

Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze¹

(On the critique of the dogmatic image in Gilles Deleuze's work)

Julien CANAVERA

Recibido: 27 de octubre de 2014

Aceptado: 27 de abril de 2015

Resumen

El artículo enfoca la crítica de la imagen dogmática en Deleuze desde un análisis retrospectivo del papel que desempeña la noción de «imagen del pensamiento» en su obra. Tras desgarnar brevemente los distintos sentidos e interpretaciones con que el autor la utiliza y cerrar la introducción con la exposición del uso plenamente positivo que ese sintagma acabará adquiriendo en él (el de un «plano» necesariamente requerido para pensar), nos remontamos hasta el uso crítico y cronológicamente anterior –que no primero– de la expresión, donde la palabra «Imagen» (con una «i» mayúscula) señala esa preconcepción tradicional, común a la filosofía y al buen sentido, de un pensamiento pretendidamente «natural», con el fin de arrojar una luz nueva sobre los principales ejes en torno a los cuales semejante Imagen se estructura.

Palabras clave: Deleuze, imagen del pensamiento, plano de inmanencia, afuera, interioridad, representación, fundamento, trascendencia.

Abstract

The article tackles the critique of the dogmatic image in Deleuze by performing a retrospective analysis of the role in his work of the notion of «image of thought».

¹ Agradezco las valiosas sugerencias de los evaluadores anónimos que nos han permitido introducir mejoras en una versión previa de este trabajo. Los problemas que continuarán existiendo son, empero, responsabilidad únicamente mía.

After analysing briefly its different senses and interpretations used by the author and closing the introduction with an exposition of the fully positive use that this phrase will eventually have for him (that of a semantic foundation required for thought), we step back to the critical and chronologically previous (even though not first) use of this expression. Here, the word «Image» (with uppercase «i») denotes this traditional preconception, common to philosophy and to common sense: that of an allegedly «natural» thought, with the purpose of shedding new light into the main axes around which such Image is structured.

Keywords: Deleuze, image of thought, plane of immanence, outside, inner being, representation, ground, transcendence.

1. Introducción

Según confesión propia, Deleuze reconoce en la temática de la «imagen del pensamiento» una cuestión que, desde siempre, «le ha fascinado» (C, 236)². Ahora bien, no se puede evocar semejante fascinación sin señalar a su vez las sucesivas concepciones a las que esa temática ha dado lugar en la obra del filósofo francés. A lo largo de sus escritos, nuestro autor *oscila*³, en efecto, entre dos concepciones de la imagen del pensamiento: de positiva a negativa y de negativa a positiva. Por lo que conviene distinguir tres épocas.

Una *primera*, como es el caso ejemplar de *Nietzsche y la filosofía* (1962), donde Deleuze defiende una «nueva imagen del pensamiento» en ruptura con la concepción tradicional (metafísica) del pensar como conocer, y de la verdad, como término último de la búsqueda filosófica: el pensamiento, que se mueve aquí en el elemento del *sentido* (y del *valor*), es a quien compete *evaluar* «lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo» de las verdades enunciadas (NF, 148). Una *segunda época*, inaugurada con *Diferencia y repetición* (1968), donde Deleuze, sin renunciar a la cuestión del sentido (y del valor), hace un uso exclusivamente crítico de la expresión, señalando con ella la existencia, así como la unicidad (enfaticada con una «i» mayúscula), de una sola Imagen —«dogmática, ortodoxa» e incluso «moral»— del pensamiento, la cual no consagra otra cosa que los derechos de la representación (o reconocimiento), y, haciéndolo, condena inexorablemente el pensamiento al no-sentido (o estupidez). «No hablamos, dice Deleuze, 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); imagen histórica-

² Para las abreviaturas, véase la bibliografía.

³ Cfr. Zourabichvili (2004), p. 63: «oscilación de la crítica entre el tema de un “pensamiento sin imagen” y el de una “nueva imagen del pensamiento”».

mente constituida que impide que las personas piensen. Ése es el severo diagnóstico a raíz del cual se concluye que la única forma de pensar estriba en un «pensamiento sin imagen».

Hay finalmente una *tercera y última época*, marcada por *Mil mesetas* (1980) y culminada por *¿Qué es filosofía?* (1991) —obra desde la que nos proponemos iniciar nuestro recorrido—, donde Deleuze reanuda con una inspiración previa a *Diferencia y repetición*, en la medida en que divisa poco a poco que la crítica de la imagen dogmática (a la que se podría cualificar como «arborescente», puesto que no hunde sus raíces en el supremo principio de Identidad sin orquestar a su vez todo un juego de dualismos, toda una lógica de las oposiciones duales) no tiene por qué desembocar necesariamente en un pensamiento *sin imagen*. O, mejor dicho, que la afirmación de un pensamiento sin Imagen (con una «i» mayúscula) no tiene por qué ser contradictoria con la determinación (siempre renovada) de una *nueva imagen* del pensamiento donde, en última instancia —he aquí la «paradoja coherente» de Deleuze—, la expresión «nueva imagen» (esto es: el «rizoma» —*MM*, 1ª Meseta) significa «la imagen de un pensamiento sin imagen» en el sentido de que «el pensamiento crea sin imagen preconcebida, pero trazando una nueva imagen del pensamiento»⁴: para Deleuze, aquella —lo veremos— que identifica el pensar con un «constructivismo», es decir, con una actividad que consiste, por un lado, en instaurar problemas (= producción del sentido) y, por el otro, en «crear conceptos» (= captura del sentido producido) —lo cual implica, entre otras cosas, una redefinición, no- o *sub-representativa*, del concepto: ya no se trata del concepto fijado y desprovisto de toda fuerza, del concepto como forma de identidad y simple función de denotación (frente al cual el Deleuze de *Diferencia y repetición* apostaba por la Idea-problema como «multiplicidad pura» que excluye por anticipado a lo idéntico como condición), sino del concepto que aún se mueve, del concepto intensivo y descentrado gracias al cual el pensamiento —lo veremos— puede interceptar el sentido que va emparentado con ese «“salir múltiple, en abanico” de la realidad» al que remite la Idea-problema.

Llegado este punto, que coincide finalmente con la afirmación de un uso plenamente positivo del sintagma —conclusión, eso sí, lograda al precio de un laborioso y tortuoso esfuerzo de conceptualización—, uno está autorizado a preguntarse si, a pesar de lo concluido, no deja de ser extraño que el pensamiento, en cuanto pensamiento puro, haya de tener una «imagen» para caracterizarse como tal. Si desde luego esta pregunta no tiene cabida en el Deleuze de *Diferencia y repetición* (para quien el pensamiento sólo es posible si se elimina la imagen), sí que adquiere gran sentido y relevancia para el Deleuze de *¿Qué es filosofía?*, para quien «en todo pensamiento hay algo que, en secreto, de lejos pero eficazmente, lo rige»⁵; algo que no es reductible al concepto, y que él mismo, en consecuencia, denomina «imagen».

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ Mengue (2003), p. 37.

Ni «forma» visible o audible de la imaginación, ni esquema o conjunto de reglas (como en un método o una lógica), la imagen –tal y como aparece tematizada en la tercera época– remite antes bien a un elemento empírico incrustado en lo trascendental, profundo y «siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamis-mos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento”» (C, 235). Si no basta, pues, definir la filosofía como creación de conceptos, es porque siempre hay algo que, lejanamente, subyace a dicha creación. Siempre se requiere en efecto un «plano de inmanencia», de cuyas características empírico-trascendentales la imagen del pensamiento es, asimismo, la expresión. ¿Cuál es la función última de este plano? Permitir afrontar el caos del ser⁶. El plano es, en pocas palabras, una suerte de «balsa» (QF, 211) que se fabrica el pensador para «flotar sobre el océano infinito del devenir»⁷ y operar, una vez situado «en alta mar» (C, 154), una redistribución original de las palabras y las cosas⁸. Dicha «comprensión no filosófica» (por instauración de un plano problemático⁹) designa en este sentido «una de las dos mitades, una de las dos alas» (C, 222) de lo que pensar quiere decir. Inversamente, no hay «comprensión filosófica» (por creación conceptual) que no presuponga un plano problemático capaz de acoger en sí el juego de los conceptos: pues para poder *interceptar*¹⁰ el sentido, primero hace falta *producirlo*¹¹. «El concepto, resume Deleuze, es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración» (QF, 45).

