

GILLES DELEUZE: EL PENSAMIENTO COMO PASIÓN

Alejandro León

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El artículo aborda el estatuto del pensar según el filósofo francés Gilles Deleuze, buscando hallar una respuesta a la pregunta *¿qué significa pensar?* La tesis central del artículo es que, según Deleuze, el ser humano no piensa cuando reconoce el mundo a través de sus representaciones. Por el contrario, el hombre alcanza a pensar solo cuando se enfrenta a una experiencia radical que no puede representar. Solo ahí, ante la absoluta necesidad, se activa el pensador que habita en nosotros. Lo que nos conduciría a pensar no sería entonces una identidad representada, sino una diferencia experimentada.

Palabras clave: Pensamiento, representación, imagen, diferencia, sensibilidad.

«Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra; todo el resto es arbitrario y mero adorno). Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar 'pensamiento' en el pensamiento. Por eso Artaud opone en el pensamiento la genitorialidad al innatismo, pero también a la reminiscencia; y establece así el principio de un empirismo trascendental»¹.

19

Introducción: La crítica a la representación heterodoxa

Gilles Deleuze es un filósofo heterodoxo. Su pensamiento no puede ser ubicado fácilmente al interior de alguna corriente filosófica específica como, por ejemplo, el post-estructuralismo o la filosofía de la diferencia. Tampoco es posible determinar en su filosofía un área privilegiada de trabajo o análisis (porque no la hay). Sus investigaciones transitan, entre otros lugares, por la política, el psicoanálisis, la estética y por las discusiones más clásicas y fundamentales de la filosofía. A pesar de esta diversidad, sí es posible determinar un *elemento* en su filosofía que, precisamente, está presente en todos los campos de expresión humana a los que prestó su atención. El pensamiento de Deleuze es una crítica a la tradicional forma en que se ha hecho filosofía (pero también arte, política, psicoanálisis, etcétera) en Occidente. Y, en particular, es una crítica a la forma de pensar que ha pretendido erigirse como la única en estos más de dos mil años de historia de la filosofía: el pensamiento de la representación.

¹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p. 227.

Por ello, la tarea que Deleuze se ha trazado es «articular una máquina de Guerra contra toda representación, contra la noción misma de representación y el peso de sus prestigios en la tradición filosófica»². Deleuze inicia así un combate directo, una potente crítica, contra el pensamiento tradicional. Esto implica, directa o indirectamente, si quiere que su filosofía no permanezca en la mera negatividad, que debe establecer los nuevos principios del ejercicio del pensar. No se puede abolir el mundo si no se propone una alternativa de recambio. Por ello, dado que «la obra de Gilles Deleuze siempre ha apuntado a poner en duda una cierta imagen del pensamiento»³ (el pensamiento de la representación), entonces la pregunta por este puede ser el hilo conductor de toda su obra; convirtiéndose en un intento por pensar y por pensar de otro modo, esto es, fuera y contra la imagen dogmática del pensamiento⁴. Así, pues, la pregunta fundamental de Deleuze es, como lo fue también para Heidegger: *¿qué significa pensar?*

Es importante –antes de entrar directamente a su crítica– detenernos un momento en el estilo literario de Deleuze. Comprender cómo se expresa nos puede ayudar a entender mejor la particular relación que mantiene con la historia de la filosofía. Si bien es cierto que Deleuze enjuicia a la filosofía occidental en general como el intento de perpetuar una determinada forma de pensar que es, a su vez, la expresión de una particular forma de ser en el mundo (una forma de ser débil, resentida, nihilista, etc.), esto no significa que sea incapaz de vislumbrar los matices y las diferencias. Esta forma genérica de expresarse sobre el pensamiento occidental busca principalmente develar una tendencia para poder, luego, tomar distancia de ella. De hecho, Deleuze es un recurrente lector de los grandes clásicos, basta para ello ver sus obras sobre Hume, Spinoza, Kant o Nietzsche. Y no solo es un gran lector e intérprete de la tradición sino que, además, su obra está compuesta en gran parte de la recolección, resignificación y reubicación de sus principales conceptos. Las nociones de modelo, copia y simulacro (Platón), por un lado; la impresión (Hume), el pliegue (Leibniz) y la expresión (Spinoza), por ejemplo, como los elementos del proceso de formación de la subjetividad, por otro lado; el trabajo de las facultades de Kant; las nociones principales de Nietzsche: eterno retorno y voluntad de poder; entre muchas otras que podríamos citar. Deleuze habla a través de ellos; ellos nos hablan, ahora, a nosotros, a través de Deleuze. Pero no es una simple repetición de lo *mismo*. Todos estos filósofos terminan siendo, en la obra de Deleuze, *otros*. Como afirma Vincent Descombes en relación con Derrida, el texto metafísico aparece como un texto doble: por un lado, el oficial al servicio de la presencia de la

² Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1994. Prólogo de Miguel Morey, p. 13

³ Marietti, P. F., «Deleuze», en: *Dictionnaire des philosophes*, París: PUF, 1984. Tomado de Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 14.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 16.

verdad; y, por el otro, las fisuras, las huellas que lo oficial no ve. Entre ambos no hay síntesis posible porque no son contrarios: uno aparece como el doble del otro ligeramente disfrazado⁵. A este doble apunta Deleuze. En un pasaje muy gráfico y emotivo de sus *Diálogos* con Claire Parnet lo dice claramente:

«... el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de immaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos, y emisiones secretas que me causaron gran placer»⁶.

