



## La imagen deleuziana del pensamiento: método y procedimiento

Enrique Álvarez Asiáin (UCM/UBA)

«Supongo que existe una imagen del pensamiento que varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento” (...) No es posible determinar las condiciones de la filosofía más que sacando a la luz estas imágenes del pensamiento.»<sup>1</sup>

### Resumen

Este trabajo parte de la siguiente hipótesis: la noción deleuziana de “imagen del pensamiento”, considerada en su aspecto constructivo a partir de la reelaboración del concepto de imagen llevado a cabo por Deleuze (y Guattari) en *Qu'est-ce que la philosophie?*, nos permite indagar acerca del procedimiento filosófico de Deleuze, es decir, se transforma en una “herramienta” útil, desde el punto de vista interpretativo, para aplicar al análisis de la propia práctica filosófica deleuzeana. Partiendo del “andamiaje conceptual” que nos proporciona esta obra, el análisis se dirigirá a esclarecer el procedimiento deleuziano, definido como un “método de invención” extraído de la filosofía de Bergson, que se desmarca del “método clásico” de la tradición filosófica.

### Palabras clave

Imagen, método, procedimiento, Bergson, génesis del pensamiento, filosofía, arte.

### 1. La pregunta por el pensamiento

Tanto en *Différence et répétition* (1968) como en *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) la pregunta de Deleuze se refiere al pensamiento mismo. Más de veinte años separan la producción de ambos textos y la pregunta sigue siendo la misma, aunque el acento de esta pregunta, las condiciones de la pregunta en uno y otro libro, son diferentes. En *Différence et répétition* se trata, precisamente, de hacer pensable un concepto que la tradición no ha pensado: el concepto de diferencia. En realidad, no es otro el problema de este texto: responder a la pregunta del pensamiento de modo que pueda pensarse la diferencia como su elemento constitutivo. Deleuze determina las condiciones de este problema de una manera tan amplia, y al mismo tiempo tan rigurosa, que toda la historia de la filosofía parece desfilar ante nuestros ojos. Pero eso no debe impedirnos ver lo esencial: la singularidad de la pregunta y del problema, la precisión de su planteamiento. Deleuze responde a la pregunta del pensamiento a

<sup>1</sup>G. Deleuze: *Pourparlers* (1972-1990), Paris: Minuit, 1990, pp. 202-203.

partir del problema de la diferencia, y desde este punto de vista, su crítica se concentra en una imagen del pensamiento que, históricamente, ha impedido que este concepto sea pensado de manera adecuada. Es en este sentido que toda la historia de la filosofía puede concebirse bajo una misma imagen del pensamiento: la imagen dogmática que, entre otras cosas, ha anulado la diferencia al pensar el concepto bajo el primado de la identidad. Ahora bien, eso no significa que *Différence et répétition* no sea en sí misma una elaboración conceptual que responde a una problemática singular, es decir, a la “imagen del pensamiento” desplegada por el propio Deleuze en esta obra.

Esta explicación, que por diversas razones creemos la más acertada, se sostiene en una especie de “ventaja interpretativa”: el propio Deleuze nos habría dado en *Qu'est-ce que la philosophie?* las claves para interpretar su propio pensamiento, es decir, el concepto de “imagen del pensamiento”, reelaborado en este texto, podría servirnos como herramienta privilegiada para aplicar al análisis de su propia práctica filosófica. Desde este punto de vista, tanto la “imagen dogmática del pensamiento” como el propio “concepto” implicado en ella, funcionarían al interior de *Différence et répétition* como conceptos singulares de una problemática no menos singular<sup>2</sup>, es decir, como conceptos contruidos sobre el suelo de una imagen del pensamiento *todavía* en construcción, que es la imagen del pensamiento que el propio Deleuze quiere ofrecernos con la máxima claridad posible en *Qu'est-ce que la philosophie?* cuando, ya casi al final de su vida, puede volverse hacia atrás y contemplar su tarea.

«Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente (...) Antes la plateábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto (...) No habíamos alcanzado ese grado en el que por fin se puede decir: ¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida? A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas.»<sup>3</sup>

¿Cómo no entender este texto como una auténtica declaración de intenciones? Más allá de la sobriedad del estilo, Deleuze insiste en la idea de que ha llegado el momento de responder a “la pregunta”, y aunque dicha pregunta nunca ha dejado de plantearse —según nos dice el propio Deleuze— se aprecia aquí una diferencia, un nuevo despliegue, un desdoblamiento que no puede pasarse por alto. La pregunta por el pensamiento que, según decíamos, orienta toda la producción deleuzeana, no adquiere una forma consistente y lograda hasta el último libro publicado por Deleuze en colaboración con Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde se presenta elaborada en sus más intrincadas formulaciones. Así, cuando Deleuze se pregunta: «¿Pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida?» no se refiere solamente a qué sea la filosofía en general, sino también a su propio pensamiento, a

---

<sup>2</sup> El problema de la imposibilidad de pensar la diferencia en filosofía, da lugar a una determinada creación conceptual en *Différence et répétition*, en la que destacan los conceptos de “imagen dogmática del pensamiento” y el propio concepto de “concepto”, creados por Deleuze para responder a esta problemática. Que estos conceptos sean “antipáticos”, no impide que sean “notables” o “interesantes” (del mismo modo que es notable e interesante, por ejemplo, el concepto nietzscheano de “mala conciencia” por muy repulsivo que sea), ya que según nos dice el propio Deleuze «la crítica implica conceptos nuevos (de lo que se critica) tanto como la creación más positiva» G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

su propia filosofía, puesto que ha llegado «la hora de hablar concretamente», la hora en la que «todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro». Posiblemente no sea necesario ser más explícito, y no creemos equivocarnos cuando decimos que la diferencia en el planteamiento de *Qu'est-ce que la philosophie?*, radica precisamente en ser un texto esclarecedor de toda su actividad anterior. Porque si la imagen del pensamiento, tal como la define Deleuze en este texto, es la imagen que el pensamiento se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento... ¿Qué puede ser “*Qu'est-ce que la philosophie?*” sino la propia imagen deleuzeana del pensamiento?

Conviene, antes de nada, disipar algunos contrasentidos que pudieran generarse con esta cuestión. Pues resulta desconcertante, para empezar, la inclusión de la forma interrogativa “¿qué es?” en el título de la obra, tratándose de la elección de un pensador que rechaza las preguntas por la esencia, y que desde el principio se refiere a la filosofía como una actividad que se contextualiza y se singulariza en cada caso, de acuerdo con los problemas que plantea y con las soluciones conceptuales en las que se encarna. Definir la filosofía apuntando a una supuesta esencia ideal sería, en este sentido, casi como rechazar toda su actividad filosófica anterior, esforzada en criticar y deshacer las ilusiones de transcendencia en las que cae una y otra vez el pensamiento. Deleuze declara, sin embargo, ya desde las primeras páginas del texto, que no se trata tanto de construir pacientemente una respuesta, sino más bien de poner a prueba una definición desde hace tiempo adquirida, la cual presenta una peculiaridad: la filosofía es una actividad práctica, consistente en formar, en inventar, en fabricar conceptos<sup>4</sup>. Su tarea no es la contemplación, sino la acción. No consiste en descubrir esencias, sino en fabricar conceptos<sup>5</sup>. Que Deleuze no lo haga completamente explícito hasta *Qu'est-ce que la philosophie?* no quiere decir que su manera de proceder hasta entonces haya sido otra. La diferencia, en este caso, y dado que el problema ahora es la filosofía misma, es que se tratará de crear los conceptos propios de la práctica filosófica, o lo que es lo mismo, lo impensado de esa misma práctica: su procedimiento.