La imagen del pensamiento, asimilable en última instancia al plano de inmanencia, designa asimismo un nivel extra-conceptual. Se trata de la «meseta» o «*arrière-plan*» pre-filosófico que, a modo de «superficie de inscripción», «conexión» y «orientación», proporciona a las ideas del pensador un sistema de coordenadas donde construirse y adquirir asimismo consistencia. Por ello, se dirá de la imagen (tanto como del plano) que se origina forzosamente más acá –es decir, *fuera* o *en el límite*– del concepto, a saber: en una *intuición*. «Que cualquier filosofía dependa de una intuición que sus conceptos no cesan de desarrollar con la salvedad de las diferencias de intensidad, [he aquí la] grandiosa perspectiva leibniziana o bergsoniana...» (QF, 44), recalca Deleuze. Índices explícitos de esta temática ya se pueden

⁶ «El caos [...] se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen» (QF, 26).

⁷ Mengue (1994), p. 16.

⁸ «El genio de una filosofía se mide, en primer lugar, por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos» (LS, 15).

⁹ Operación triple de *cortar* el flujo de puntualidades (afectivas, perceptivas e intelectuales), de *ligar* los datos y de *extraer* algo de sentido.

¹⁰ Cfr. Villani (1999), p. 107: el «*intercepto* como nuevo sentido del *concepto*...».

¹¹ «[El sentido] no hay que descubrirlo, restaurarlo ni re-empañarlo, sino que hemos de producirlo con nueva maquinaria» (LS, 98).

rastrear, de hecho, tanto en el Deleuze del primer período (cfr. *Nietzsche y la filosofía*) donde se sostiene que la reivindicación de los derechos del pensamiento (y la afirmación correlativa de una «nueva imagen») pasa forzosamente por una crítica radical de la Razón y del «ideal de conocimiento», la cual consiste ante todo «en sentir de otra manera: otra sensibilidad» (NF, 134). Como en el Deleuze del segundo período (cfr. *Diferencia y repetición*) para quien la *génesis* del pensamiento (e, inversamente, la destitución de la imagen dogmática que impedía pensar) se inaugura en una sensibilidad liberada del «sentido común» como intercambiabilidad de las facultades («lo que percibimos, podríamos perfectamente, recordarlo, imaginarlo, concebirlo; e inversamente»). Una sensibilidad *desquiciada*, como venimos diciendo, que comunica su violencia intensiva a las demás facultades pensantes obligándolas a elevarse a su más alta potencia. He aquí el «privilegio de la sensibilidad como origen», privilegio que atraviesa la obra de Deleuze de cabo a rabo: «en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento» (DR, 223). En esta temática volverá a ahondar Deleuze en su obra consagrada a la pintura de Bacon (cf. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, 1981): pues a partir de esta obra, registrable como tal en la tercera de las épocas que venimos distinguiendo, se entiende (relacionándola debidamente con los escritos anteriores) que no hay lógica del sentido que no presuponga a su vez una *lógica de la sensación* capaz de «captar fuerzas», siendo asimismo al pensamiento (entendido como devenir-activo de todas las facultades) a quien incumbe la tarea de hacer sensibles y pensables fuerzas que no lo son, de igual manera que «la música debe hacer sonoras fuerzas insonoras, y la pintura visibles fuerzas invisibles» (FB-LS, 63).

2. El culto a la interioridad

2. 1. La sensibilidad, sirviente de la razón

Dicha perspectiva (donde lo sensible –*insensible*– ocupa un lugar central y viene a constituir la piedra de toque de lo que, a partir de *Diferencia y repetición*, se dará a conocer como «empirismo trascendental») no deja, empero, de señalar un caso «menor» dentro de una tradición filosófica cuyo «platonismo» latente la reconduce sistemáticamente hasta la infravaloración del todo *pato*-lógico (intuición, sentimiento, delirio, etc.). Reducido al grado más bajo de nuestro conocimiento, éste no tiene entonces otra alternativa que someterse al entendimiento (como plano enteramente *lógico*, extensivo y comprensivo del concepto) o ser lisa y llanamente destruido. No obstante, el mero gesto consistente en someter la sensibilidad –entiéndase: «la herramienta indispensable a nuestra “habitación” del mundo y el único vín-

culo que nos une al (sin-)fondo vital»¹²–, así como las demás facultades del espíritu, al dominio simplista y engañoso del entendimiento, conlleva una increíble dosis de violencia, aunque siglos de enseñanza y adoctrinamiento nos hayan persuadido de no ver en ello más que una etapa necesaria en la *humanización* de lo real. Y «puesto que jamás nos sublevamos ante dicha violencia, el sujeto-rey inscribe las tres formas de la sensibilidad: sensorial, pática y tonal, en la máquina lógica de lo que conviene llamar “lo racional”»¹³.

De ahí derivan, seguidamente, los tres grandes errores que comete la tradición respecto de «lo sensible». Primer error, *por omisión*: decreta, de Platón a Descartes pasando por los Escépticos, que la sensibilidad remite esencialmente a los órganos de los sentidos y a los *sensibilia* como dudosa fuente de «conocimiento». Segundo error, *por aproximación*: nos hace creer, a raíz de esa hipertrofia del dominio sensorial, que este otro dominio de la sensibilidad, el pasional, ahora periférico, no merece siquiera ser citado por tener el inconveniente de mantener al sujeto en un estado de pasividad y sobretodo de servidumbre. Tercer error, *por reducción*: sólo conserva de la sensibilidad tonal –la *Stimmung* como «sentido de atmosfera» o «sentimiento de la situación»– su sentido negativo de prevención de los riesgos vitales. He aquí, pues, una admirable inversión de la debilidad en poder absoluto; y de la potencia, en debilidad prohibitiva¹⁴.

Si todo se polariza, por consiguiente, alrededor de un combate entre razón y sensibilidad, todo indica asimismo que la sensibilidad es siempre *ancilla rationis*, «sirviente de la razón» –incluso las tentativas de potenciar, cualitativa o cuantitativamente, una de las formas de la sensibilidad, continúan perteneciendo a la promoción de la Razón como tal. Inscribir el todo *pato*-lógico en la máquina lógica de lo racional –vale decir, la categoría de *re*-presentación como «forma emblemática de la razón»– es pues el modo (reactivo) que tiene la filosofía de purgar el «país del entendimiento puro» del océano de materia (intensa), que amenaza con caotizarlo todo («si el cinabrio fuese ora rojo, ora negro, ora ligero, ora pesado...» – *FCK*, 29), en provecho de la experiencia pacificada de los fenómenos mejor conocidos¹⁵. Una vez amputada la sensibilidad de sus formas más positivas y extremas, bien puede la razón doblar la exterioridad radical de lo que «incita a pensar mucho» (el fondo vital) sobre la exterioridad meramente relativa de los datos sensoriales. Así es como ella se ampara ante la multiplicidad de una vida que «tiende a confundir, a engañar, a disimular, a deslumbrar, a cegar»¹⁶.

¹² Villani (2013), p. 31.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. Villani (2013, p. 32 y ss.

¹⁵ Sobre el papel de la «representación en general» como «género común» al entendimiento y a la sensibilidad, al pensar y a la intuición, en la tradición y, especialmente, en Kant, véase Heidegger (1973), p. 27.

¹⁶ Citado en *NF*, p. 136.

2. 2. Sobre el rechazo del Afuera y consecuencias

Si Deleuze puede entonces decir de semejante procedimiento de clausura del campo sensitivo, afectivo y perceptivo, constitutivo como tal de la Imagen (con una «i» mayúscula), que conlleva una dosis inexpugnable de *dogmatismo*, es porque implica la *negación* prematura e injustificada de la exterioridad original –y, hasta cierto punto, insalvable– que media entre el pensamiento y lo que está por pensar. Negar quiere decir aquí *interiorizar* esta relación de exterioridad radical (o «Afuera») postulando la existencia de una connaturalidad del pensamiento y de su «objeto», fundada a su vez en esa «dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado» (*SFP*, 156), que es la *trascendencia*. La tradición filosófica –subraya asimismo Deleuze– depende innegablemente de un «culto a la interioridad» como de su principio rector, ya sea esa interioridad la del alma o de la conciencia, la de la esencia o del concepto. En otras palabras, si el interior, en tanto que «supone un principio y un fin, un origen y un destino capaces de coincidir, de hacer “todo”» (*F*, 116), constituye la piedra angular de la Imagen del pensamiento, es ante todo porque actúa como un «conjuro» contra la exterioridad (de las relaciones) y, en primer lugar, la del pensamiento y su objeto.