Así, Deleuze se propone hacer decir a la tradición aquello que no ha dicho explícitamente, pero que en profundidad es parte de sí misma: «La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía»⁷. Lo mismo es siempre otro.

21

En este sentido, en el capítulo dedicado al pensamiento y el cine de su libro *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Deleuze sostiene que la forma idónea de apropiarse de la tradición sin repetir lo mismo es liberando la expresión de la tiranía de la primera persona. Esto nos permitirá devolverle toda su vitalidad. Para ello es necesario generar una «dislocación del monólogo interior». La dislocación del monólogo interior elimina la unidad del autor y da paso a lo que puede ser calificado como un «discurso indirecto libre». Este consiste, en pocas palabras, en la desaparición de un autor como eje de referencia de un discurso y, por consiguiente, difumina la noción de autor, permitiendo la libre expresión de los discursos. Así, el discurso indirecto libre es «una manera de prestar la propia voz a las palabras de otro y que termina por confundirse con su reverso, es decir, hablar por cuenta propia tomando la voz de otro»⁸. Un «YO es siempre otro»⁹. Todo filósofo aparece entonces, de una u otra manera, como un *intercesor*: «Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no

⁵ Cf. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 198.

⁶ Deleuze, Gilles, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 1980.

⁷ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos, 1996, p. 216.

⁸ Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p.12.

hay obra...»¹⁰. Así, pues, es gracias a este método de escritura (y de lectura) que Deleuze puede integrar en un solo discurso tanto las ideas propias y originales como las que toma prestadas de los autores que han influido en él y a los que comenta, logrando así fundir su pensamiento con el de los grandes autores de la tradición. Lo cual, paradójicamente, le sirve para criticar a esa misma tradición.

1. Los orígenes del pensamiento de la representación

La «imagen dogmática del pensamiento» es el nombre con el que Deleuze bautiza a la forma tradicional de pensar, y a la que busca derribar para así mostrar «lo que oculta (...) el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura»¹¹ y que, debido a ello, se opone a la vida, la mide y la juzga, considerándose a sí mismo como fin. Vida que contradice la vida¹². Es este el enemigo de Deleuze/Nietzsche: el pensamiento dogmático, hijo del «hombre verídico» y su odio hacia el mundo.

22

Esta forma de pensar aparece desde el inicio de la filosofía occidental. Parménides no hizo otra cosa que establecer el principio sobre el que se levantara imponente el pensamiento dogmático: «Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser»¹³. Es decir, entre el Pensamiento y el Ser se encuentra la Identidad. Esta afirmación asume que existe un vínculo natural (una Identidad) entre el Ser y el Pensar, y que es en virtud de este vínculo que el hombre puede alcanzar la Verdad. Además, se concibe la verdad como un «universal abstracto» de forma que «jamás se hace relación a las fuerzas reales que *hacen* el pensamiento (...) jamás se relaciona el pensamiento con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor»¹⁴. Toda verdad es verdad humana, emana de la vida, y es esto lo que la imagen dogmática del pensamiento ha olvidado, o lo que no quiere reconocer porque hacerlo equivaldría a admitir la esencial dependencia del hombre del aquí y el ahora, de la contingencia y finitud de su condición.

La tarea de Deleuze es un intento por modificar la manera en que se nos ha enseñado a pensar. Y, según él, fue Platón quien determinó cómo se debía pensar adecuadamente. Fue Platón el que se encargó de fundar la filosofía sobre el ámbito de la representación. Esta se define básicamente como el elemento del

⁹ Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Madrid: Paidós, 2001, p. 250.

¹⁰ Deleuze, G., *Conversaciones*, p. 200.

¹¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 146.

¹² Cf. *ibid.*, p.141.

¹³ Parménides, fragmento B3.

¹⁴ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 146.

pensamiento que remite todas las diferencias al concepto¹⁵. Por ello, el pensamiento clásico, hijo del platonismo, «no puede concebir otra cosa que una *diferencia conceptual* (...)»¹⁶. Frente a esto, la misión que se ha propuesto Deleuze es conducir la diferencia a un estado salvaje, liberándola de las garras de la captura conceptual¹⁷. Tal *diferencia no conceptual* debe rebelarse contra la representación. Por ello, la crítica a la imagen dogmática del pensamiento adquiere, como ya Nietzsche lo había mostrado¹⁸, la forma de una «inversión del platonismo». El éxito de esta crítica estará determinado por la posibilidad de realizar esta inversión. Pero, ¿qué significa, en sentido estricto, invertir el platonismo? Invertir no es solamente eliminar la distinción entre esencia y apariencia, entre mundo inteligible y mundo sensible. Aunque en un sentido importante esta es una consecuencia necesaria de la inversión. Para realizar una verdadera inversión del platonismo se debe descubrir la *motivación* que condujo a Platón, y antes a Sócrates, a fundar la filosofía sobre la noción de representación. Hay que desnudar la motivación, es decir, las fuerzas reales que llevaron a que se conciba al pensamiento como ciencia pura y que se asumiera un vínculo natural entre el pensamiento y el ser.