La pregunta por la esencia no deja de ser una especie de broma filosófica, porque no se trata de alcanzar el saber de lo que la filosofía sea, sino de aprender cómo funciona a través de los conceptos que le son propios, es decir, de “extraer” de la filosofía los conceptos que expliquen su funcionamiento. Esta operación exige que la filosofía tenga la capacidad de *volver sobre sí misma*, lo cual parece llevarnos a un segundo contrasentido, según el cual la filosofía sería *reflexiva*. En realidad, este movimiento del pensamiento que consiste en volver sobre sí, es esencial en la filosofía de Deleuze y define, tal vez mejor que ningún otro, su práctica filosófica. Ahora bien, este volver sobre sí no es un movimiento reflexivo, sino transcendental, lo cual supone una diferencia que puede explicarse de manera muy concreta: el pensamiento de

---

<sup>4</sup> Deleuze se refería ya a la filosofía como creación conceptual en sus respuestas a una entrevista sobre Nietzsche realizada en 1968: «el elemento de la filosofía es el concepto, sus creaciones operan en un *continuum* conceptual, del mismo modo que el músico trabaja en un *continuum* sonoro. Lo importante es saber de dónde vienen los conceptos.». G. Deleuze: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, Paris: Minuit, 2002, p. 196.

<sup>5</sup> Antonio Negri se ha pronunciado en este sentido al decirnos que «la imagen del pensamiento en Deleuze es ya un actuar, dado que justamente no existen las mediaciones platónicas ideales y representativas entre acción y pensar. Lo que es absolutamente fundamental es la presencia del actuar en la definición del pensamiento (...) La interacción o intercambio entre los niveles de conocimiento y de la práctica es total». A. Negri, S. López Petir: «Deleuze y la política: entrevista a Toni Negri», en *Archipiélago*, nº 17, Barcelona, 1994, pp. 17-22. Asimismo, y en coherencia con este planteamiento, René Schérer nos ha dicho que la comprensión de la filosofía de Deleuze es pragmática, es decir, que el valor que tenga debe juzgarse por su uso. R. Schérer: «Deleuze educador», en *ibid.*, p. 35.

Deleuze no vuelve sobre los conceptos, sino sobre los problemas, es decir, sobre la imagen del pensamiento. Mientras el pensamiento se conforma con reflexionar, su capacidad de volver sobre sí mismo no va más allá de los conceptos, y no puede salir de la imagen del pensamiento que sostiene dichos conceptos. Entonces la filosofía es incapaz de crear nada nuevo, porque ni siquiera es capaz de comprender los problemas de los que debería hacerse cargo, y se reduce a un mero intercambio de opiniones, en plataforma de discusiones y debates sin interés alguno, o incluso en mera instancia *comunicativa* orientada a crear consenso. Transcendental, en cambio, es el modo de proceder de la filosofía cuando se ocupa de las condiciones genéticas del pensamiento que, como ya sabemos, son sus propias condiciones problemáticas, su imagen o sus supuestos implícitos. En este sentido, *volver sobre sí* es una potencia creativa del pensamiento por su capacidad para comprender, criticar y replantear los problemas, y como veremos, también el rasgo principal del procedimiento filosófico deleuziano.

Cuando Deleuze analiza en *Différence et répétition* los presupuestos de la “imagen dogmática” para denunciar el funcionamiento del pensamiento representativo no está haciendo otra cosa. Se trataba, entonces, de volver sobre los presupuestos, de acceder a esos presupuestos problemáticos bajo los cuales el pensamiento es incapaz de pensar. La imagen se concebía negativamente, porque se vinculaba con la representación, posiblemente como consecuencia del carácter de la crítica, todavía en una etapa demasiado destructiva<sup>6</sup>. Pero eso no impide que Deleuze recupere el concepto de imagen algunos años más tarde, dándole un sentido completamente diferente, cuando se trata de responder constructivamente a la pregunta por la filosofía.

«Al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, aporta una materia del ser nueva y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano? Bien es verdad que no concebimos a ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar, ha “pensado de otro modo” (...) Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una imagen nueva una vez más?»<sup>7</sup>

Si desde esta nueva perspectiva, cada filósofo —incluso cada filosofía— tiene su propia imagen del pensamiento ¿Por qué Deleuze no iba a tener la suya? A la luz de *Qu'est-ce que la philosophie?*, incluso puede decirse que esa nueva imagen del pensamiento que Deleuze reivindicaba en *Nietzsche et la philosophie* y en *Proust et les signes*, estaba ya silenciosamente construyéndose a través de los “presupuestos” que Deleuze nos da de ella en estos textos, por mucho que en *Différence et répétition* solicite un “pensamiento sin imagen”<sup>8</sup>. Dichos presupuestos o “trazos diagramáticos” —según la terminología de *Qu'est-ce que la philosophie?* —, sólo se harán más o

---

<sup>6</sup> Luis Ferrero Carracedo nos ha dicho, en este sentido, algo muy a tener en cuenta a la hora de interpretar a Deleuze, y es que hay un doble aspecto en su discurso filosófico, uno destructivo y otro constructivo, que operan «como una doble articulación complementaria y recíproca». Según Ferrero, este doble aspecto del discurso está presente en toda la obra de Deleuze, si bien habría que destacar que la labor constructiva, productiva o afirmadora se deja sentir más a partir de las obras escritas por Deleuze en colaboración con Guattari. Cfr. L. Ferrero Carracedo: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000, p. 23.

<sup>7</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 52.

<sup>8</sup> Podría aplicársele a Deleuze lo mismo que él dice respecto a la imagen dogmática: «los presupuestos no necesitan ser dichos: actúan mejor en silencio». G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968, p. 217.

menos explícitos en esta última obra, definiendo, no ya el método, sino el procedimiento de la filosofía deleuzeana.

## 2. La trinidad filosófica: los conceptos, el plano y los personajes conceptuales

Deleuze concibe la filosofía como un ejercicio concreto, como una operación concreta y “real” de construcción, y por eso la define de inmediato como creación conceptual, pero esta definición es demasiado sintética, y necesita de otros dos elementos o instancias para adquirir el sentido preciso que Deleuze quiere darle. La creación conceptual necesita, como sabemos, de un plano, de una imagen de pensamiento sobre la cual la creación de los conceptos adquiere sentido, así como de unos “personajes conceptuales” que operan como instancia intermedia. Ya se ha expuesto algo de las dos primeras instancias, pero nada se ha dicho de la tercera. Nos detendremos ahora en analizar brevemente estas tres instancias que funcionan simultáneamente, ya que sólo a partir de ellas puede entenderse el constructivismo de la filosofía. Después, según la lógica propia de nuestra exposición<sup>9</sup>, aplicaremos estos hallazgos a la tarea de dilucidar la propia práctica filosófica de Deleuze, es decir, su procedimiento.