[El culto a la interioridad] siempre ha constituido el principio de la filosofía. [...] Lo que confiere su estilo a la filosofía es que la relación con lo exterior siempre está mediada por y en una interioridad. [...] Así, conectar el pensamiento con el exterior, eso es lo que, literalmente, nunca han hecho los filósofos. (*ID*, 325)

De ahí deriva un diagnóstico severo: la exterioridad de la que habla la tradición no es más que *una exterioridad falsa o fingida*. Bien es cierto –puntualiza Deleuze– que la filosofía siempre ha asumido la existencia de una triple correlación entre el «pensamiento», la «necesidad» y la «exterioridad», reconociendo que la *necesidad* de pensar, lejos de originarse en el *pensamiento*, remite a una *exterioridad* irreducible. Resta que nunca ha dejado de (intentar¹⁷) burlar este afuera, por reconducción forzada de la sensibilidad y de las demás facultades hasta ese «género» o «interioridad resplandeciente» que se supone les es «común» (la «representación en general»). Cuando la filosofía dobla pues la exterioridad mutua del pensamiento y de su objeto sobre una interioridad, cualquiera sea la forma en que ésta esté concebida, procede a la siguiente distribución de los términos en juego: el pensamiento es definido como «conocimiento»; la necesidad, como «verdad»; y la exterioridad, como «realidad idéntica a sí misma». Ahora bien, es ese reparto inaugural el que Deleuze pretende someter a crítica: ¿depende del pensamiento empezar a pensar?

¹⁷ Pues «mientras permanezca en los límites de la representación, [la filosofía] es presa de antinomias teóricas [insolubles]» (*DR*, 397-398).

¿Responde el acto de pensar a una «decisión premeditada», a una «buena voluntad» del pensador?

Acabamos de ver que el culto a la interioridad y su corolario (la negación del Afuera) constituyen la clave de bóveda de la Imagen «dogmática» u «ortodoxa» del pensamiento. Dicha Imagen, tal y como recoge el capítulo III de *Diferencia y repetición*, se declina a su vez en una serie de postulados (son ocho en total) de cuya lista exhaustiva¹⁸ proponemos una lectura *transversal* siguiendo tres ejes principales que constituyen, a nuestro parecer, el marco general dentro del cual dichos postulados se articulan y operan conjuntamente. Estos ejes son: 1º- la *creencia en un pensamiento natural*; 2º- el *modelo general del reconocimiento*; 3º- la *pretensión al fundamento*. Veamos en qué consisten.

3. La creencia en un pensamiento natural

3. 1. Recta naturaleza del pensamiento y buena voluntad del pensador

El filósofo, tal y como aparece tematizado en la imagen dogmática, «es un pensador, dice Deleuze, que en sí presupone la disposición de pensar, que concede al pensamiento el amor natural de lo verdadero, y a la verdad la determinación explícita de lo que es pensado de forma natural» (*PS*, 40). Lo que está en juego, pues, es una afinidad mutua del pensamiento y de lo verdadero por la que el pensamiento queda definido como «ejercicio de amor a la verdad». La búsqueda de lo verdadero designaría en este sentido la orientación constitutiva y originaria del pensar. Tal presupuesto de un pensamiento naturalmente dotado para lo verdadero se expresa a su vez bajo el doble aspecto de una «recta naturaleza del pensamiento» y de una «buena voluntad del pensador», que configuran las dos alas (o mitades) del «sentido común»: por una parte, «recta naturaleza del pensamiento» quiere decir que el pensamiento «posee formalmente lo verdadero» (*DR*, 204), aun cuando no lo haya conquistado materialmente (la Idea olvidada en Platón, la idea innata de Descartes, el *a priori* de los conceptos en Kant, etc.); por la otra, «buena voluntad del pensador» (como correlato de aquella co-pertenencia formal) significa que el pensamiento «quiere materialmente lo verdadero», es decir, que la voluntad bien comprendida siempre es «voluntad de verdad», aunque puedan existir enormes dificultades empíricas: «falta de método, técnica o aplicación, y hasta falta de salud» (*DR*, 226).

¹⁸ Conforme a lo expuesto en el capítulo III de *Diferencia y repetición*, son éstos: 1º- la buena voluntad de pensar; 2º- el sentido común; 3º- el reconocimiento; 4º- los cuatro fundamentos de la representación: lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto; 5º- la verdad, contraria al error; 6º- la proposición como designación y no como sentido; 7º- los problemas calcados de las soluciones; 8º- la subordinación del aprender a un saber preexistente.

Así pues, si el pensamiento está pre-orientado hacia lo verdadero, y si la voluntad del pensador es voluntad de verdad, entonces resulta obvio que pensar es *por derecho* tarea fácil: tan sólo hace falta un acto de buena voluntad (una «decisión premeditada» del pensador – *DR*, 253) y aplicarse como es debido, es decir, armarse de un «método» contra los posibles desvaríos empíricos. Pero de esa afinidad del pensamiento con lo verdadero se colige a su vez otra consecuencia, a saber: que el error como negativo del pensamiento sólo puede ser causado por fuerzas ajenas a la esfera del pensar puro. «Se nos dice que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero» (*NF*, 146).

3. 2. *Error, método, proceso cognoscente*

Accidental y extrínseco, el error aparece entonces como el único efecto, en el pensamiento mismo, de fuerzas ajenas que se oponen a él y lo limitan desde fuera. De ahí deriva a su vez la idea de que basta un método «para reencontrar el derecho, es decir, para *aplicar* el espíritu bien dotado» (*DR*, 206). El método es un artificio, pero gracias al cual el pensador reencuentra y se adhiere a la naturaleza del pensamiento, conjurando así el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y la distraen. En resumidas cuentas, diríase que «desde un cierto punto de vista, la búsqueda de la verdad sería algo natural y fácil; bastaría una decisión y un método capaz de vencer las influencias exteriores que desvían al pensamiento de su vocación y hacen que tome lo falso por lo verdadero» (*PS*, 177).

Sentado esto, conviene señalar que el error, en cuanto efecto pasajero destinado a ser conjurado por el método, no hace otra cosa que «rendir homenaje a lo verdadero» (*DR*, 228) como «universal abstracto», pues su carácter accidental y provisorio constituye el contrapunto negativo a una verdad «siempre planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema»¹⁹. En efecto, cabe tener presente que el método «nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar» (*NF*, 146), y que ese dominio no es sino el de la verdad. Asimismo, se divisa que la verdad, no sólo entendida como el objeto de una revelación, sino también como el justo contenido correspondiente a lo que debe ser dicho y/o pensado, se dobla necesariamente de un correlato exterior al espíritu, independiente de él e idéntico a sí mismo, a saber: la realidad y su esencia («el concepto de verdad, subraya Deleuze, cualifica un mundo como verídico» – *NF*, 135). De ahí deriva esa escisión emblemática que el filósofo impone al afuera, esa división (propriadamente *metafísica*) en dos mitades desiguales que el pensador introduce en el ser: por una parte, el «afuera

¹⁹ Nietzsche (2005), p. 193.

bueno»²⁰, con el cual el pensador mantiene una relación esencial e íntima, y que designa la realidad exterior en tanto que neutra, permanente y homogénea; por la otra, el «afuera malo», que apunta al mundo de los datos sensoriales, de las fuerzas extrañas al pensamiento, de «los afectos que los filósofos conciben como vicios en los que caen los hombres por su culpa»²¹.

Dentro de este marco dual, el pensamiento se presenta asimismo como un proceso continuo y lineal de enriquecimiento o acumulación, donde la «ignorancia» inicial y pasajera debe ceder el paso a la consecución de un «saber» definitivo, estático e inmóvil, que tiende asimismo a subordinarse todo *aprendizaje* y a neutralizar, en consecuencia, la ineludible dosis de *experimentalismo* que éste implica; vale decir, cierta «cualidad experimentadora [...] por no quedarse en los resultados dados, en las ideas hechas»²². La razón de ser de este proceso, que dura exactamente el tiempo que el pensador tarda en reconocer, es fundamentalmente negativa (se trata de remediar, haciéndola desaparecer en el saber adquirido, la triste necesidad en la que el pensador se encuentra de no saber de antemano²³), a la vez que evidencia el ideal de descripción, explicación y recapitulación que le subyace: el pensamiento como un «pararse a recapitular» (*D*, 32).

Acabamos de ver que, en filosofía, la exterioridad está dividida en dos mitades: la verdad tanto como el error se originan fuera del pensamiento, pero el pensador está en una relación esencial e íntima con la primera; afinidad que a su vez contrasta drásticamente con el vínculo meramente accidental que mantiene con el segundo. Así pues, el buen afuera se encuentra interiorizado, de suerte que termina señalando un adentro más profundo que todo mundo interior, mientras que el afuera malo, situado como tal en el exterior, no hace más que pervertir y desnaturalizar el pensamiento.