Deleuze afirma que la motivación fundamental del platonismo es generar distinciones claras. Esto es, poder determinar con certeza, por ejemplo, quién es el verdadero filósofo y quién el falso. Así, la motivación que condujo a la formación de la teoría de las Ideas es la de una voluntad de seleccionar, de distinguir, de producir la diferencia, pero solo una *diferencia conceptual*. Además, la finalidad real de las distinciones que realiza Platón en sus diálogos debe buscarse por el lado de una *selección de linajes* (quién es puro y quién impuro)¹⁹. Platón habría creado así, a los ojos de Deleuze, una «dialéctica de la rivalidad» en la que es necesario distinguir al verdadero del falso «pretendiente». Dialéctica de la rivalidad –y no solo de la contradicción– porque finalmente la pretensión de Platón no es solamente determinar conceptos (qué es ser «pescador de caña», por ejemplo) sino enfrentar *tipos* humanos, voluntades singulares, para ver cuál de ellas representa adecuadamente al modelo establecido²⁰.

Ahora bien, alcanzar este modelo –es decir, participar del fundamento– es a lo que aspiran los pretendientes/representantes. Sin embargo, lograr esta participación los determina siempre como segundos. El fundamento (por ejemplo, la

¹⁵ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 63.

¹⁶ García, Raúl, *La anarquía coronada*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1999, p. 12.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 13.

¹⁸ Véase, por ejemplo, «De cómo el mundo verdadero terminó por convertirse en una fábula. Historia de un error», en: Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*, Barcelona: Tusquets, 1998.

¹⁹ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 107-108.

²⁰ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Apéndice I: Simulacro y filosofía antigua.

Idea de justicia) posee algo en primer lugar (la *cualidad* de la justicia) y lo da a participar al pretendiente/representante que logra atravesar la prueba del fundamento (el *hombre justo*). Así, es posible determinar distintos grados de participación/representación hasta llegar a un punto en el que, infinitamente alejado del modelo, ya no se participa de él y se expresa, perversamente, un mero espejismo o simulacro: la mala potencia del falso pretendiente. El falso pretendiente es aquel que no busca adecuarse a la *Idea*, el que no busca representar el modelo, sino simplemente expresar su diferencia libre, sin tener que someterla a una diferenciación determinada por la identidad de un concepto²¹.

24

De esta forma, para Deleuze la diferencia fundamental en la filosofía de Platón no es la que se establece entre el modelo y la copia sino la que se realiza entre dos tipos de imágenes: las copias-iconos y los simulacros-fantasmas²² –y esto constituye lo novedoso e «inconveniente» de su interpretación–. Las primeras están bien fundadas, garantizadas por la *semejanza*; los segundos, contruidos sobre su *disimilitud*, poseen una perversión y una desviación esenciales. Esta nueva dualidad es una dualidad oculta, mucho más profunda, enterrada en los mismos cuerpos sensibles: «dualidad subterránea entre lo que recibe la acción de la *Idea* y lo que se sustrae a esta acción. No es la distinción del Modelo y la copia, sino la de las copias y los simulacros»²³. Pero, ¿qué son estos simulacros? La materia que constituye a los simulacros se obtiene del puro devenir en tanto esquivo la acción de la *Idea*, del flujo rebelde que no puede ser determinado por la *Idea*. Así, pues, debajo de las cosas medidas, determinadas, que están bajo la acción de la *Idea* se encuentra este devenir-loco del cual surgen los simulacros. De ahí Deleuze concluye que la motivación real del platonismo es distinguir las imágenes fundadas de las no-fundadas, es decir, las copias de los simulacros. Su interés sería más terrenal que celeste, e implicaría, en ese sentido, no solo una posición de saber sino también de poder. Es importante remarcar que el simulacro no es una «copia degradada» de la copia bien fundada. Esto obviaría la diferencia esencial de naturaleza que las distingue: «la copia», dice Deleuze, «es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza»²⁴. Es por ello que el simulacro se construye sobre una diferencia, interioriza una disimilitud. El modelo que se impone a las copias es el modelo de lo Mismo (de ahí su semejanza); en cambio, si decimos que el simulacro posee un modelo este será el de lo Otro (de ahí su desemejanza)²⁵. De esta forma, lo fundamental en el simulacro es que incluye en sí mismo el punto de vista diferen-

²¹ Cf. Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, p. 111.

²² Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 258; *Diferencia y repetición*, pp. 196-197.

²³ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 26.

²⁴ *Ibid.*, p. 259.

²⁵ En *Diferencia y repetición* (cf. p. 198) Deleuze menciona que Platón insinúa en algunos pasajes (*Teeteto*, 176e y *Timeo*, 28b ss) que tal vez existan *Ideas* no solo de lo perfecto sino

cial no sometido a la identidad de la Idea. Hay en él un devenir-loco, un devenir-ilimitado, un devenir-siempre-otro; esquivo lo igual, lo mismo, lo semejante. En cambio, poner un límite a este devenir, ordenarlo a lo mismo y hacerlo semejante es la tarea de Platón; y, negativamente, su tarea es mandar a las profundidades a lo que se mantiene rebelde y encadenarlo ahí como lo otro, extraño, anormal, ajeno²⁶.

En definitiva, «invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-Copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo: 'crepúsculo de los ídolos'. El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*»²⁷. No hay jerarquía, fundamento o punto de vista privilegiado; tampoco distinción entre segundos y terceros. Vemos ya el triunfo del *falso pretendiente*: se «instaura el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas»²⁸.

Podríamos resumir el intento de Deleuze de invertir el platonismo en la comparación de estas dos afirmaciones: 1) «solo lo que se parece difiere» o 2) «solo las diferencias se parecen». Pero, ¿cuál de ellas reafirmar? La primera nos invita a pensar la diferencia a partir de una semejanza o identidad previas (diferencia conceptual); la segunda, a pensar la semejanza y la identidad como el producto de una disparidad de fondo (diferencia sin concepto). La primera define el mundo como copia o representación, el mundo como icono; la segunda, como simulacro, pone el mundo como fantasma²⁹.