### 2.1. Los conceptos

Deleuze define el concepto en *Qu'est-ce que la philosophie?* a partir de tres grandes características: es una multiplicidad de componentes, está provisto de movimiento y tiene una consistencia. Para empezar, y como creación que marca el comienzo de la filosofía, el concepto no es creado de *la nada*, puesto que su creación responde a la conformación de una multiplicidad de singularidades que le preceden, y que la filosofía extrae de diferentes ámbitos y disciplinas, incluida ella misma, dando lugar a una creación propiamente filosófica. Esto quiere decir que no hay un concepto simple, porque todo concepto tiene un número variable de componentes heterogéneos que lo hacen funcionar —por ejemplo, en el concepto cartesiano de *cogito* serían tres: “pensar”, “dudar” y “existir”—, aunque en cualquier caso el número de componentes sea siempre finito. Dichos componentes o “rasgos intensivos” se disponen al interior del concepto en relación de *proximidad* y están, además, necesariamente provistos de movimiento, lo cual es fácil de entender, porque cuando pensamos en un concepto no dejamos de desplazarnos de un elemento del concepto al otro, siendo precisamente ese movimiento —el mismo que ejecutamos, por ejemplo, al leer un texto— el que aporta consistencia al concepto que pensamos. La consistencia se debe a la proximidad, a la *inseparabilidad* entre los componentes, y a ese movimiento interno que, estrictamente hablando, es inmanente al concepto, y hace posible un punto de coincidencia o de acumulación (“punto conceptual”) que nos permite pensarlo como una unidad concreta<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Resulta evidente que el camino recorrido por Deleuze es exactamente el inverso, pues mucho antes de explicar lo que es la práctica filosófica, cosa que hace al final de su vida, ha pasado por la experiencia de esa práctica, y esto es precisamente lo que le permite poder hablar sobre ella.

<sup>10</sup> Como explica muy bien Philippe Mengue, la unidad del concepto viene dada por su movimiento inmanente “a velocidad infinita” que posibilita la “ligazón” entre sus componentes o rasgos intensivos. «L'unité (la totalité) deleuzienne n'est donc qu'une vitesse, et vitesse nécessairement infinie, interne au multiple, et qui n'implique aucune dimension supplémentaire, à la différence de l'unité transcendante d'universel». P. Mengue: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris: Kimé, 1994, p. 38. El concepto deleuziano es, efectivamente, un todo que

«El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita (...) Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario. Es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes.»<sup>11</sup>

El concepto es, efectivamente, absoluto y relativo al mismo tiempo. Absoluto por su capacidad de auto-posicionarse, de plantearse a sí mismo y a su objeto al mismo tiempo que es creado; relativo respecto a los demás conceptos y al plano sobre el que se delimita, es decir, respecto a los problemas que supuestamente debe resolver<sup>12</sup>. Esto quiere decir que por mucho que el concepto sea una creación consistente por sí misma, también está necesariamente en relación con otros conceptos que pertenecen al mismo plano en el que se encuentra, y que su creación adquiere sentido únicamente en relación los problemas que establece dicho plano. En este sentido, Deleuze no deja de repetir que hay que evitar el peligro de considerar el concepto como una realidad abstracta, existente fuera del tiempo a modo de las Ideas platónicas. Muy al contrario, todo concepto tiene una historia y se inscribe en el tiempo, como una creación singular que corresponde a un problema planteado en un momento dado.

## 2.2. El plano de inmanencia

La filosofía procede, en efecto, suponiendo plano de inmanencia, que en cierto sentido «no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento...»<sup>13</sup>. Si el concepto es el “comienzo” de la filosofía, el plano de inmanencia es, según Deleuze, su “instauración”, en el sentido de que constituye el suelo para la actividad filosófica, a la que proporciona la superficie indispensable de creación y de circulación de sus conceptos. Esto es así porque si pensar es un ejercicio transcendental consistente en acceder a la experiencia de las singularidades pre-individuales e impersonales, el pensamiento debe afrontar constantemente lo que Deleuze llama el “caos”, entendido como aquello que deshace al infinito toda consistencia, toda posibilidad de determinación. El problema de la filosofía cuya tarea no rehúye afrontar el caos es este: «adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge»<sup>14</sup>. Y en este sentido, la función del plano de inmanencia es “recortar” el caos, conservando no obstante ciertos movimientos infinitos que impidan que el pensamiento se cierre sobre sí mismo. Por eso Deleuze se refiere al plano de inmanencia como una “criba”, es decir, como un dispositivo capaz de seleccionar ciertos movimientos, ciertos puntos relevantes que la filosofía dispondrá a la creación de los conceptos (finitos) sin renunciar al infinito del que proceden.

Surge, en este punto, una dificultad que sin duda hay que mencionar. Porque Deleuze nos habla, por un lado, del plano de inmanencia como una instancia que se

---

totaliza sus componentes, pero él coordina singularidades, rasgos intensivos, nunca abstracciones.

<sup>11</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 26.

<sup>12</sup> Jean-Clet Martin ha señalado la necesidad de Deleuze de “crear los conceptos” en relación a “multiplicidades concretas” con las que el pensamiento se enfrenta. Cfr. J-C. Martin: «Deleuze's Philosophy of the concrete», en I. Buchanan (ed.): *A deleuzian century?*, Durham and London: Duke University Press, 1999, p. 241.

<sup>13</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 39-40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 45.

refiere al trasfondo del pensamiento, a su imagen o al horizonte absoluto en el que vendrían a alojarse los conceptos, pero por otro lado... ¿No es acaso el “plano de inmanencia” una creación conceptual? La filosofía se define precisamente por la creación de conceptos, y el plano de inmanencia no deja de ser un concepto al interior del discurso deleuziano. Ahora bien, si somos estrictos, el plano de inmanencia ni siquiera puede considerarse un concepto, siendo, como es, aquello que está ya siempre presupuesto en cualquier concepto como su horizonte. En este sentido, Deleuze no puede salir fuera del plano —«en el horizonte absoluto, en el plano de inmanencia, estamos ahora ya y siempre»<sup>15</sup>— con lo cual piensa el plano “desde dentro”, a partir de una creación conceptual. ¿Cómo puede crearse un concepto que escapa a toda conceptualización? ¿Puede llevarse la filosofía tan lejos por el camino de su propia *imposibilidad*? Aunque Deleuze no resuelve explícitamente esta cuestión, si nos aporta la clave para resolverla: el plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, no es el concepto de todos los conceptos. Si se considerase de este modo, no podría sino pensarse como una unidad general y perdería su singularidad al mismo tiempo que perdería su carácter de movimiento y apertura. Por ello, el plano de inmanencia es un concepto-límite; sólo puede considerarse un concepto en la medida en que apunta a un tipo de comprensión pre-filosófica, y por lo tanto no conceptual<sup>16</sup>. No se trata de un principio trascendente conquistado por el entendimiento, sino de un concepto que nos remite a una “comprensión intuitiva” que precede a la creación de los conceptos. Ciertamente, toda filosofía depende de una intuición, de una “visión fulgurante” que Deleuze vincula con la experimentación.

«Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu.»<sup>17</sup>

El pensamiento se funda en esas visiones, en esas imágenes que expresan la manera *problemática* en la cual el mundo afecta al pensador, antes de que la filosofía las pueble con conceptos dándoles la forma de lo pensable. La imagen del pensamiento se refiere, entonces, a aquello que la filosofía debe expresar conceptualmente en respuesta a la comprensión intuitiva que atraviesa al pensador. La imagen es previa a la creación conceptual, porque es prefilosófica, pero la filosofía la instaure simultáneamente, al mismo tiempo que los conceptos que la ocupan y que jamás llegan a expresarla completamente. En este sentido, el plano de inmanencia en tanto imagen del pensamiento se sustrae a una comprensión plena, precisamente porque es una imagen problemática, paradójica, que constituye al mismo tiempo la génesis y el desafío mayor del pensamiento, o lo que vendría a ser lo mismo: su propia (im)posibilidad.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>16</sup> La complejidad del concepto de plano de inmanencia está relacionada con su doble aspecto: el noético, que corresponde al pensamiento, y el físico, que corresponde a la naturaleza física: «el plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como Physis y como Nous». *Ibid.*, p. 41. En su aspecto noético, el plano es la imagen del pensamiento que una filosofía supone, y tiene un alcance epistemológico. Sin embargo, y en virtud de su *reversibilidad*, el plano de inmanencia es, también, “materia del ser”, con lo cual su alcance es también ontológico. En función del contexto de nuestro análisis, se subraya en este caso el alcance epistemológico.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 44.

### 2.3. Los personajes conceptuales

Entre los conceptos y el plano de inmanencia, Deleuze hace intervenir, por último, esta tercera instancia de la actividad filosófica. No hay que subestimar la importancia de los personajes conceptuales, a los cuales es habitual otorgar un papel marginal o secundario<sup>18</sup>. Desde el punto de vista del dispositivo puesto en juego por la filosofía, los personajes conceptuales ocupan un lugar intermedio entre los conceptos y el plan. Y su función no es, ni muchísimo menos, secundaria, ya que consiste en ejecutar los movimientos que se producen de una instancia del pensamiento a la otra, así como en constituir la “dramatización” de esos movimientos. En este sentido, los personajes conceptuales actúan como la instancia intermedia que singulariza la práctica filosófica explicando, además, la relación entre el plano de inmanencia y los conceptos que acontece al interior de dicha práctica.

El personaje conceptual designa el agente de enunciación que ejecuta el poder del pensamiento. La singularidad que ostenta para mover al filósofo a pensar, se resume por el modo en el que concentra trazos intensivos del más variado orden. Lo que podríamos denominar un *gesto*, característico del pensamiento, capaz de dirigir el tratamiento de las temáticas, de producir la emergencia de cuestiones notables, de crear relaciones, de hacer emerger un particular sentido del ritmo y del movimiento, de determinar en definitiva, un modo de existencia. Deleuze nos pone varios ejemplos de ellos, desde el “Sócrates” de Platón hasta el “Zaratustra” de Nietzsche, pasando por el “Idiota” de Descartes; el personaje conceptual no posee necesariamente un nombre propio, y no habla en nombre del filósofo que lo crea, sino más bien al contrario: «el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal»<sup>19</sup>. A través de él se dice el problema que describe el plano de inmanencia presupuesto por una filosofía, y él mismo interviene en la creación de los conceptos que actualizan y solucionan el problema. El personaje conceptual encarna, entonces, la dramatización que se produce en el paso de lo virtual de los problemas a lo actual de los conceptos, y explica esta conexión<sup>20</sup>. Se trata de una instancia mediadora, ya que mantiene unidos el plano de inmanencia (condiciones problemáticas virtuales) y los conceptos (soluciones actuales), y también pedagógica, puesto que explica de manera singular la

---

<sup>18</sup> La mayoría de los comentaristas de Deleuze tienden a prescindir de los “personajes conceptuales”, tal vez por creer que los conceptos de “concepto” y de “plano de inmanencia” explican suficientemente el constructivismo en filosofía. Sin embargo, los personajes conceptuales actúan como “intercesores”, y hay que destacar, según Deleuze, la importancia de los intercesores en filosofía: «Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no hay obra. Pueden ser personas (...), pero también cosas, animales o plantas (...) Reales o ficticios, animados o inanimados, hay que fabricarse intercesores». G. Deleuze: *Pourparlers (1972-1990)*, op.cit., p. 171.

<sup>19</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 62.

<sup>20</sup> Vid. «El método de dramatización». G. Deleuze: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, op.cit., pp. 131-162, conferencia dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en enero de 1967, en la cual Deleuze presenta un peculiar procedimiento que define como sigue: «se trata de dinamismos, determinaciones dinámicas espacio-temporales, precalitativas y pre-extensivas, que “tienen lugar” en sistemas intensivos en donde las diferencias se reparten en profundidad, y cuyos “pacientes” son sujetos esbozados, siendo su “función” la de actualizar las Ideas». *Ibid.*, p. 151. Al respecto, no es difícil vincular esos “sujetos esbozados” de los que Deleuze nos habla en la época de *Différence et répétition* con los “personajes conceptuales”, ni tampoco vincular las Ideas con la imagen del pensamiento sobre la cual se establecen las condiciones problemáticas. Sobre la importancia de la noción de “dramatización”. Cfr. C. V. Boundas y D. Olkowsky (ed.): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York-London: Routledge, 1994, pp. 1-2.

relación de los unos con los otros, orientándonos en el recorrido de cada problema y en la comprensión de cada concepto. Si los problemas están sobre el plano, y los conceptos son sus soluciones, los personajes conceptuales nos aportan las preguntas, las incógnitas por las cuales problemas y conceptos se implican mutuamente.

«Si el concepto es una solución, las condiciones del problema filosófico están sobre el plano que el concepto supone (¿a qué movimiento infinito remite en la imagen del pensamiento?) y las incógnitas del problema están en los personajes conceptuales que moviliza (¿qué personaje precisamente?) (...) Una solución no tiene sentido al margen de un problema por determinar en sus condiciones y sus incógnitas, pero éstas tampoco tienen sentido independientemente de las soluciones determinables como conceptos.»<sup>21</sup>

Estas tres actividades: trazar un plano como establecimiento de las condiciones de un problema, crear conceptos como casos de solución e inventar personajes conceptuales como incógnitas del problema, son las que definen la filosofía como constructivismo. El conjunto plano-personaje define él o los problemas que se plantea un pensador a través de esa tentativa de solución que es la creación de conceptos. Las tres instancias están íntimamente relacionadas a pesar de no compartir la misma naturaleza, y actúan simultáneamente hasta el punto de que a veces se solapan, se entremezclan, se confunden... Y es que se trata, en definitiva, de distintos procesos, de distintas potencias del pensamiento orientadas a lo mismo: *la construcción de problemas*. Ahí reside el sentido y el valor de la filosofía; en la problematización. No se trata ya de la verdad o falsedad de las soluciones, las cuales están siempre en dependencia de una problemática concreta —«una solución siempre tiene la verdad que merece según el problema al que responde»<sup>22</sup>—, sino del valor, del interés y de la novedad que introduce un problema, así como del rigor a la hora de determinar sus condiciones.

Ahora bien, el valor de un problema no puede medirse de antemano, como tampoco pueden determinarse *a priori* sus condiciones. La filosofía es un aprendizaje<sup>23</sup>, y no se puede saber antes de haber construido. «Se construyen problemas y soluciones de los que se puede decir “Fallido... Logrado”, pero tan sólo a medida que se van construyendo»<sup>24</sup>. No hay método para pensar, ya que el pensamiento se encuentra con su propia impotencia. Sólo al filo de la construcción, de la propia experimentación creadora en la cual el pensador establece los problemas a través de los personajes conceptuales que inventa y de los conceptos que crea, pueden despejarse estas cuestiones, lo cual nos lleva directamente a nuestro problema... ¿Cómo puede definirse el procedimiento deleuziano?