3. 3. *La idea moral del Bien*

Sentado esto, resulta imposible no cuestionar el móvil último que subyace a la idea de una co-pertenencia del pensamiento y de lo verdadero. Dicho kantianamente, ¿responde la búsqueda «natural» de la verdad a un mero «interés especulativo» del pensamiento? Si así fuera, es decir, «si no hubiera algo más que interés especulativo, sería hartamente dudoso que la razón, subraya Deleuze, se comprometiera jamás en consideraciones sobre las cosas en sí» (*FCK*, 19). Por consiguiente, si la respuesta a ese interrogante debe ser negativa, es porque la idea de un pensamiento natu-

²⁰ Zourabichvili (2004), p. 18.

²¹ Spinoza (1986), p. 77 (cita modificada).

²² Parmeggiani (2003), p. 146.

²³ Cfr. *LS*, p. 77.

ralmente *bien* orientado no deja, como ya mostró Nietzsche, de albergar un motivo moral.

Platón, en un célebre pasaje de *La República*, nos proporciona un ejemplo esclarecedor acerca del trasfondo inexpugnablemente moral que encuadra la búsqueda de la verdad. Esta ejemplificación se expresa en una analogía «visión/conocimiento»: así como el acto de ver no sólo requiere dos términos (el ojo y las cosas visibles) sino tres (la luz como ese lazo imprescindible para que el ojo pueda ver y lo visible pueda ser visto), asimismo el acto de conocer depende de la reunión de tres condiciones o requisitos: hace falta una facultad de conocer (el alma), un objeto por conocer (la Idea) y un vínculo que los una a ambos (la verdad). Una vez sentado esto, Platón puede mostrar entonces que la idea moral del Bien desempeña respecto de la verdad un papel análogo al que juega el sol con respecto a la luz: «el uno [el sol] es en la esfera de lo visible con relación a la vista y a sus objetos lo que el otro [el Bien] es en la esfera ideal con relación a la inteligencia y a los seres inteligibles»²⁴, a saber: su fuente última. En resumidas cuentas, sólo la idea del Bien puede garantizar el lazo de derecho o *a priori* entre el pensamiento y lo verdadero.

Sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. En efecto, ¿qué otra cosa que no sea la Moral y ese Bien que consagre el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento...? (DR, 205)

Hemos visto que la creencia en un pensamiento natural se encarga de remediar la exterioridad radical del pensamiento a su objeto postulando entre ambos una relación esencial, íntima e interna, de cuyo fundamento la idea moral del Bien constituye a su vez la razón última. Ahora bien, al reducir la distancia indescomponible que separa el pensamiento de lo que está por pensar, esa creencia asienta *de facto* la condición de posibilidad del «reconocer» como forma canónica del pensar representativo. En efecto, del postulado de una pertenencia formal del objeto al pensamiento se sigue que todo conocer es ya siempre un *re*-conocer, ya que el objeto pensado, lejos de ser fruto de un encuentro radical y fortuito, lleva por anticipado el sello de lo reconocible. El hecho de que «el pensar de los filósofos [no sea] tanto un descubrir cuanto un reconocer, un encontrar de nuevo, un volver atrás»²⁵ responde, pues, a la necesidad de «hacer que algo extraño se convierta en algo conocido», siendo lo conocido «aquello a lo que estamos lo suficientemente habituados como para no asombrarnos, [...] todo lo que nos es familiar»²⁶.

²⁴ Platón (2007), 508c.

²⁵ Nietzsche (2008a), p. 44.

²⁶ Nietzsche (2007), pp. 213-214.

Inversamente, cualquier anomalía (o diferencia) se convierte de inmediato en una transgresión respecto del modelo establecido en cuanto excede el marco instituido por el juicio normativo. La anomalía singular (o diferencia real) ya no es abordada en y por sí misma; antes bien, sólo se vuelve pensable pasando por el filtro de la identidad y la semejanza que el acto mismo de reconocer le impone. Semejante *forcing* condena pues al pensamiento a no ejercerse más que en el ámbito de las *generalidades* y de las *particularidades* intercambiables según su grado de conveniencia con la norma imperante (regla, modelo, ley, etc.). Por ello, se dirá del reconocimiento que no consagra otra cosa que el principio de identidad «como la suprema ley del pensar»²⁷. Pues una vez asentado el primado ontológico y epistemológico del principio de identidad, bien puede el filósofo contemplar la posibilidad de emprender una operación de reducción doble, que resulta plenamente satisfactoria de cara a su anhelo de paz intelectual: ser querrá decir ser lo mismo, y pensar, reducir sistemáticamente a lo mismo²⁸. El *modelo general del reconocimiento*: he aquí el segundo eje en función del cual se expresa la Imagen del pensamiento.

4. El modelo general del reconocimiento

4. 1. Primado de la identidad, abstracción y generalización

El pensar representativo se caracteriza por prejuzgar la forma de lo que está por pensar. Pero sólo puede prejuzgar la forma del objeto pensado mientras postule la identidad del mismo. En otras palabras, re-presentar significa someter la diversidad empírica de «lo que se presenta» a la forma de la identidad en el concepto, pues «el prefijo RE- en la palabra representación significa esa forma conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias» (*DR*, 101). Por otra parte, re-presentar designa también el acto de traer algo a presencia bajo la figuración de una imagen mental o concepto (en sentido no deleuziano). Sumisión al concepto como *forma de la identidad* y predominio de la *realidad como actualidad*: éstos son pues los dos puntos cardinales alrededor de los que gravita el pensamiento cuando permanece anclado en el marco de la categoría de representación²⁹.

En este sentido, se dirá que la representación designa el movimiento «falso» o «abstracto» de un pensamiento que pretende abrazar sintéticamente las determinaciones de un objeto apoyándose en su análisis estático. Lo que es otra manera de decir que la representación (como «mecanismo de nuestro conocimiento usual»)

²⁷ Heidegger (1988), p. 61.

²⁸ Cfr. Antonioli (2003), p. 21.

²⁹ Cfr. Heidegger (2001), p. 330.

«es de naturaleza cinematográfica»³⁰: piensa lo moviente a partir de lo inmóvil. Para ello, la representación recurre a dos operaciones mentales solidarias, la «abstracción» y la «generalización»: la primera aísla ciertos términos de una secuencia en movimiento, la segunda los unifica. Ambas operaciones son necesarias para la formación del concepto (en sentido clásico) y del universal correspondiente (como Uno y Mismo trascendente): lo general asigna un objeto a la interrupción y salida fuera del movimiento, mientras que la abstracción disocia –y mantiene separados– el proceso y el resultado de la generalización. Aquí el concepto sirve para determinar *lo que es* un ser, su identidad estable o esencia; y el universal, para designar lo que es común a varios, siendo lo «común» aquello que permite aprehender la multiplicidad de las cosas con un Uno, y como estando en un Uno³¹.

4. 2. Sentido común y buen sentido

El pensar representativo siempre se define en un vínculo indisoluble a dos instancias sin las cuales la palabra «reconocimiento» carecería como tal de sentido. En efecto, «toda representación está en relación con algo distinto de ella, objeto y sujeto» (*FCK*, 14). Ahora bien, dicha relación se adosa a su vez en dos elementos solidarios, constitutivos de la ortodoxia representativa: el «sentido común» y el «buen sentido»³². En primer lugar, se dirá pues de la representación (o reconocimiento) que requiere simultáneamente un principio subjetivo de colaboración de las facultades para «todo el mundo», así como la forma de identidad del objeto con que dichas facultades pueden relacionarse armoniosamente y a través de la que la identidad subjetiva queda asimismo reflejada.

El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido... O, como dice Descartes del trozo de cera, «es el mismo que veo, que toco, que imagino, y en fin, es el mismo que siempre he creído que era desde el comienzo». (*DR*, 206-207)

La función principal del sentido común consiste, pues, en aportar la forma de lo Mismo tanto a nivel subjetivo como objetivo. Desde el punto de vista del «parasí» o «representante» –es decir, *subjetivamente*– el sentido común postula el ejercicio armonioso de las diversas facultades bajo la figura tutelar del «Yo [Je] pien-

³⁰ Bergson (1962), p. 305.

³¹ Al uso clásico del concepto como noción desprovista de fuerza que sólo cumple una función de denotación, útil como traza de la historia de las ideas o como rúbrica semántica en un diccionario, Deleuze opondrá otro nuevo: el concepto viviente o intensivo gracias al cual el pensamiento avanza. Cfr. Villani (1999), p. 94.