Luego de haber determinado la motivación de la voluntad que dio origen al pensamiento dogmático o representacional (voluntad de distinguir, ordenar y establecer jerarquías), veamos cuáles son sus principales postulados.

II. Los postulados de la imagen dogmática del pensamiento

La filosofía de la representación se caracteriza por un conjunto de postulados fundamentales. Estos constituyen su *imagen*. Para Deleuze este modelo de pen-

también de lo imperfecto, de lo desigual, de lo diverso, de lo diferente. Insinuación que es rápidamente descartada pero que, sin duda, muestra ese *doble* al interior del texto platónico; ese doble que a Deleuze le interesa rescatar.

²⁶ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, p. 260.

²⁷ *Ibid.*, p. 263.

²⁸ *Ibid.*, p. 264.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 263; Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 183.

samiento es dogmático, ortodoxo y moral; es el presupuesto subjetivo común a toda la filosofía. Además, aunque esta imagen varíe de acuerdo a las épocas y sus expresiones filosóficas particulares (a las que Deleuze llama idealismo objetivo, idealismo subjetivo e idealismo intersubjetivo³⁰), en general se mantiene idéntica en lo implícito. Como señala Deleuze, «no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto»³¹ y que es tomada del «elemento puro del sentido común»³². Esta imagen determina como algo natural que el pensamiento es afín a lo verdadero, que lo posee formalmente y que lo quiere materialmente.

La tarea crítica pasa por develar estos postulados y por mostrar al mismo tiempo que son ellos los que impiden el movimiento del pensamiento, su plena actividad. Veamos, sintéticamente, los ocho presupuestos de la imagen dogmática del pensamiento³³.

26

El primer postulado es el de la *cogitatio natura universalis*. Según este existe *por derecho* una buena voluntad del pensador y una recta naturaleza del pensamiento. Esto significa que, esencialmente, la razón humana está dotada para alcanzar la verdad si es que se aplica (metódicamente) a ello. El individuo solamente tiene que desear acceder a la verdad para poder lograrlo³⁴. Este es el postulado básico de la filosofía de la representación, y se sostiene sobre la suelta identidad entre pensamiento y ser.

El segundo postulado se refiere a la unidad que le otorga el «sentido común» a las facultades humanas. Ya Aristóteles había afirmado que el hombre posee un sentido común que es el encargado de sintetizar la información recibida independientemente por cada uno de sus sentidos. En Descartes la creencia en un sentido común es aún más evidente: «tal es el sentido del *Cogito* como comienzo: expresa la *unidad* de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad de todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico»³⁵. Recordemos que para Descartes sentir, recordar, imaginar, afirmar, etc., no son otra cosa que *modos* del

³⁰ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1994, pp. 12-13.

³¹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 205.

³² *Ibid.*, p. 204.

³³ Si bien esta es una problemática que Deleuze abordó desde sus primeras obras como, por ejemplo, *Nietzsche y la filosofía* o *Proust y los signos*, recién es en *Diferencia y repetición* donde expone sistemáticamente las características de estos postulados.

³⁴ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 204.

³⁵ *Ibid.*, p. 207.

pensamiento³⁶. El sentido común constituye, entonces, un principio subjetivo fundamental (*concordia facultatum*) que presupone, a su vez, como correlato un objeto idéntico a sí mismo. Sujeto y objeto constituidos: entre ellos el pensamiento se tiende como un hilo.

El tercer postulado afirma que conocer es siempre re-conocer. Solo podemos adquirir un conocimiento seguro de aquello que nuestras facultades nos permiten reconocer. Por el contrario, cuando fallamos en el reconocimiento de un objeto es porque nuestras facultades no se han puesto de acuerdo (*discordia facultatum*) y, por lo tanto, no pueden captar el objeto en su unidad. En Kant, la unidad intrínseca de estos postulados (sentido común y reconocimiento) es explícita y fundamental. Para Kant solo es posible tener conocimiento de un objeto (reconocer un objeto) si es que existe concordancia entre las facultades implicadas en el proceso cognoscitivo³⁷, es decir, si se da un uso legítimo de la razón y sus facultades: sensibilidad, entendimiento y razón. Cualquier desacuerdo entre ellas conduce a una falla en el reconocimiento del objeto y, por lo tanto, a la imposibilidad de tener un conocimiento de él.

El cuarto postulado es el núcleo de la imagen dogmática del pensamiento: el elemento de la representación. Lo que piensa el pensamiento en su forma dogmática es la representación; piensa lo que representa gracias a su buena voluntad, su recta naturaleza, su intrínseca unidad (sentido común) y su capacidad de re-conocer la unidad del objeto. Pensar es representar el modelo (Platón). Ahora bien, la representación se define por cuatro características fundamentales: a) la identidad en el concepto, b) la oposición en la determinación del concepto, c) la analogía en el juicio y d) la semejanza en el objeto³⁸. En Platón – quien, como hemos visto, funda la filosofía sobre el ámbito de la representación– estas características se relacionan de la siguiente manera: lo *idéntico* es la Idea; la *semejanza* es la que posee el objeto con la idea; la relación que mantiene la cosa con el ser y la verdad es *análoga* a la que mantiene la Idea con el ser y la verdad, de ahí que su pretensión esté bien fundada; finalmente, la determinación de la copia bien fundada se da junto con la descalificación de la copia mal fundada, es decir, se da mediante la *oposición* en la determinación del concepto. Estas cuatro características, como lo ha mostrado explícitamente la filosofía moderna, giran en torno al «yo pienso», el cual aparece como el principio más general de la representación. Y, también, como la unidad de to-

³⁶ Cf. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara, 1977, Segunda Meditación.