### 3. Método y procedimiento: de Bergson a Deleuze

Aunque sea este nuestro propósito, no está de más insistir en la dificultad de extraer un método de la filosofía deleuzeana. El propio Deleuze se refiere

---

<sup>21</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 78.

<sup>22</sup> G. Deleuze: *Différence et répétition*, op.cit., p. 206.

<sup>23</sup> Sébastien Charbonnier se ha referido a la estrecha relación que establece Deleuze entre el pensamiento, el aprendizaje y la problematización: «réussir à entrer dans la pensée passe par un apprendre; mais ce passage est le tout de la pensée car penser n'est rien d'autre qu'apprendre; dès lors la problématisation elle-même est un apprentissage: construire et déplacer des problèmes c'est ne jamais cesser d'apprendre». S. Charbonnier: *Deleuze pédagogue*, Paris: L'Harmattan, 2009, p. 217.

<sup>24</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 79.

negativamente a la cuestión del método en *Différence et répétition*<sup>25</sup>. Sin embargo, esta cuestión puede interpretarse bajo una nueva luz a partir de la reelaboración conceptual llevada a cabo por Deleuze en *Qu'est-ce que la philosophie?*. Desde el punto de vista alcanzado en esta obra, el método sólo sería objeto de crítica si lo consideramos como un trazo del pensamiento al interior de la imagen dogmática, es decir, como uno de sus presupuestos. Deleuze es muy claro al respecto cuando nos dice: «el método es considerado fácil desde el punto de vista de la naturaleza del pensamiento»<sup>26</sup>, porque es evidente que, si suponemos que el pensamiento está naturalmente bien orientado hacia la verdad, lo único que se necesitará será un método apropiado, unas reglas lo más explícitas posibles para acceder a esa verdad ya dada de antemano. Desde esta perspectiva, se podrá discutir acerca del método adecuado, es decir, sobre el modo *correcto* de acceder a la verdad, pero no se cuestionara la necesidad de acceder a la verdad ni el método como modo de acceso a ella, que permanecen en la imagen dogmática como presupuestos incuestionables. El discurso cartesiano del método será, en este sentido, un ejemplo paradigmático, porque «el método cartesiano (la búsqueda de lo claro y distinto) es un método para resolver problemas que se suponen dados, no un método de invención, propio de los problemas y de las preguntas.»<sup>27</sup>

Ahora bien ¿Qué hay de este segundo tipo de método «propio de los problemas y de las preguntas»? En *Différence et répétition*, Deleuze se refiere a este supuesto “método de invención” apenas para nombrarlo. No obstante, si encontramos una respuesta detallada al respecto en un texto anterior, *Le Bergsonisme* (1966), donde, por primera vez, Deleuze enuncia de forma positiva un método para el pensamiento. Ciertamente, Deleuze se refiere en esa ocasión al método de Bergson, pero eso no impedirá que saquemos nuestras propias conclusiones cuando se trata, precisamente, de indagar acerca de la práctica filosófica de Deleuze a la luz de la contrastación de sus textos, donde cada uno de los problemas tratados adquiere un sentido muy preciso si consideramos la obra en su conjunto. Desde este punto de vista, y sobre todo aplicando las herramientas de análisis que el propio Deleuze nos ofrece en *Qu'est-ce que la philosophie?*, tanto Descartes como Bergson funcionarían al interior de la obra de Deleuze como auténticos “personajes conceptuales” que intervendrían en la creación de los conceptos de “método” que Deleuze extrae de uno y de otro<sup>28</sup>. El primero operaría sobre la imagen dogmática del pensamiento, dando lugar a una concepción negativa del método; el segundo, sobre lo que podemos denominar una *imagen problemática*, dando lugar a una concepción del método completamente diferente y positiva, a partir de la cual podría explicarse el procedimiento deleuziano<sup>29</sup>.

Efectivamente, el método en Bergson no es un modo de acceso a la verdad, sino a los problemas mismos. Su característica principal es que se trata de un método

---

<sup>25</sup> Más concretamente, Deleuze se refiere al método en *Diferencia y repetición* como un elemento del octavo postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Cfr. G. Deleuze: *Différence et répétition*, op.cit., p. 215.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>28</sup> En esta misma línea de interpretación, Eric Alliez ha señalado que la relación de Deleuze con algunos de los pensadores sobre los que escribe, implica convertirlos en auténticos sujetos parciales de su filosofía, es decir, en personajes destinados a participar en su singular teatro filosófico, «destinées à être investis comme autant d'hétéronymes, autant d'intercesseurs, autant de personnages conceptuels entrant en résonance dans un théâtre multiplié». E. Alliez: *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris: Synthélabo, 1996, p. 43.

<sup>29</sup> En este sentido, y dando por buena la opinión de Alain Badiou, Bergson habría sido el “verdadero maestro de Deleuze”. Cfr. A. Badiou: *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires: Manantial, 1997, p. 62.

*intuitivo*, siempre que no entendamos la intuición en sentido kantiano —formas puras a priori de la sensibilidad—, ni tampoco como un tipo de alumbramiento o inspiración que ligaría inmediatamente al pensador con una supuesta realidad objetiva. La intuición bergsoniana no pierde su carácter inmediato, pero tiene múltiples acepciones y se aplica de modo muy variado, de ahí que haya que considerarla como un método muy preciso, y al mismo tiempo muy elaborado en filosofía. Bergson intenta aunar en su método estas dos exigencias normalmente disociadas en la práctica filosófica, para lo cual distingue en la intuición tres tipos de actos, los cuales determinan, a su vez, las reglas del método.

La primera regla se enuncia de la siguiente manera: «*Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas*»<sup>30</sup>. Esto indica, como será fácil apreciar, lo que ya venimos diciendo desde hace algunas páginas, pues sin duda Deleuze sitúa en los problemas la labor del pensamiento en la medida en que en ellos reside su elemento genético y constitutivo. Pero esta primera regla nos ofrece, además, una nueva teorización de la verdad, según la cual la prueba de la verdad o falsedad ya no estaría en relación con la adecuación del pensamiento a una supuesta realidad objetiva, sino al nivel de los problemas mismos. El criterio no es la adecuación a “estados de cosas” externos, sino la novedad que aporta la (re)creación de un problema, de tal modo que la falsedad se vincula con los falsos problemas o con los problemas mal planteados, y la verdad coincide con el surgimiento de un planteamiento novedoso<sup>31</sup>.

La segunda regla se enuncia como sigue: «*Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real*»<sup>32</sup>. Es decir, en cualquier problema se tratará de discernir y distinguir los elementos diferenciales que lo constituyen y articulan. En este sentido, la intuición nos empuja a sobrepasar los datos empíricos de la experiencia dada hasta alcanzar las condiciones reales que la originan, donde se encuentra finalmente la articulación de lo real. La intuición funciona, en este caso, para denunciar los problemas mal planteados que se originan como consecuencia de un mal uso del pensamiento que reconoce sus propias imágenes o proyecciones ilusorias. Se trata entonces de deshacer esas imágenes, de discernir los elementos de esas proyecciones compuestas por *mixtos* mal analizados para alcanzar las verdaderas diferencias constitutivas.