³² Cfr. *DR*, pp. 207-208.

so», definido a su vez como fuente y unidad de dicha *concordia facultatum*³³. Desde el punto de vista del «en-sí» o «representado» –esto es, *objetivamente*– presupone la identidad del objeto cualquiera u «objeto = x» (cuando no, en última instancia, del Mundo como horizonte externo a partir del que los objetos se manifiestan para un Yo concebido como horizonte interno), que designa la unidad a la que la diversidad dada se ve retrotraída, y sobre la cual recae el uso concordante de las facultades subjetivas.

Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los reporta a una unidad capaz de decir Yo. Es un solo y mismo yo el que percibe, imagina, se acuerda, sabe, etc.; el mismo que respira, duerme, anda, come, etc. [...] Objetivamente, el sentido común subsume la diversidad dada y la reporta a la unidad de una forma particular de objeto o de una forma individualizada de mundo. El objeto que veo, huelo, gusto, toco, es el mismo que percibo, imagino, recuerdo... y respiro, ando, velo o duermo en el mismo mundo, yendo de un objeto a otro según las leyes de un sistema determinado. (*LS*, 105)

La función del sentido común es la de identificar. Sin embargo, carecería de orientación si no llegase a ser completada por otra función no menos necesaria. Al aspecto formal del conocimiento como sentido común hay que añadir pues el buen sentido como «aplicación concreta de esta forma del conocimiento a los casos concretos, a los distintos sujetos empíricos que conocen los distintos objetos»³⁴. Vale decir que a la posesión formal de lo verdadero hace falta añadir su conquista material. El buen sentido sirve entonces para determinar, en cada caso, el aporte específico de las facultades subjetivas y para calificar, al mismo tiempo, la forma de identidad del sentido común mediante una diversidad dada a la que impone un comienzo y un fin, y ello según un proceso «termodinámico» (*DR*, 337) que dura exactamente el tiempo que el estado inicial de máxima diferenciación tarda en ser reabsorbido e igualado en un estado final de resolución³⁵. Se divisa asimismo que «el buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor» (*DR*, 336), a la vez que goza de una naturaleza profundamente «escatológica», en cuanto vector de una compensación y uniformización final.

Pues bien, así como el sentido común designa literalmente el «proceso de reconocimiento», asimismo señala el buen sentido el «proceso de la previsión» (*DR*, 339). Ambos se complementan en la imagen dogmática del pensamiento de una forma totalmente necesaria: cada uno remite y refleja al otro como las dos caras de la ortodoxia representativa³⁶. Por ello, se dirá de la representación que siempre pre-

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 207, 213.

³⁴ Martínez (2009), p. 189.

³⁵ Cfr. *NF*, p. 68.

³⁶ Cfr. *DR*, p. 69.

cisa de un órgano para «reconocer» (= sentido común) tanto como de una dirección para «prever» (= buen sentido).

El buen sentido no podría asignar ningún principio ni ningún fin, ninguna dirección; no podría distribuir ninguna diversidad si no trascendiese hacia una instancia capaz de reportar estos diversos a la forma de identidad de un sujeto, a la forma de permanencia de un objeto o de un mundo que se supone está presente del principio al fin. Inversamente, esta forma de identidad en el sentido común quedaría vacía si no trascendiese hacia una instancia capaz de determinarla mediante tal o cual diversidad, comenzando aquí, acabando allí, y que se supone ha de durar todo el tiempo necesario para la igualación de sus partes. (LS, 105-106)

4. 3. El «cuádruple grillete»: semejanza, identidad, oposición y analogía

La representación, en su acepción más general, designa el concepto (en sentido clásico) cuya función consiste en subsumir una diversidad empírica bajo una unidad inteligible y abstracta. En otras palabras, el uso representativo del concepto se erige esencialmente sobre el aborrecimiento de la diferencia; criterio que Deleuze, dando un paso hacia Nietzsche, establece para caracterizar el «viejo» discurso metafísico y que atañe a la imposibilidad que se registra en él para inscribir la diferencia como tal en el concepto. «Normalmente, cuando hablamos de *diferencia*, la pensamos como diferencia *entre* dos entes, digamos A y B; y concebimos la diferencia como una suerte de *no-ser* que determina una relación *entre* dos cosas que son y que, por tanto, exige para existir y para ser pensada la previa identidad de A y de B, a la que se subordina. Al actuar así, *pensamos metafísicamente*»³⁷. Cuando permanece en el marco de la categoría de representación, el pensamiento no considera la diferencia en cuanto diferencia, sino al contrario, convierte toda diferencia en una «diferencia reportable a...». Razón por la cual «mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo» (DR, 389). Bien es cierto que, al proceder metafísica o representativamente, el pensamiento forja un cierto concepto de la diferencia. Pero no por ello logra alcanzar el umbral en el que la «diferencia en sí misma» llegue a grabarse en él³⁸.

De la definición del concepto como acto de subsumir una diversidad dada bajo una unidad inteligible, se sigue que la representación se presenta ya en mayor o menor medida como una abstracción de diferencias: el concepto de «mesa», por ejemplo, elude, como representación genérica, las diferencias concretas que existen

³⁷ Pardo (2006), p. 37.

³⁸ Por ello, Deleuze destruirá la naturaleza misma del concepto como identidad para no tratar más que con una diferencia sin A y sin B, gracias a la cual se abrirá asimismo paso a una ontología evanescente del «entre» situada, por fuerza, más allá de la metafísica tradicional.

entre todas las mesas (reales o posibles). El concepto como tal aporta, pues, la forma de la identidad: es uno e idéntico para todos sus objetos. Esta eliminación de las diferencias (o aprehensión de los objetos con un Uno y como estando en un Uno) se efectúa asimismo en provecho de las «grandes» semejanzas: el concepto de «mesa» reúne en él todas las determinaciones a raíz de las que las diferentes mesas se parecen y excluye todas aquellas en las que se diferencian. Dichas semejanzas no son, hablando con propiedad, captadas por el entendimiento sino por la sensibilidad: designan los rasgos de semejanza aprehendidos por la percepción y la imaginación.

Pero si bien un concepto designa inicialmente una representación genérica, resta que siempre se puede concretar tanto como sea necesario. El concepto de «mesa», en principio abstracto, puede ser especificado mediante la adjunción de nuevos predicados o determinaciones. Asimismo, hablar de «la mesa *blanca*» significa ya reducir el contenido del concepto y oponer esa clase de mesas a todas las demás que no incluyen el mismo predicado, pudiéndose proseguir en esa misma dirección. Recordemos al respecto que el concepto (en su uso tradicional o representativo) consta siempre de dos aspectos solidarios a la vez que asimétricos: la «extensión» (o «denotación»), por la cual se determina el número de objetos a los que el concepto conviene; y la «comprensión» (o «connotación»), que designa el número de determinaciones comunes que en él se registran. Extensión y comprensión varían en razón inversa la una de la otra³⁹: cuanto más numerosas son las determinaciones enunciadas, más restringido es el número de objetos a los que el concepto conviene; cuanto más aumenta el grado de comprensión de un concepto más disminuye su extensión, y *viceversa*. A partir de la identidad de todos los objetos con un mismo concepto (todos son «mesas») siempre puede establecerse pues un cuadro de oposiciones entre determinaciones o predicados, que también son conceptos, relacionados con el primero: «blanco» se opone a «negro», «rojo», «verde» y, a la postre, a todo lo «no-blanco».

Finalmente, si recordamos que la reunión de un sujeto y un predicado en una representación se llama «juicio» y que se expresa bajo la forma atributiva «S es P», se divisa que, al decir «la mesa *es* blanca», y luego, «la mesa *es* redonda», el verbo «ser» (como cópula que une ambos conceptos) no posee el mismo sentido en cada caso. Llegado a este punto ya no resulta suficiente, pues, echar mano del cuadro de oposiciones entre predicados, puesto que no hay oposición o vinculación lógica entre el ser «blanca» y el ser «redonda»: nada impide a lo blanco ser o no ser redondo. Pero, dado que en ambos casos se emplea el verbo ser como nexo de atribución, hay que reconocer un cierto grado de comunidad entre ellos. Y este reconocimiento, aunque extremadamente vago y abstracto, levanta acta de que todos los objetos

³⁹ Cfr. *QF*, pp. 136-138.

a los que atribuimos predicados son análogos, en el sentido en que todos pertenecen, aunque de maneras enormemente distintas, al ser⁴⁰.

Identidad, semejanza, oposición y analogía: éstos son pues los «cuatro brazos de la representación» sobre los que «se crucifica la diferencia». Cuando hace que sólo pueda ser pensado como diferente lo que es idéntico, semejante, opuesto y análogo, bien logra el pensar representativo introducir la diferencia en la identidad del concepto y llegar a la «diferencia conceptual», pero no se puede confundir –advierte Deleuze– la diferencia conceptual con el «concepto de diferencia». Para decirlo pronto y mal, la diferencia conceptual es sólo lo que queda de LA Diferencia tras su expiación representativa, puesto que «siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación» (DR, 213-214).