³⁷ Como veremos más adelante, para Deleuze es justamente este *desacuerdo* entre las facultades el motor del verdadero pensamiento.

³⁸ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, pp. 63, 213.

das las facultades: yo concibo, yo juzgo, yo recuerdo, yo imagino, yo percibo. Deleuze piensa que establecer la representación –y sus cuatro características– como el elemento básico del pensamiento ha sido el gran problema de la filosofía: «...precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde solo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo, opuesto; (...) Por ello el mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma...»³⁹. Así, pues, como veíamos en la Introducción, pensar la diferencia bajo la supremacía de la identidad no nos permite pensarla en sí misma, sino solo como objeto de representación: pensamos la diferencia conceptual, mas no la diferencia sin concepto.

Según estos postulados el pensamiento debería acceder fácilmente a la verdad. Sin embargo, esto no ocurre así, pues existe un *negativo* del pensamiento que se lo impide. Como vimos en la exposición del primer postulado, el hombre, en tanto ser racional, puede y quiere *por derecho* propio alcanzar la verdad. Sin embargo, existen impedimentos externos, *hechos* empíricos que se lo impiden. Estos hechos están englobados bajo el concepto de error (lo negativo del pensamiento). Ahora bien, tal como se ha concebido el error a lo largo de la historia, este es simplemente algo ajeno o extrínseco al pensamiento. Como afirma Descartes, el que falla en el proceso de conocimiento no es el entendimiento humano sino la voluntad que, dotada de total libertad por Dios, se apresura en llevar al entendimiento a que establezca un juicio sin antes haberse aplicado metódicamente⁴⁰. Así, pues, el pensamiento se mantiene omnipotente siempre que sepa deshacerse de las trabas externas: el cuerpo y los sentidos, los prejuicios, la tradición, entre otros, han sido clásicamente algunos de los elementos que le han impedido a la razón alcanzar un conocimiento seguro del mundo. El error aparece dentro de esta imagen del pensamiento como testimonio de la afinidad natural entre el pensamiento y la verdad, pues suponer que el error es una falla en la colaboración de las facultades, muestra, contrariamente, que el estado original de las facultades es el del sentido común.

El sexto postulado del pensamiento dogmático se refiere a la problemática de la verdad y sus relaciones con el sentido. Este postulado constituye el nexo principal entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, pues esta última está dedicada, como lo señala su mismo título, a trabajar la cuestión del sentido. Básicamente Deleuze busca quitarle sus privilegios a la verdad ya que es una categoría que opera enteramente al interior del ámbito de la representación. Ya desde Aristóteles el aspecto básico bajo el que se define la verdad es el de la adecuación: una proposición es verdadera siempre y cuando se adecue a un

³⁹ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁰ Cf. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Cuarta Meditación.

estado de cosas del mundo. En esta concepción de la verdad se privilegia la designación como aquel lugar de la proposición donde reside la alternativa mayor del pensamiento, es decir, la verdad y la falsedad. La representación mental que un individuo posee a partir del reconocimiento de un objeto exterior puede ser calificada de verdadera o falsa en tanto designe adecuadamente al objeto que ha reconocido. El pensamiento así aspiraría máximamente a la verdad como designación de la proposición a la cosa reconocida. Esta concepción deja de lado el muy importante ámbito del sentido. Este es, finalmente, desde el cual brota la posibilidad de determinar la verdad o falsedad de una proposición. Por ello, lo más importante no es lo que la proposición *designa* (un objeto, un valor) sino lo que ella *expresa* (su sentido)⁴¹. Por esto hemos visto, al inicio de este trabajo, que para Deleuze, retomando en este punto a Nietzsche, el elemento originario del pensamiento no es la verdad sino el sentido (y el valor). De esta forma la condición a partir de la cual surge la verdad «...forma una génesis intrínseca, no un condicionamiento extrínseco. La verdad, en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación. Asunto de genitalidad, no de innatismo ni de reminiscencia»⁴². Así, pues, el sentido es la génesis o producción de la verdad; y la verdad es el resultado empírico del sentido.

El séptimo postulado afirma la mayor importancia de las soluciones frente a los problemas. Es expresión de un pensamiento sedentario que ansía que el movimiento del pensamiento se detenga para así perpetuar una relación de poder particular, convirtiéndola en una situación de dominio⁴³. La imagen dogmática del pensamiento muestra a la verdad como la solución a un determinado problema. Por ello, lo importante no es el problema al que nos enfrentemos sino la solución que se le pueda otorgar. Por el contrario, para Deleuze, debe dársele mucha mayor importancia al problema, pues este es el lugar donde habita una verdad originaria (lo expresado, el sentido); y permite, luego, la génesis de una verdad derivada (lo designado, la verdad empírica).

Finalmente, el octavo postulado, íntimamente vinculado con el anterior, es el que sostiene la mayor importancia del saber sobre el aprender. Según este postulado, el hombre tiene la capacidad de acceder a un saber completo de la realidad: «según una imagen tal de la filosofía, el pensamiento, atributo de un sujeto universal, sería la imperiosa representación del Todo»⁴⁴. Para alcanzar este

⁴¹ Cf. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, «Sobre la proposición», donde Deleuze realiza un detallado análisis de las cuatro dimensiones de la proposición: designación, manifestación, significación, expresión (sentido).