Por último, la tercera regla dice así: «*Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio*»<sup>33</sup>. Esta tercera regla tiene una gran importancia, porque introduce un concepto que todavía no habíamos mencionado, pero que resulta esencial en la filosofía de Deleuze: el concepto de tiempo. Plantear los problemas únicamente en función del espacio determina el pensamiento a la concepción objetualizante y extensiva de la representación. En cambio, planteando los problemas en función del tiempo, consideramos a este último como un vector constitutivo de lo real, como una dimensión que interviene decisivamente en el pensamiento, ya que la verdad está en relación esencial con el tiempo y, como el tiempo, nos impone transformaciones y devenires que no dependen de nuestras elecciones. De acuerdo con esto, para Deleuze no se trata sólo de pensar el tiempo,

---

<sup>30</sup> G. Deleuze: *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 1966, p. 3.

<sup>31</sup> Como nos dirá después Deleuze en *Différence et répétition*: «Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento (...) Una producción de lo verdadero y lo falso por el problema, y en la medida del sentido, tal es la única manera de tomar en serio las expresiones “verdadero y falso problema”». G. Deleuze: *Différence et répétition*, op.cit., p. 210.

<sup>32</sup> G. Deleuze: *Le Bergsonisme*, op.cit., p. 11.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 22.

sino también de pensar *en el tiempo y en movimiento*, lo cual da lugar a uno de los aspectos más novedosos de su práctica filosófica.

Resulta cuando menos, llamativa, la semejanza de este método con el procedimiento filosófico del propio Deleuze, y no resulta forzado contrastarlo, punto por punto, con el análisis empírico trascendental de la imagen dogmática del pensamiento llevado a cabo en *Différence et répétition*. En este sentido, el pensamiento representativo respondería a un “falso problema”, según el diagnóstico deleuziano, por encontrar su fuente en la forma de lo negativo, en la falta esencial de la verdad que origina a su vez el “falso movimiento” del pensar que lo caracteriza<sup>34</sup>. A partir de la presunción de esta falta original, el pensamiento habría creado la ilusión trascendente de la afinidad con lo verdadero, y se habría alejado de la experiencia anulando las verdaderas diferencias o singularidades de lo real bajo la imposición de conceptos universales abstractos. Deleuze considera que, frente a este modo de proceder, con el método de Bergson el pensamiento es capaz de salir del ámbito de la representación, no operando ya con categorías ni conceptos previamente establecidos, sino aplicándose de forma “inmediata” en la experiencia como una potencia diferencial, problematizante y procesual. Más allá de cualquier especulación, es el propio Deleuze quien reconoce la semejanza del método de Bergson con su propio procedimiento filosófico.

«La intuición como método de división no carece de semejanza incluso con un análisis trascendental (...) La intuición nos empuja a sobrepasar el estado de la experiencia hasta las condiciones de la experiencia. Pero estas condiciones no son generales ni abstractas, ni son más amplias que lo condicionado; son las condiciones de la experiencia real.»<sup>35</sup>

La intuición como método nos muestra, en efecto, las claves del análisis trascendental deleuziano, no sólo en su aspecto crítico, sino también en su aspecto constructivo. La inteligencia tiende a alejarse de la experiencia, a anularla bajo universales abstractos que borran las diferencias intensivas o las tensiones constitutivas de lo real. Frente a esta tendencia, la intuición es una facultad con capacidad para acceder a las condiciones concretas de la experiencia y redescubrir siempre lo real como un acontecimiento único, singular; no como una región trascendente y superior que hubiera permanecido siempre intacta. Deleuze llama a esta actitud del pensamiento “empirismo trascendental” para indicar que no se trata de la fe ingenua en una experiencia inmediata, sino de una búsqueda paciente de las condiciones transcendentales de la experiencia, las cuales no son como sabemos extrañas a lo real, transcendentales o abstractas, sino que se vinculan a la propia génesis de la experiencia más allá de lo empíricamente dado. La comprensión de realidades complejas, problemáticas, demanda un esfuerzo incansable, una actividad constante de crítica y de análisis, porque eso que aparece como lo más sencillo responde a lo más complejo, y el pensamiento no puede alcanzar la complejidad de lo real sino desplazándose hasta sus condiciones concretas de emergencia. Frente al carácter universal abstracto de la imagen dogmática del pensamiento y su sistema de

---

<sup>34</sup> El rechazo de lo negativo es un tema esencial en la filosofía de Deleuze, y es el núcleo de la crítica de lo que Deleuze denomina “falsos problemas”. Como indica muy acertadamente Zourabichvili, «el falso problema no es un acto de pensar, no crea, aunque remite a un acto creador que él desnaturaliza, dándolo vuelta, invirtiéndolo. La inversión consiste en tener por originaria una afirmación derivada, en tener la *negación* por motor del pensamiento (...) Lo negativo aparece como el falso problema por excelencia: el punto de vista de las fuerzas reactivas —fuerzas de conciencia o de representación— sobre el encuentro». F. Zourabichvili: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, pp. 66-77.

<sup>35</sup> G. Deleuze: *Le Bergsonisme*, op.cit., p. 17.

mediaciones conceptuales incapaces de pensar la singularidad de lo real, Deleuze reivindica así una filosofía concreta, una imagen del acto de pensar que responda a las singularidades, y que sea capaz de elaborar conceptos “tallados sobre las cosas mismas” como resultado de una evaluación precisa de los diversos componentes que intervienen en la “experiencia real” y de la manera en que se interrelacionan.

Esto explicaría por qué, de acuerdo con la exposición de Alain Badiou, el procedimiento de Deleuze exige que se parta de un “caso de pensamiento”, es decir, de una problemática concreta<sup>36</sup>. El pensamiento surge siempre en relación con el caso de una problemática que se plantea, de tal forma que los conceptos se sitúan y localizan en el singular entramado que implica tal problemática. «Los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local»<sup>37</sup>. En cada ocasión, en cada texto, los conceptos son creados en relación con un caso singular de pensamiento, y por eso mismo los conceptos se prolongan o se transforman de acuerdo con los nuevos casos a los que responden. Es decir, ni los conceptos ni los problemas pre-existen al pensamiento, no es cuestión de descubrirlos sino de crearlos, y una vez creados no pueden considerarse definitivos, ya que están sujetos al devenir como elemento fundamental del pensamiento. De ahí la pluralidad de las formulaciones que encontramos en la obra de Deleuze, de acuerdo con la complejidad de un procedimiento filosófico que constituye una de las dificultades más importantes para su comprensión de conjunto.

#### 4. El procedimiento y la historia de la filosofía

Aunque el tema de la imagen del pensamiento y del procedimiento de Deleuze no se haga más o menos explícito hasta *Qu'est-ce que la philosophie?*, esto no quiere decir que no haya estado presente a lo largo de su obra. Deleuze pone en práctica el procedimiento que acabamos de describir desde el principio, y el hecho de que sólo se refiera al funcionamiento de la filosofía hacia el final de su vida es plenamente coherente con su posición, porque ¿Cómo podría escribir sobre la filosofía antes de pasar por su experimentación? El conocimiento para Deleuze no se refiere a un saber, sino a un aprender, está íntimamente vinculado con un aprendizaje ligado a la experimentación transformadora de una materia surgida de un encuentro. Y esa materia es para Deleuze, en primer lugar, la historia de la filosofía. La filosofía no comienza, como en la imagen dogmática, a partir de un fundamento trascendente e intemporal; comienza por su historia, tiene que “vérselas” con una herencia de problemas recibidos. Pero esos problemas no se encuentran ya hechos y al alcance de quien pretende hacerse cargo de ellos, sino que dependen de una actividad propia, no exenta de dificultades, mediante la cual se accede a ellos. En este sentido, nos dice Deleuze:

«Los filósofos aportan conceptos nuevos, los exponen, pero no dicen, o no dicen del todo los problemas a los que tales conceptos responden (...) La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobreentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía.»<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> «Desde luego, el método de Deleuze exige que se parta de un caso (...) Se trata siempre de señalar *los casos de un concepto*. Si el caso no está primero, es que pretendemos pasar del concepto a la variedad que subsume». A. Badiou: *Deleuze. El clamor del ser*, op.cit., p. 28.