Cuando el pensamiento permanece dentro del marco de la representación, la semejanza (percibida) pierde toda la diferencia entre lo percibido y la «diferencia misma» envuelta en cualquier sensación (concebida ésta como la «operación de contraer trillones de vibraciones sobre una superficie receptiva» – B, 76). Luego ese olvido es elevado por la identidad (concebida) al dominio de lo inteligible, de suerte que todos los objetos de un mismo concepto se vuelven iguales y sin diferencias intrínsecas. Y si a partir de ese concepto genérico e indeterminado bien se puede adquirir un grado superior de especificación o comprensión, mediante la instauración de un cuadro de oposición (imaginada) entre predicados, resta que dichas determinaciones conceptuales sólo son pensables en función de la identidad de un mismo concepto (el de «mesa»), de suerte que la diferencia entre «la mesa *blanca*» y «la mesa *negra*» no designa más que una repetición sin concepto o numérica. Finalmente, dado que el cuadro de oposiciones entre predicados se vuelve incapaz, llegado cierto punto, de explicar la reunión, en un mismo concepto, de sentidos de ser inconmensurables, se sigue que la diferencia entre dichos sentidos de la atribución («blanco/redondo») sólo puede ser pensada sobre el fondo previo e ineludible de una analogía (juzgada).

La diferencia en sí «es algo maldito, y debe expiar» (DR, 389). Sólo puede ser redimida en función de esas cuatro dimensiones que la estaquean y la coordinan. Inversamente, fuera de las coordenadas de la representación se vuelve inefable y se disipa asimismo en el no-ser, en la nada. En efecto, si se toma la representación como el criterio de lo que es, y si se hace del ser una realidad coextensiva de la representación, de la cual ésta contiene la razón y la medida, entonces la diferencia incoordinada se vuelve demasiado grande o demasiado pequeña, no sólo para ser pensada, sino también para ser sin más. En otras palabras, todo aquello que no se armonice con el canto monocorde de lo Idéntico será necesariamente rechazado como inaudible. Por ello, se dirá de la representación, prosiguiendo así la metáfora

⁴⁰ Cfr. Pardo (1990), pp. 58-59.

musical, que es víctima de «la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada...*»⁴¹. En este sentido, se podría aplicar al discurso de la razón representativa –y, por ende, a la Imagen del pensamiento toda– la (malograda) recomendación por la que se cierra el *Tractacus*: «de lo que no se puede hablar hay que callar»⁴². Y esa forma de silenciar la diferencia, finalmente, no desaparece con el desplazamiento de la representación «finita» u «orgánica» (Aristóteles) a la representación «infinita» u «orgiástica» (Leibniz, Hegel). Bien es verdad que aquí no se trata ya de «limitar» la diferencia *en y por* una «forma», sino de hacerla «converger» hacia un «fundamento»⁴³. Pero de poco sirve dicho procedimiento si la condición de convergencia sigue haciendo las veces de identidad. La diferencia, aún vuelta infinita, «sigue marcada por la maldición; sólo se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de rescatarla para ponerla bajo las categorías de la representación» (*DR*, 390).

Por último, la relación de co-afinidad entre el pensamiento y lo verdadero se expresa en la *pretensión al fundamento*. Henos aquí con el tercer eje de la Imagen del pensamiento.

5. La pretensión al fundamento

5. 1. Seleccionar el buen linaje, eliminar los falsos pretendientes

Quizás la cuestión más determinante sea la de saber qué significa pensar. Ahora bien, para el Deleuze de *Diferencia y repetición*, para quien pensar sólo es posible si se destruye la Imagen (tanto como para el de *¿Qué es filosofía?*, con quien se afianzará, conforme a un uso –esta vez, plenamente positivo– de la imagen, la ecuación «pensar = crear»), plantear semejante pregunta no significa otra cosa que «recusa[r], en consecuencia, la problemática del fundamento, que ha ocupado la metafísica desde Aristóteles hasta Nietzsche»⁴⁴. Pero, ¿en qué consiste precisamente esa problemática? ¿Qué es lo que ella pone en juego y/o compromete?

Tradicionalmente, por filosofía se entiende todo «pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador»⁴⁵; en una palabra, toda metafísica (en su acepción clásica). La filosofía, así concebida, designa pues la lógica de un pensamiento que emite la *pretensión* de comenzar «una vez por todas» en el orden del saber, en virtud del *derecho* de decir la verdad toda del ser; derecho que disputa, a su vez, a otros

⁴¹ Nietzsche (2008b), p. 65.

⁴² Wittgenstein (2007), p. 132.

⁴³ Cfr. Martínez (2009), pp. 194-208.

⁴⁴ Mengue (1994), p. 16.

⁴⁵ Pardo (1990), p. 16.

pretendientes (la opinión, la *doxa*) compareciendo ante el único tribunal habilitado, no sólo para determinar las pretensiones legítimas, sino ante todo, para sancionar todas aquellas que no lo son: el *fundamento* mismo (Bien platónico, Dios judeocristiano, Razón moderna, etc.). Ahora bien, si de esta lógica fundacional nos proporciona indudablemente la filosofía platónica el modelo inaugural, es porque la célebre escisión del ser en las dos mitades del mundo sensible y del mundo inteligible, de la copia y del modelo, responde en última instancia a una distinción más profunda entre dos clases de imágenes (las *buenas* y las *malas* copias, los «íconos» y los «simulacros») cuyo cometido es purgar la representación de todas aquellas copias (lo Otro) que, por carecer de «relación interior espiritual, nosológica y ontológica» con el modelo y abrir asimismo paso a «un devenir-loco»⁴⁶ (el océano de materia arriba aludido), amenazan la integridad del modelo-Idea (lo Idéntico) tanto como de la copia-ícono (lo Semejante). Por ello, se dirá de la distinción entre modelo inteligible y copia sensible que es «un juego que sólo funciona si previamente se coloca del lado del no-ser –*lo que no es sensible ni inteligible*– todo aquello que no pasa por la red conceptual de la representación»⁴⁷: los simulacros, en cuanto «falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales» (LS, 325). El método platónico, que late en el fondo de la metafísica tradicional, es pues doblemente «selectivo»: trata no sólo de *seleccionar* el buen linaje, de «hacer triunfar los iconos sobre los simulacros», sino más profundamente, de *eliminar* esa parte rebelde de lo real (simulacros, devenir-loco) «[rechazándola] a lo más profundo posible, [encerrándola] en una caverna en el fondo del océano» (LS, 328).

La filosofía, en cuanto pensamiento que practica el «radicalismo del punto de partida»⁴⁸, se da por cometido «demostrar a partir de proposiciones primeras», tal como enuncia la lógica argumentativa cuando invoca «conceptos superiores o más fundamentales»⁴⁹. Ahora bien, si se considera con razón que el problema del comienzo en filosofía es un problema «muy delicado», es porque la *selección* de dichos conceptos primeros o fundantes implica previamente, conforme a la lógica fundacional arriba aludida, que «sean *eliminados* todos los presupuestos»⁵⁰ pre- o no-filosóficos que mancillan lo que se supone ser el auténtico comienzo. Que dichos presupuestos –observa Deleuze⁵¹– puedan ser «objetivos» o «subjetivos», «públicos» o «privados», «explícitos» o «implícitos», no invalida pues el hecho de que todos, sin excepción, yazcan de una fuente común: la *Opinión*, concebida como el falso pretendiente por antonomasia. Por ello, se dirá que comenzar, en filosofía,

⁴⁶ Cfr. LS, pp. 323-328.

⁴⁷ Pardo (2006), p. 33.

⁴⁸ Husserl (2001), p. 25.

⁴⁹ Cfr. Mengue (1994), pp. 15-16.

⁵⁰ Cfr. DR, p. 201.

supone romper «una vez por todas» con la *doxa* en nombre de un fundamento firme y seguro.