⁴² Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 236.

⁴³ Véase la diferencia entre «relación de poder» y «situación de dominación» en Michel Foucault, *Las redes del poder*, Buenos Aires: Almagesto, 1996.

⁴⁴ Marietti, P.F., *op. cit.*, p. 14.

saber solo es necesario aplicar correctamente el ejercicio del pensamiento; para ello se requiere un *método*. En este sentido es Descartes el maestro del conocimiento. Descartes establece un método, dividido en una serie de pasos, gracias al cual el pensamiento humano podría recorrer la senda correcta del conocimiento y así acceder, paulatinamente, a la representación completa de la realidad. El *cogito* como Yo universal, representante de todos los yo empíricos, estaría en capacidad de poseer una representación completa y fidedigna del *todo* gracias a la aplicación constante y correcta del *método*⁴⁵.

Vemos, pues, cómo los ocho postulados están íntimamente ligados entre sí y cómo uno conduce naturalmente al otro llegando a formar un sistema completo de pensamiento y representación de la realidad. Esta forma de pensar, fundada en el principio de identidad, se caracteriza por su sedentarismo, por pretender siempre alcanzar el ser, la idea, lo universal, dejando de lado el devenir y el proceso real de las relaciones de fuerzas gracias a las cuales se ha generado. En conclusión, haber definido el ejercicio del pensar a partir de estos presupuestos tiene como consecuencia directa que el pensamiento se mantenga inactivo, debido a que no se le pone en relación directa con una experiencia concreta del mundo. No hay, pues, un verdadero pensamiento de lo real, solo un reconocimiento de lo representado.

30

III. El pensamiento sin imagen

Para Deleuze, pensar no *significa* nada de lo expresado en estos ocho postulados. En principio, pensar no es algo natural en el ser humano y el elemento original del pensamiento no es la verdad de la representación, sino el sentido y el valor. Por ello, pensar depende de las fuerzas reales que se apoderan del pensamiento, ya que «el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad»⁴⁶. Cuando Deleuze sostiene que «el pensamiento no piensa *nunca* por sí mismo» se refiere a que la creencia en un pensamiento natural y voluntario es una ilusión de la imagen dogmática. Todo pensamiento para activarse requiere de las fuerzas que lo «golpean» en su encuentro con el mundo⁴⁷. Por ello, siguiendo en este punto a Nietzsche, Deleuze sostiene que mientras sean fuerzas reactivas –que separen la fuerza de lo que puede– las que se apoderen del pensamiento, entonces este se mantendrá inactivo: aún no pensamos⁴⁸. En cambio, pensar efectivamente «designa la actividad del pensa-

⁴⁵ Cf. Descartes, Rene, *Discurso del método*, Madrid: Alianza Editorial, 1999.

⁴⁶ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 146.

⁴⁷ El psicoanalista A. Bion desarrolla puntos de vista similares sobre la génesis del pensamiento en textos como *Volviendo a pensar y Aprendiendo de la experiencia*.

⁴⁸ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 152.

miento (...), es siempre una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento»⁴⁹. Pensar *significa*, según lo dicho, liberar las fuerzas activas que nos ponen en contacto con el mundo (el *afuera* de la representación), esto es, *descubrir e inventar nuevas posibilidades de vida*⁵⁰.

Ahora bien, como vimos en la sección anterior, la imagen dogmática del pensamiento supone la *buena voluntad* de (cualquier) pensador particular; sin embargo, existe un individuo que niega lo que la gran mayoría –los hombres comunes– admiten ingenuamente: este individuo es un singular que posee una *mala voluntad*⁵¹, que no piensa naturalmente, que no se reconoce en los presupuestos del tipo «pienso, luego existo», «todos los hombres por naturaleza desean saber», «el sentido común es lo mejor repartido del mundo», etc. Este individuo de mala voluntad es quien reconoce que la imposibilidad para pensar no es un simple *hecho* empírico (sensualidad, prejuicios, etc.) sino, más bien, que constituye una estructura de *derecho* del pensamiento. Deleuze le da la vuelta a la concepción clásica según la cual el hombre está naturalmente dotado para captar la verdad. Nos está mostrando la esencial «fisura» del pensamiento.

Este individuo es el que Deleuze identifica con la «tercera imagen del filósofo». Ya no estamos con el modelo platónico (primera imagen) que identifica la filosofía, la ciencia, el saber y el pensamiento con la posibilidad que tiene el ser humano de ascender, dirigirse hacia lo alto, convertirse y captar el principio de la totalidad (Dios, el Bien, etc.): salir de la caverna. Pero tampoco es el filósofo nietzscheano, el pre-socrático, el que viaja hasta las profundidades para hallar ahí el sentido de la tierra. No es el genealogista de Nietzsche (segunda imagen) que considera la ascensión socrática un extravío de la filosofía. El individuo de *mala voluntad* deleuziano no espera la salvación de las profundidades de la tierra ni del cielo; la espera lateralmente de la superficie, del acontecimiento. Lo que propone Deleuze con este nuevo individuo es «una reorientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: ya no hay ni profundidad ni altura. (...) siempre se trata de destituir a la Idea y de mostrar que lo incorpóral no está en lo alto, sino en la superficie, que no es la causa más alta, sino el efecto superficial por excelencia, que no es esencia, sino acontecimiento. Y en el otro frente se mostrará que la profundidad es una ilusión digestiva, que completa la ilusión óptica ideal»⁵². Ni conversión ni subversión, *perversión*.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Cf. ibid.*, p. 143.

