutamente infinita de la sustancia. Spinoza concilia la unidad ontológica de

¹³ Cfr. Spinoza, *Ética*, LI, def IV.

¹⁴ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 144.

lo expresado con la diversidad formal de las expresiones. Así, los atributos se vuelven formas comunes a Dios y a las criaturas. Pero aún rechazando toda eminencia entre el creador y las criaturas, la igualdad de formas no impide el equívoco de términos como voluntad y entendimiento: un entendimiento infinito y uno finito nada tienen en común, de manera que el finito conlleva el peligro de la ilusión cuando imagina el infinito.

Dado este estatuto unívoco de los atributos, Schuller se entrega a alucinaciones referidas a “criaturas constituidas por otros atributos” (carta LXIII). Spinoza responde: la esencia de la mente es cuerpo en acto; hay ideas de todas las esencias de todos los atributos, pero no conocemos a Dios a través de un escalonamiento de seres constituidos por un número específico de ellos (carta LXIV). Sin dejar de pertenecer al atributo pensamiento, la idea de Dios implica ideas de todas las esencias de todos los atributos; y en esta inherente complejidad se funda su alegado privilegio: el atributo pensamiento conlleva la capacidad de subsumir las relaciones de todos los atributos con sí mismo. Su prioridad como atributo de la reflexión parece darle la capacidad de reproducir la dinámica interatributos desde el pensamiento mismo. Para Deleuze, este privilegio se encuentra en flagrante contradicción con el paralelismo ontológico; es decir, con la autonomía, igualdad y unidad de los atributos¹⁵. Si el pensamiento conlleva privilegios, esto no puede darse en detrimento de la extensión. A su manera, cada modo es una modificación substancial que expresa en el mismo orden y con la misma conexión la necesidad divina. Si el pensamiento tiene la capacidad de representar toda la extensión objetiva de la sustancia, lo hace de un modo intrínseco que no establece una jerarquía entre los atributos. La solución deleuziana pasa por distinguir entre un paralelismo epistemológico, en el cual a cada modo le corresponde su idea en el pensamiento, de un paralelismo ontológico en el que el pensamiento no ocupa ningún lugar eminente respecto a los demás. Esta solución encuentra su apoyo en la coextensividad del poder de existir y el poder de pensar.

A pesar de las explicaciones de Spinoza, esta extraña polivalencia del pensamiento anima las dudas de Schuller y de Tschirnhaus (carta LXV) quienes, en la sobriedad de la proposición VII del Libro II, parecen entrever oscuramente un *aleph*. El problema radica en que, de derecho, el pensamiento podría representar otros atributos; pero el hecho que constituye nuestro caso humano lo determina a no ser más que la idea del cuerpo. Es por eso que en estas cartas se le exige a Spinoza una exposición simétrica

¹⁵ Deleuze, G., Spinoza: filosofía práctica, p. 107.

de la jerarquía de los modos en relación a la sustancia. Y es que del lado de la extensión, las relaciones de movimiento y reposo forman el modo infinito inmediato; constituyendo, en acto, la faz de todo el universo. Pero del lado del pensamiento, ambos lugares -lo mediato y lo inmediato- son llenados con una sola expresión: *entendimiento absolutamente infinito*. Para nosotros, lectores perplejos, no deja de surgir la pregunta por aquello que podría ser, no la faz, sino el cerebro pensante del todo el universo.

IV - Pensamiento molecular

En 1981, Deleuze dicta en Vincennes su curso sobre Spinoza. El tema que guía la clase es: el estatuto de los modos. Antes de explicar su proceso de individuación en la sustancia, los modos son definidos según sus atributos conocidos: desde el punto de vista de la extensión, ellos no son más que relaciones de movimiento y reposo; pero para aclarar en qué consisten desde el punto de vista del pensamiento, Deleuze realiza una larga digresión donde, más que buscar explicar a Spinoza, trata de actualizarlo. La percepción -aclarar entonces- es el movimiento propio del alma; aquello que en el pensamiento corresponde a la velocidad y lentitud extensas. Cada partícula está animada, dotada de discernimiento. Puede decirse, en este sentido, que los átomos piensan. El oxígeno, por ejemplo, “desea” llenar su última órbita con dos electrones, pues sólo tiene seis y tiende a tener ocho. La valencia atómica sería aquella determinación que hace a las partículas preferir unos componentes a otros: rechazar o componerse en el tumulto de los *occursus*.