5. 2. Ser y Sujeto

La Historia de la Filosofía nos enseña que el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto. Con la disolución progresiva de la escolástica medieval el lugar del fundamento se traslada progresivamente del primero al segundo, siendo asignado al Sujeto, como nuevo punto de partida en el orden del ser, del saber y del hacer, el cometido de suplir el desmoronamiento del esquema lógico y ontológico sobre el que se había llevado a cabo la síntesis sistemática de la filosofía medieval. Recordemos que ésta asignaba entonces a la noción de «sustancia» la tarea de respetar, por una parte, el viejo postulado de la unidad del ser, y de dar cuenta, por otra, tanto de las diferencias inherentes a la multiplicidad de los entes como de la distancia, infinita pero no infranqueable, que se daba entre los entes y el Ente Supremo (Dios). Ahora bien, cuando la unidad del ser se disuelve en una colección desordenada de «atributos» sin relación aparente con una «sustancia» ahora desconocida, es al sujeto a quien la filosofía moderna asigna la función de restaurar un orden objetivo de relaciones entre elementos de percepción y conocimiento del mundo («lo dado», la «experiencia») cuya trabazón interna viene ahora a faltar⁵². La «filosofía de la subjetividad» –principalmente su versión racionalista– trata de devolver, pues, un nuevo sentido a la lejana noción de *ousía*, convirtiendo todos esos elementos de percepción y conocimiento del mundo en las representaciones (atributos) de un sujeto (sustancia) que las vertebrará en un orden de relaciones racional.

Al situar el sujeto como origen y convertir sus representaciones en criterio de verdad, la filosofía de la conciencia cree alcanzar el «punto-fuerte»⁵³ a raíz del que se podrá desplegar el orden «arborescente» de las razones, constitutivo del saber auténtico. Pero por mucho que cambie de paradigma y se encomiende al *ego* especulativo, la filosofía sigue estando grávida de presupuestos no-filosóficos. Pues, aún cuando Descartes pretenda deshacerse de los «presupuestos objetivos», en cuanto «conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado» (*DR*, 201), como en el célebre ejemplo de Aristóteles donde el concepto dado de «hombre» presupone los de «animal» (como género) y de «racional» (como diferencia específica), y conteste negativamente a la pregunta: «¿Diré [del hombre] que es un animal racional?»

⁵¹ Cfr. *Infra*, p. 20 del presente trabajo.

⁵² Cfr. Pardo (1990), pp. 16-17, 20-22.

⁵³ Cfr. Villani (1999), p. 73: el «punto-fuerte» como punto de «convergencia de las fuerzas», de «correspondencia jerárquica con otros puntos» y de «centración sobredeterminante» dentro de un sistema de tensiones.

(«se habría de investigar qué es animal y qué es racional», deslizándose así «de un tema a varios y más difíciles»⁵⁴), resta que no elimina dichos presupuestos sin reintroducir a su manera otros, «envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto» (DR, 201). Y si estos presupuestos, pese a su carácter de axiomas autoevidentes («todo el mundo sabe, nadie puede negar» que dudar es pensar; y pensar, ser), no cesan de apoyarse en la *doxa*, es porque el Cogito «no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico» (DR, 201). Por consiguiente, cuando la filosofía asienta su comienzo sobre presupuestos subjetivos o implícitos: «todo el mundo sabe qué significa pensar, ser, yo (se sabe haciéndolo, siéndolo, diciéndolo)» (QF, 32), bien puede hacerse la inocente, pero sigue conservando, a pesar suyo, lo esencial de la opinión: su «forma». Ahora la filosofía

opone «el idiota» al pedante; Eudoxo a Epistemon; la buena voluntad al entendimiento demasiado pleno; el hombre particular, dotado tan sólo de su pensamiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su época. La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma –implícita o subjetiva, «privada» y no «pública»–, bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos. (DR, 202)

En resumidas cuentas, si la determinación de un orden de las razones implica una diferencia de estatuto entre nociones primeras y derivadas, conceptos fundantes y fundados, pero a su vez no existe comienzo alguno que logre hacer *tabula rasa* de lo pre-filosófico, entonces ¿de dónde extrae la filosofía su criterio de diferenciación y jerarquización de los conceptos si no es de la *doxa*, de la opinión misma?

5. 3. La circularidad del fundamento

Cuando la necesidad de pensar no depende ya del pensador y se fisura la co-pertenencia formal del pensamiento y de la verdad, se sigue entonces que la filosofía sólo puede alcanzar el fundamento seleccionando opiniones universales (el «ser empírico, sensible y concreto» en Hegel, la «Opinión originaria» o *Urdoxa* en Husserl, la «comprensión pre-ontológica» en Heidegger, etc.). He aquí, manifiesta, la incapacidad misma de la filosofía para *comenzar*; impotencia que está obviamente ligada al modelo del reconocimiento, pues el pensamiento fundamentador no tiene otra alternativa que hacer círculo con la opinión, a la que pretende superar y conservar a la vez, como queda patente desde el «milagro griego»: «los filósofos

⁵⁴ Descartes (1973), p. 79.

griegos jamás dejaron de poner en tela de juicio la *doxa*, y de oponerle una *episteme* como único saber adecuado para la filosofía», pero como «sólo son amigos y no sabios, mucho les cuesta abandonar la *doxa*» (*QF*, 147). Que la filosofía rechace toda *doxa* particular no le impide, pues, conservar lo esencial de la Opinión. Con una mano *abstrae* la forma del discurso dóxico, subyacente al contenido empírico de toda opinión; con la otra *generaliza* (o *universaliza*) esa forma «elevándola al nivel racional» (*DR*, 208). En pocas palabras, diríase que la filosofía no hace otra cosa que «tomar un *prejuicio popular* y exagerarlo»⁵⁵.

Así como la imagen del círculo expresa la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, asimismo esa imagen queda explicitada en el «método del calco»⁵⁶. ¿En qué consiste sumariamente dicho procedimiento? En derivar el derecho (*quid juris*) del hecho (*quid facti*). «Es evidente en Kant, cuando infiere directamente las tres síntesis trascendentales de síntesis psicológicas correspondientes, no lo es menos en Husserl cuando infiere un “Ver” originario y trascendental a partir de la “visión” perceptiva» (*LS*, 130). En este sentido, se dirá de la filosofía que *calca* el fundamento «a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar», produciendo así «un calco de lo trascendental copiado de lo empírico»⁵⁷; procedimiento del que testimonia, por lo demás, y de manera ejemplar, esa perniciosa tendencia que consiste en sostener que «la verdad de un problema reside en su posibilidad de recibir una solución» (*DR*, 244), y que, al asociar así la verdad de un problema a su «resolubilidad», modela la forma del mismo según la forma de posibilidad de sus proposiciones. He aquí –realza Deleuze– la confusión que imbuje todos los postulados (y, por ende, todos los ejes arriba mencionados) de la Imagen del pensamiento: la de «elevar a lo trascendental a una simple figura de lo empírico, a riesgo de hacer caer en lo empírico las verdaderas estructuras de lo trascendental» (*DR*, 237). Cuando el pensamiento decide invocar un gran principio fundamental que no alcanza más que a fuerza de seleccionar opiniones universales, incurre forzosamente en una suerte de *petitio principii* por la que «continúa siendo prisionero [...] de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de “recontrarlas”, bendiciéndolas con el signo de la filosofía» (*DR*, 208-209).

Y si, finalmente, diríase que «el antihegelianismo atraviesa la obra de [Deleuze], como el hilo de la agresividad» (*NF*, 17), es porque la dialéctica hegeliana, lejos de designar una versión más de esa circularidad, constituye antes bien su máxima expresión o acabamiento dentro de (la historia de) la filosofía. En efecto, cuando Hegel identifica su pensamiento con «la filosofía final y última que clausura, concluye y corona, sin siquiera deberle nada, toda la historia empírica de las filosofías anteriores a las que supera y vuelve comprensibles en su verdad», da así-

⁵⁵ Nietzsche (2008a), p. 41 (cita modificada).

⁵⁶ Cfr. *DR*, p. 210.

⁵⁷ Cfr. *LS*, p. 140; *DR*, p. 220.

mismo a entender que «la última filosofía [la suya] es efectivamente la filosofía última» por cuanto constituye simultáneamente «el término y la meta de todas las filosofías anteriores»⁵⁸. Reconciliar el *alfa* y el *omega*, el *arché* y el *télos*, el pensamiento balbuceante y la palabra sabiamente racional; hacer coincidir, finalmente, la doxa y la filosofía, considerando además que el último en llegar piensa mucho mejor su antecesor de lo que éste podría pensarse a sí mismo (para decirlo con una fórmula de la que Kant es el inventor, y Hegel, el máximo ponente): he aquí, expresada, la aspiración fundamental de la filosofía que Deleuze, por su parte, someterá a una crítica (una «deconstrucción», diría Derrida) radical.