⁵¹ *Cf. Deleuze, G. Diferencia y repetición*, p. 203.

⁵² Deleuze, G., *Lógica del sentido*, pp. 141-142.

Ahora bien, si no existe una afinidad natural entre el pensamiento y el ser, si el individuo no posee una buena voluntad y una recta naturaleza que le permita captar la verdad fácilmente; si, por el contrario, pensar significa llevar el pensamiento a una segunda potencia, activarlo y religarlo a la vida, entonces ¿cómo lograr esto? ¿Cómo *empezar* a pensar efectivamente? Deleuze menciona como requisito indispensable para «empezar a pensar» el que se ejerza una especie de violencia sobre el pensamiento que *lo obligue a pensar*, que lo lance hacia un devenir activo⁵³. En este sentido, retomando un pasaje de *La república*⁵⁴ de Platón, Deleuze afirma que en el mundo podemos hallar dos tipos de cosas: por un lado, las que dejan al pensamiento tranquilo y, por el otro, las que lo fuerzan a pensar. Los objetos de reconocimiento, los cuales constituyen, como hemos visto, el elemento originario de la imagen dogmática del pensamiento, dejan al pensamiento tranquilo. Justamente el re-conocer un objeto es una actividad que tiene como finalidad el cese del movimiento del pensar. Por ello, «el pensamiento y todas sus facultades pueden encontrar en ellos [los objetos de reconocimiento] un pleno empleo, el pensamiento puede ajetrearse en torno de ellos, pero este ajeteo y aquel empleo no tiene nada que ver con pensar...»⁵⁵. Por el contrario, para pensar realmente no se requiere un acto voluntario sino, más bien, el encuentro involuntario con una extrañeza, con una enemistad, que proviene desde afuera, desde el mundo y que toma al individuo por sorpresa. Así, pues, existe algo en el mundo que fuerza a pensar y esto no es, desde ningún punto de vista, un «reconocimiento» particular sino un «encuentro» singular. Del reconocimiento al encuentro: solo se reconoce lo que previamente ya se sabía o lo que, como afirma Kant, el individuo pone, gracias a sus facultades, en el objeto; por el contrario, lo que se encuentra es totalmente ajeno y por ello posibilita el inicio del movimiento del pensamiento, la génesis de su verdadera actividad. No reconocemos objetos, encontramos signos⁵⁶.

Ahora bien, identificar el pensar con el reconocer genera un problema al interior mismo de la filosofía: esta no logra cumplir con su tarea esencial, esto es, romper con la *doxa*. Solamente se ha conformado con elevar la *doxa* a un nivel filosófico, pero siempre manteniendo la continuidad con ella: «la imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional»⁵⁷. Esta constituye la problemática del *comienzo* de la filosofía. Para Deleuze la filosofía comienza realmente cuando logra romper con, o cuando se

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 153.

⁵⁴ Cf. Platón, *República*, 523b-525b, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

⁵⁵ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 214.

⁵⁶ Un análisis suyo de la noción de signo puede hallarse en: Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama, 1995.

⁵⁷ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 208.

diferencia de, lo no-filosófico (es decir, cuando destierra la imagen dogmática del pensamiento), tarea que no ha sido realizada hasta el momento; justamente, lo que se ha hecho hasta ahora es hacer que la filosofía nazca de su acuerdo con lo pre-filosófico (con el sentido común)⁵⁸. Por ello, en realidad no se ha hecho verdadera filosofía y, además, no se ha pensado. Alcanzar el verdadero comienzo, activar el pensamiento, implica la producción de lo nuevo. Por ello pensar no es reconocer lo establecido, sino producir lo nuevo: ni innatismo ni reminiscencia, *genitalidad*⁵⁹. Ahora bien, la diferencia entre lo nuevo y lo establecido, es decir, la diferencia entre el reconocimiento y la producción no tiene nada que ver con el paso del tiempo empírico. Deleuze sostiene que la diferencia que hace Nietzsche entre la «creación de valores nuevos» y el «reconocimiento de valores establecidos» no se refiere a una cuestión histórica y empírica sino a una cuestión de naturaleza y formal: lo nuevo siempre es nuevo por su potencia, y lo establecido, cuando nació, ya era tal. Por ello, «lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incógnita* jamás reconocida ni reconocible»⁶⁰. Estamos ingresando ya al ámbito de la diferencia: no se piensa cuando se establece la *identidad* entre el pensamiento y el ser, cuando se re-conocen. En lo absoluto. Esto es solamente la complaciente aceptación del orden de valores y cosas establecido, la fatiga del pensamiento, la desidia de la voluntad. Pensamos, contrariamente, cuando ser y pensamiento se oponen, cuando no se pueden re-conocer, cuando existe una falla en el reconocimiento⁶¹. Es decir, cuando se instala la *diferencia* entre ambos y se posibilita, gracias a ella, la producción de lo nuevo.