Cuando Deleuze se refiere a su concepto de *plano de inmanencia*, a menudo utiliza la caracterización del modo infinito-inmediato de la *extensio* spinoziana: puras relaciones de movimiento y reposo. Creemos que, por las razones expuestas en nuestro segundo apartado, su correlato en el pensamiento es una expresión menos común. Por eso no es casual que, en su último texto, antes de lanzarse con sus ejemplos positivos, Deleuze prepare cuatro párrafos para desmarcarse de los peligros que cierto *panpsiquismo* acarrearía a través de una reificación del término “conciencia”. No obstante, esto no debe hacernos olvidar que Deleuze suscribe a la idea de una reversibilidad entre la materia y el pensamiento: movimiento del ser e imagen del pensamiento. La diferencia entre atributos adquiere entonces la figura de una diferencia de naturaleza entre velocidades: velocidad relativa de la extensión, velocidad absoluta

del pensamiento. En el vaivén de los movimientos infinitos que animan el plano de inmanencia, el pensamiento es aquello que se vuelve sobre lo que va y vuelve¹⁶.

V - Final

Si el camino de *La inmanencia: una vida...* comienza enfrentando el peligro de una totalización asociada al concepto de conciencia, creemos que es esta idea de reversibilidad la que permite concebir un todo no totalizable. Un todo no positivo y, sin embargo, tampoco negativo ni dialéctico: afirmativo, pero no dado, sino a construir. Recordemos que, para Hegel, el absoluto de la sustancia spinoziana disuelve las determinaciones del ser. Al no abarcar ninguna limitación, ninguna otredad, el ser único no podría fundar ni la determinación ni la diferencia que lo constituyen. Si no hay totalización sin determinación, ni determinación sin negatividad, la inmanencia totalizada y purificada liberaría en su interior el espacio para una nueva ilusión de trascendencia. Pero esta lógica ignora que la unidad del *omnitudo* es más la de una singularidad que la de un todo numerado. Como señala Michael Hardt, el ser singular no se opone a lo determinado: la sustancia es determinada en tanto posee atributos cualitativos, diferencias intrínsecas; pero no es determinada en la medida en que no implica ninguna limitación¹⁷.

En *La inmanencia: una vida...* se sostiene que “la relación del campo trascendental con la conciencia es solamente de derecho. (...) En tanto la conciencia atraviesa el campo trascendental a una velocidad infinita que se difunde por todas partes, no hay nada que pueda revelarla”¹⁸. Hemos visto que una pura conciencia inmediata conlleva el riesgo de la ilusión. Pero no deja de ser verdad que, para Deleuze, una conciencia inmediata absoluta subyace y agota trascendentalmente el campo empírico. Si la conciencia resulta un nombre inadecuado para la inmanencia, quizás sea por favorecer la confusión entre ambas concepciones. Sin embargo es necesario pasar de una a otra para agrandar nuestra vida a través del pensamiento. En *¿Qué es la filosofía?*, se dice que “la imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica «sólo» el movimiento que

¹⁶ Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 39-42.

¹⁷ Cfr. Hardt, M., *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 142-149.

¹⁸ Deleuze, G., “La inmanencia: una vida...” en Giorgi G., Rodríguez, F. (comp), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 36

puede ser llevado al infinito.”¹⁹. Es entre estos dos extremos que se plantea el problema de la conciencia en el último texto de Deleuze. Y podemos decir que, a pesar del necesario rodeo, los proyectos de Deleuze y Spinoza no divergen: la tarea ética no toma por modelo a la conciencia, sino a aquello que la excede. Esta apertura resulta imposible sin pasar por el punto de indistinción entre atributos, allí donde pensar y actuar devienen misma acción reversible.

¹⁹ Deleuze, G., Guattari, F., ¿Qué es la filosofía?, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 41.