Si se trata de volver a encontrar al final lo que estaba en el comienzo, si se trata de reconocer, de poner en claro, de hacer explícito o de llevar al concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita –cualquiera sea la complejidad de la operación, cualesquiera sean las diferencias entre los procedimientos de tales o cuales autores–, es preciso decir que todo eso es aún demasiado simple y que el círculo, en verdad, no es suficientemente tortuoso. (DR, 202)

6. Conclusión

La «problemática del fundamento» ocupará un lugar destacado en la crítica deleuziana de la Imagen, pues expresa –quizá más que ningún otro de los ejes a los que hemos pasado revista– el modo clásico de filosofar, especialmente notorio en la tradición alemana: buscar el *Grund*, a la vez suelo inicial y causa profunda, a partir del que el tiempo filosófico se despliega como una forma de interioridad en donde el (trabajo del) concepto, más allá de las contingencias y aventuras menores de una historia anecdótica, revela necesariamente su destino final⁵⁹. La crítica deleuziana del «mal metafísico» (o trascendencia) se doblará asimismo de una *clínica* de corte inmanentista cuyo propósito no será otro que «apartarnos del origen y del fin último», de la Aurora y del Crepúsculo, «como [de] dos verdades que reflejan cada una la artificialidad de la otra»⁶⁰, en provecho de «lo que pasa “entre”, el “devenir” de la filosofía»⁶¹.

La operación filosófica de Deleuze consistirá, en otras palabras, en atenerse a los términos *medios* y en resaltarlos por sí mismos, sin retrotraerlos a los extremos. Ahora bien, cuando ya no hay cabida para un principio y un fin capaces de coincidir y de hacer «todo», y que lo originario deja asimismo paso al «no-origen»⁶² –LA

⁵⁸ Bourdieu (1983), pp. 47-49.

⁵⁹ Cfr. *QF*, p. 96.

⁶⁰ Villani (2013), p. 11.

⁶¹ Mengue (1994), p. 10.

⁶² Cfr. Derrida (1967), p. 303.

Diferencia, en cuanto difiere *en y de* sí misma—, se sigue que la empresa fundamentadora, lejos de alcanzar el *Grund*, nos precipita antes bien hacia el *Abgrund* (el abismo, la falta absoluta de fundamento): pues «agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo»⁶³. De esta empresa de desfundamentación, la cual responde en última instancia a una intuición «ontológica» fundamental («el ser es caos, devenir en sentido heraclíteo, variación infinita de las determinaciones»⁶⁴), Deleuze extraerá dos conclusiones a guisa de «principios» que valgan para todo pensamiento de la inmanencia: *primero*, «que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición» (*DR*, 201); *segundo*, «que los Universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez» (*QF*, 13).

Pues bien, cuando comenzar ya no significa «fundar “una vez por todas”», sino «repetir “para todas las veces”»⁶⁵, desplazamiento que implica asimismo un nuevo concepto de realidad, en cuanto heterogénea, cambiante y móvil, es entonces el mundo de la representación lo que se viene inexorablemente abajo: «ser» ya no quiere decir «ser lo mismo»; ni «pensar», «reducir sistemáticamente a lo mismo». A falta de una correspondencia (o conformidad) entre ser y pensar, se «suspende» pues el mecanismo de reconocimiento y, con él, la *concordia facultatum*: el pensamiento se vuelve incapaz de reconocer el «objeto» (el «signo») que le sale al «encuentro» y ante cuya «violencia efractiva» se siente asimismo «idiota». Lejos de designar una «predisposición natural», el pensamiento testimonia antes bien una impotencia o «“no poder” natural» para pensar. La «estupidez» (no el error o la ignorancia): he aquí el estado previo de un pensamiento que «no sabe pensar aún» por cuanto se halla separado material y formalmente de la verdad.

Resta que esa máxima impotencia del pensamiento —observará Deleuze— no deja de coincidir, paradójicamente, con la fuente de su más alto poder: pues sólo se remedia la necedad y el sinsentido que le es co-sustancial, elevando las facultades pensantes a un ejercicio superior (*discordia facultatum*) donde cada una es forzada a no aprehender en el mundo más que el objeto que la concierne exclusivamente a ella (el *sentiendum* para la sensibilidad, el *memorandum* para la memoria, el *cogitandum* para el pensamiento). Pensar será «problematizar»; y problematizar, «producir el sentido» a partir del sinsentido original, esto es, objetivar una pura relación de exterioridad con el Afuera, el cual posee en Deleuze dos sentidos complementarios: 1º- lo no-representable (o afuera de la representación); 2º- la consistencia misma del no-representable, esto es, la arriba aludida exterioridad de las relaciones, a la que nuestro autor, como se ha mostrado, llama *plano de inmanencia*; campo

⁶³ Foucault (2000), p. 29 (cita modificada).

⁶⁴ Cfr. Mengue (1994), pp. 24, 139.

⁶⁵ «El primer principio, dice Deleuze, siempre es una máscara, una simple imagen» (*D*, 64).

(trascendental) «donde nada está supuesto de antemano, salvo la exterioridad que recusa justamente todo presupuesto»⁶⁶.

Finalmente, no habrá «lógica del sentido» en Deleuze que no presuponga una «lógica de la sensación» donde la sensibilidad, en cuanto liberada del molde del reconocimiento, podrá comunicar su violencia a las demás facultades pensantes, como si de una «traca» se tratase. Éste será su «privilegio» como «origen», pues «en el camino que conduce a lo que queda por pensar» –ya lo hemos visto– «todo parte de la sensibilidad», de una sensibilidad desquiciada que se ve forzada a aprehender, haciéndolo sensible, lo que no puede ser sentido (desde el punto de vista de la *concordia facultatum*), y que, de este modo, desata un devenir-activo de las demás facultades pensantes. La «sensación-artista» constituirá el centro secreto de una filosofía que pretende *mutatis mutandis* «enchufar» inmediatamente la dialéctica (génesis de las «Ideas-problemas») sobre la estética trascendental (fulguración de «bloques de sensaciones»). Lógica del sentido y lógica de la sensación designarán asimismo las dos vertientes del aforismo spinozista: «no sabemos lo que puede el cuerpo».

Referencias bibliográficas

- ANTONIOLI, M. (2003): *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan.
- BERGSON, H. (1962): *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.
- BOURDIEU, P. (1983): «Les sciences sociales et la philosophie», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Vol. 47, N° 47-48, pp. 45-52.
- DELEUZE, G. (1971): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama (NF).
- DELEUZE, G. (2007): *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra (FCK).
- DELEUZE, G. (1995): *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama (PS).
- DELEUZE, G. (1987): *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra (B).
- DELEUZE, G. (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu (DR).
- DELEUZE, G. (1970): *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral (LS).
- DELEUZE, G. (1980): *Diálogos* (con C. Parnet), Valencia, Pre-Textos (D).
- DELEUZE, G. (2003): *Mil Mesetas* (con F. Guattari), Valencia, Pre-Textos (MM).
- DELEUZE, G. (2009): *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets (SFP).
- DELEUZE, G. (2002): *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid, Arena (FB-LS).
- DELEUZE, G. (1987): *Foucault*, Barcelona, Paidós (F).
- DELEUZE, G. (1995): *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos (C).
- DELEUZE, G. (1997): *¿Qué es la filosofía?* (con F. Guattari), Barcelona, Anagrama (QF).

⁶⁶ Zourabichvili (2004), p. 49.

- DELEUZE, G. (2005): *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos (ID).
- DERRIDA, J. (1967): *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- DESCARTES, R. (1973): *Meditaciones metafísicas*, Quito, Libresa.
- FOUCAULT, M. (2000): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos.
- HEIDEGGER, M. (1973): *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Nietzsche*, Barcelona, Destino.
- HEIDEGGER, M. (1988): *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- HUSSERL, E. (2001): *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- MARTÍNEZ, F.-J. (2009): *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Oviedo, Eikasía. *Revista de Filosofía*, año IV, 23. Enlace: <www.revistadefilosofia.org/23-03.pdf>
- MENGUE, P. (1994): *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé.
- MENGUE, P. (2003): *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- NIETZSCHE, F. (2007): *La gaya ciencia*, Buenos Aires, Gradifco.
- NIETZSCHE, F. (2008a): *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2005): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2008b): *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- PARDO, J.-L. (2006): *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-Textos.
- PARDO, J.-L. (1990): *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel.
- PARMEGGIANI, M. (2003): «Experimentalismo versus hermenéutica: G. Deleuze», en *Episteme NS*, Caracas, N° 2, pp. 127-149.
- PLATÓN (2007): *La República o el Estado*, Madrid, Espasa Calpe.
- SPINOZA, B. (1986): *Tratado político*, Madrid, Alianza.
- VILLANI, A. (1999): *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin.
- VILLANI, A. (2013): *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann.
- WITTGENSTEIN, L. (2007): *Tractacus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- ZOURABICHVILI, F. (2004): *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF.

Julien Canavera
Departamento de Filosofía
Universidad de Valencia
julien.canavera@uv.es