<sup>37</sup> G. Deleuze: *Différence et répétition*, op.cit., p. 3.

<sup>38</sup> G. Deleuze: *Pourparlers (1972-1990)*, op.cit., p. 186.

Más que repetir e incluso que descubrir, el pensador tiene que inventar los problemas a los que responde una filosofía considerada. Inventar, porque como ya sabemos, todo acto de pensar supone una imagen del pensamiento que pasa desapercibida, incluso para el pensador que la instaura, precisamente por ser lo impensado, lo no dicho que permanece sin embargo implícito en lo dicho y dispuesto a una evaluación. Se trataría de acceder la imagen problemática y virtual de cada filosofía que, así considerada, se mantiene siempre abierta a la actualización creativa<sup>39</sup>. El intérprete ha de poder inventar los problemas a los que responde la filosofía, pues no se trata de restituir un contenido, sino más bien de reconstruir, desde un punto de vista novedoso, la génesis problemática que se encuentra en la base de las formulaciones conceptuales. Deleuze procede así, en sus primeros trabajos, sobre la huella conceptual dejada por otros pensadores. Se aventura en la experimentación con la obra de Hume, Bergson, Nietzsche, Kant o Spinoza, pero no produce textos de “historia de la filosofía” al uso o meras “monografías”, sino textos originales en los que estos pensadores aparecen a modo de “personajes conceptuales” en la construcción de nuevas posibilidades de pensamiento.

El procedimiento creativo de Deleuze consiste, entonces, en acceder a la problemática o a la “imagen del pensamiento” de estos filósofos para mostrar sus elaboraciones conceptuales desde perspectivas inéditas, que no sólo tienen como efecto ofrecernos un nuevo rostro de los pensadores considerados, sino que permiten también la actualización de los conceptos en función de problemáticas novedosas. Eso no significa que este peculiar “método de invención” no respete las singularidades de cada pensamiento. El esfuerzo de Deleuze está dirigido, precisamente, a respetar las características de cada sistema filosófico, es decir, que más allá de las pretensiones de un método universal que podría aplicarse a cualquier materia del mismo modo, el método pretende ajustarse a las peculiaridades de cada “caso de pensamiento”. Esto significa que Deleuze sigue las pautas de cada filósofo para leer su filosofía y que, por ejemplo, mientras que el trabajo sobre Spinoza respeta las argumentaciones y las deducciones *more geométrico*, la interpretación del eterno retorno en *Nietzsche et la philosophie* se construye con los mismos aforismos de Nietzsche. Si la explicación es al mismo tiempo una creación, lo es en el sentido de que se trata de producir una variación en los problemas tal y como se plantearon, se recorrieron y se expresaron, para reformularlos de acuerdo con una evaluación de las novedades aportadas por cada pensador.

Deleuze pretende respetar los planteamientos de los pensadores que estudia, pero también hay que tener en cuenta que existe un componente de *gusto* filosófico en la elaboración de estos estudios monográficos, y que cada una de las problemáticas tratadas entra en relación con la creación conceptual del propio Deleuze<sup>40</sup>. Los problemas teóricos se someten a una prueba selectiva, mientras que el interés de un concepto no se mide en términos de adecuación a una supuesta realidad objetiva, sino por su capacidad para dinamizar el pensamiento al enfrentarlo a nuevas tensiones. Como se ha señalado, no se trataría en este caso de falta de rigor o de inexactitud en la interpretación, sino del interés y la novedad que se pueda extraer de la nueva composición, la cual se alcanza como resultado de la intersección del texto y el

---

<sup>39</sup> Como ha mostrado Eric Alliez, en una interpretación que creemos muy acertada «il s'agit moins de potentialiser les philosophies (en les formalisant) que de les virtualiser (et les actualiser) selon un "échange perpétuel du virtuel et de l'actuel" qui définit le plan d'immanence en tant que tel». E. Alliez: *Deleuze. Philosophie virtuelle*, op. cit., p. 14.

<sup>40</sup> El “gusto” señala, como afecto, la puesta en movimiento de una intuición, presentándose como un complemento de la intuición bergsoniana. Sobre la concepción del gusto como facultad filosófica de co-adaptación y de regulación en la creación de los conceptos, *vid.* G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., pp. 74-76.

intérprete<sup>41</sup>. En este sentido, Deleuze no recurre a la historia de la filosofía para reconstituir la historia del surgimiento, el progreso o la decadencia de unos determinados problemas, ni tampoco para reconocer los esbozos o las anticipaciones de su propia filosofía, sino para hacerse con el material necesario para la creación de conceptos.

Esto justifica que Deleuze se ocupara en sus monografías de pensadores “afines”, es decir, de aquellos filósofos que, según su criterio, escapan en mayor o menor medida, y de acuerdo con diferentes procedimientos, a la imagen dogmática. Habría, de acuerdo con este criterio, una “línea subterránea” de pensamiento compartida por todos estos pensadores, los cuales tendrían en común una serie de “planteamientos filosóficos” alternativos frente a la tradición. Todos ellos se habrían orientado, según Deleuze, en la búsqueda una inmanencia integral. «Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado»<sup>42</sup>. Más allá de cuestionar la verdad o falsedad de esta afirmación, nos consta que esta es la preocupación del propio Deleuze, para quien *la tarea de la filosofía actual consiste en construir un nuevo pensamiento de la inmanencia*. De ahí su necesidad de adentrarse en la imagen del pensamiento, en la problemática planteada por cada uno de estos pensadores para recrearla, mostrando los resultados subversivos de su uso.

Lo que se pretende, de este modo, ya no es determinar el sentido objetivo de las filosofías abordadas, sino la producción a partir de las mismas de una nueva filosofía, es decir, de una nueva imagen del pensamiento ligada a la recreación de los conceptos o al replanteamiento de los problemas abordados. La elucidación de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de una problemática pueden darnos una idea más clara de su naturaleza, pero de lo que se trata es de “injertarla” en un nuevo problema, de variar sus condiciones, añadirle algo o conectarlo con otra cosa, para que una nueva imagen inmanente tome consistencia. La historia de la filosofía aparece entonces como el recurso a una “reserva” de conceptos o elementos conceptuales, cuya extrapolación de los contextos particulares donde fueron elaborados y su introducción en otros contextos tiene por objeto auxiliar en la invención de nuevos conceptos y en la resolución de las problemáticas actuales. Deleuze da a este procedimiento distintos nombres a lo largo de su obra (*pick-up*, *double robo*, *patchwork*) aunque se trata siempre de lo mismo.