Así, lo que nos fuerza a pensar se encuentra fuera del ámbito de la representación y no puede ser reconocido: es el afuera absoluto. Por ello, es el objeto de un encuentro; es signo y no objeto. Ahora bien, este signo que se encuentra – que *nos* encuentra– se caracteriza porque *solo* puede ser sentido. Y acá lo central es resaltar el adverbio *solo*. El inicio del pensamiento se da en el enfrentamiento con algo que *solo* es objeto de la sensibilidad, que no puede ser captado por ninguna otra facultad humana. Este es un punto clave en la nueva imagen del pensamiento que construye Deleuze: el trabajo autónomo o discordante de las facultades. En la imagen dogmática la forma del reconocimiento supone que lo que puede ser sentido puede también ser imaginado, recordado,

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 207.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 224.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 210.

⁶¹ Cf. Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, capítulo 3: Del recuerdo a los sueños.

concebido, es decir, supone la concordia de las facultades bajo un sentido común. Deleuze, en cambio, afirma el trabajo aislado de las facultades o la discordia entre ellas. El objeto del encuentro (el signo) hace nacer la sensibilidad en el sentido. Por ello es lo «insensible» desde el punto de vista del reconocimiento, donde lo sensible no capta más de lo que otras facultades podrían captar, y se relaciona con un sentido común⁶². A la aprehensión de este «insensible de la sensibilidad», de este límite de la sensibilidad que constituye lo que solo puede ser sentido y que conduce a esta facultad hasta su límite máximo, Deleuze lo llama lo «trascendente». Lo trascendente es, pues, lo que las facultades humanas captan en el mundo y que les concierne exclusivamente a cada una de ellas. La siguiente cita es esencial para comprender el trabajo de las facultades humanas: «es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse, de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico). Triple límite de la última potencia. Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia...»⁶³. Así, alcanzar el pensamiento implica el paulatino ascenso de una facultad a otra, donde la comunicación entre ellas no se da bajo la forma de una concordia (sentido común) sino bajo la forma de un choque⁶⁴, en el que cada facultad le transmite a las otras la violencia que ha sido ejercida sobre ella y que le ha permitido captar su trascendente⁶⁵. Discordia, no concordia; o, en todo caso, en palabras de Deleuze: «acuerdo discordante». Así, pues, «la sensibilidad, forzada por el encuentro a sentir el *sentiendum*, fuerza a su vez a la memoria a recordar lo *memorandum*, lo que solo puede ser recordado. Finalmente, como tercera característica, la memoria trascendental fuerza a su vez al pensamiento a captar lo que solo puede ser pensado, lo *cogitandum*, lo *noeteon*, la Esencia...»⁶⁶. Esto significa que del *sentiendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar: cada facultad se ha desquiciado, es decir, se ha dejado de lado el sentido común (el quicio). Vemos, pues, cómo las facultades trabajan aislada e involuntariamente: se ha dejado de lado la idea del *logos* (sentido común) y se ha ingresado en la de los *jeroglíficos* (elementos diferenciales de las facultades)⁶⁷.

⁶² Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 216.

⁶³ *Ibid.*, pp. 220-221.

⁶⁴ En el capítulo 9 de *La imagen-tiempo*, titulado «El pensamiento y el cine», Deleuze desarrolla la noción de «choque» en relación a las potencias del cine para activar el pensamiento.

⁶⁵ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, p. 223.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 224.

Conclusión

Estos son algunos rasgos del intento de Deleuze de construir una nueva imagen del pensamiento. Aunque, en sentido estricto, su intención es alcanzar un *pensamiento sin imagen*, es decir, un pensamiento que no esté sometido a principios universales que determinen sus coordenadas: cómo debe orientarse. La imagen dogmática traza una dirección por la cual debería desplegarse el pensar del hombre, determinando al mismo tiempo a todo pensar que no siga esa senda como un pensar inauténtico. Como *pecado*, dirá Deleuze. Pensar desde la representación impide una conexión real con el mundo: cuando alguien representa, en sentido estricto, no experimenta. Representar la realidad es simplemente reconocer lo que ya está dado en el mundo. La cuestión debe ser, según Deleuze, por el contrario, *hacer la experiencia del mundo*; y la única forma de lograrlo es ubicándonos fuera de las categorías de la representación. Y esto implica asumir la esencial fisura que atraviesa el pensamiento humano, el dolor y el riesgo que supone intentar dar a luz a un nuevo pensamiento. Así, pues, orientarse en el pensamiento no significa seguir un camino establecido de antemano, sino *hacer un camino*, *esbozar el mapa de una terra incognita*, *crear* nuevamente el mundo. Como diría Nietzsche: una nueva tierra para un nuevo hombre. Solo así, tal vez, podamos superar la esencia nihilista del hombre-filósofo, hijo de Occidente.

En síntesis, el objetivo de la filosofía de Deleuze ha sido erigir una máquina de guerra crítica que destruya el modelo de pensamiento dogmático y que, luego, construya uno nuevo sobre la *diferencia* (aunque no es seguro que podamos seguir hablando de «modelo de pensamiento»). Esto impediría, al menos en principio, la aparición de formas de vida que tengan como finalidad afirmarse negando a las demás, negando así el dato natural del pluralismo y la multiplicidad.

Finalmente, se puede afirmar que el *pensamiento sin imagen* que nos ofrece Deleuze, puede definirse, en pocas palabras, como un pensamiento estético. Estético en el sentido literal y originario del término, como teoría de la sensibilidad; esto, pues Deleuze le otorga a la sensibilidad (*aisthesis*) a través de las nociones de *afuera*, *encuentro*, *signo* y *choque*, el poder de iniciar el movimiento que nos lleva a pensar. Estamos, pues, frente a una auténtica pasión (*pathos*) del pensamiento.