«No un método, sino pick-up como procedimiento (...) ni corte, ni plegado ni doblez, sino multiplicaciones siguiendo dimensiones crecientes»<sup>43</sup>. «El mundo como conjunto de partes heterogéneas: *patchwork* infinito, o pared ilimitada de piedras sin argamasa»<sup>44</sup>. «Una imagen secreta del pensamiento que inspira, por sus desarrollos, bifurcaciones y mutaciones, la necesidad de crear conceptos nuevos, no en función de un determinismo externo, sino en función de un devenir que arrastra a los propios problemas.»<sup>45</sup>

De acuerdo con este procedimiento, se van forjando los conceptos del pensamiento deleuziano. Asistimos a un complejo proceso de creación, en el cual Deleuze pretende acceder a la imagen del pensamiento de los filósofos que estudia a

---

<sup>41</sup> José Luis Pardo se ha referido en este sentido al “criterio de falsabilidad” que guía la tarea de interpretación: «una interpretación es aceptable si y sólo si de ella se derivan consecuencias importantes, interesantes y novedosas para la cuestión que plantea» J.L. Pardo: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990, p. 14.

<sup>42</sup> G. Deleuze: *Pourparlers (1972-1990)*, op.cit., p. 199.

<sup>43</sup> G. Deleuze y C. Parnet: *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977, p. 25.

<sup>44</sup> G. Deleuze: *Critique et Clinique*, Paris: Minuit, 1993, p. 76.

<sup>45</sup> G. Deleuze: *Pourparlers (1972-1990)*, op.cit., p. 205.

través de los conceptos que encuentra en sus obras, al mismo tiempo que genera sus propios conceptos y la imagen “secreta” del pensamiento a la que estos responden. Desde esta perspectiva, podemos entonces acceder al proceso por el cual se genera la propia imagen deleuziana del pensamiento, pues es precisamente a partir de lo que selecciona, extrae o replantea de estos autores, como se va orientando el pensamiento de Deleuze, siempre en relación con los signos y las fuerzas de immanencia que supone.

## 5. Génesis de la imagen del pensamiento.

El proceso por el cual puede explicarse genéticamente la imagen del pensamiento de Deleuze tiene su punto de partida en *Empirisme et subjectivité* (1953), y se extiende hasta la época de *Différence et répétition* (1968), cuya aparición coincide con la publicación de un texto sobre el pensamiento de Spinoza presentado por Deleuze como la sección histórica de su tesis doctoral: *Spinoza et le problème de l'expression*. Si bien es cierto que Deleuze empezó a publicar siendo aún bastante joven, este periodo coincide con sus años de formación filosófica. A esta época corresponden las monografías sobre Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966) y Spinoza (1968); pero también los trabajos de clínica literaria sobre Proust (1964), y sobre Sacher-Masoch (1967)<sup>46</sup>. En cada uno de estos autores, Deleuze trabaja un problema específico, de tal modo que los temas se van entrelazando, dando lugar al tejido de relaciones por el cual se construye su imagen del pensamiento. Los primeros trabajos de Deleuze perfilan así un tipo singular de historia de la filosofía en el cual los vínculos conectores dependen, no de la historiografía filosófica corriente, sino de la constitución del propio pensamiento deleuziano<sup>47</sup>.

Este proceso comienza, como decíamos, en *Empirisme et subjectivité*, donde Deleuze encuentra en el empirismo de Hume una filosofía de la experiencia concebida desde un punto de vista puramente inmanente. El empirismo hace de lo dado una colección de impresiones e imágenes, y del sujeto el lugar provisorio de un proceso de subjetivación. El pensamiento de Hume aparece así para Deleuze como una crítica tanto de la filosofía del objeto como de la metafísica de la conciencia, es decir, como una crítica de la representación que, en lugar de la transcendencia pone la immanencia, y en lugar del sujeto cognoscente un sujeto práctico. A través de este texto Deleuze hace suyo un tipo de empirismo que se muestra, a partir de entonces, en el estilo de construcción de su filosofía, en la manera que presenta las ideas o crea los conceptos, concebidos como un conglomerado de relaciones singulares, no previstas de antemano, que deben ser conquistadas en la práctica filosófica. En este sentido, *Deleuze habría extraído del empirismo de Hume una suerte de gusto por la experimentación filosófica que supondría una “pura immanencia”, sin elementos primeros ni transcendentales, es decir, que no sería inmanente a nada anterior, subjetivo u objetivo*. La novedad aportada por el empirismo se transforma entonces en

---

<sup>46</sup> Consideradas en perspectiva, estos trabajos constituyen la primera etapa del pensamiento de Deleuze, algo en lo que coinciden todos sus comentadores. Aquí nos referiremos a ella como el periodo de formación que corresponde a la génesis de la imagen deleuzeana del pensamiento.

<sup>47</sup> Michael Hardt ha explicado este procedimiento por el cual se construye el pensamiento de Deleuze como un proceso evolutivo, aclarando, no obstante, que dicha evolución no se referiría a una progresión unilateral o teleológica, «sino más bien a una especie de proceso teórico de agregación». El énfasis de esta progresión pondría de relieve, según Hardt, el movimiento que se da en el pensamiento de Deleuze, que debe entenderse «como el proceso de la educación filosófica de Deleuze mismo, su aprendizaje filosófico». M. Hardt: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 32.

una manera de proceder de la filosofía: una visión singular de qué significa hacer filosofía y de cómo hacerla.

Más adelante, el estudio sobre Bergson (*Le Bergsonisme*, 1966)<sup>48</sup> será la ocasión para que Deleuze haga suyo el método intuitivo de acceso a los problemas que ya hemos descrito. La influencia de Bergson sobre Deleuze en este punto es decisiva, y no sólo en lo que se refiere a la formulación del método de invención que Deleuze aplica como procedimiento filosófico<sup>49</sup>, sino sobre todo en la recepción de la noción de lo virtual allí implicada. El proceso de creación se explica, a partir de Bergson, como un intercambio entre lo actual y lo virtual, donde lo actual no se parece a lo virtual (la virtualidad se actualiza diferenciándose), y lo virtual no puede ser disuelto en el proceso de su actualización (lo virtual subsiste e insiste en lo actual, del mismo modo que subsisten e insisten los problemas en las soluciones que intentan resolverlos). *Existe, así, un doble recorrido que nos lleva de lo actual a lo virtual y viceversa, de acuerdo con un movimiento de intercambio y oscilación perpetua*<sup>50</sup> que hace del empirismo deleuziano una investigación transcendental de acceso a los problemas, los cuales pasan a ser considerados con Bergson como imágenes virtuales del pensamiento abiertas a la actualización creadora. De ahí la importancia con la cual Deleuze presenta la intuición en filosofía, siempre y cuando se la considere como «el involucramiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia»<sup>51</sup>, y no como un método de acceso a realidades superiores.

El estudio sobre Nietzsche (*Nietzsche et la philosophie*, 1962) recoge los hallazgos anteriores, y los sitúa en el horizonte de la ética. Deleuze hace por vez primera una crítica explícita a la imagen dogmática, a la que se refiere como “imagen moral” de un pensamiento que sólo puede interiorizar su relación con la verdad partiendo de un presupuesto moral-transcendente, y expone a partir de Nietzsche su teoría del sentido y del valor. De acuerdo con estos conceptos, Nietzsche habría reivindicado todo un nuevo concepto de filosofía como ejercicio práctico de valoración y de interpretación; filosofía como crítica orientada a fijar el sentido y el valor, que son determinados por las relaciones de fuerza que se apoderan del pensamiento. La crítica debe situarse entonces en un plano inmanente, e identificar las fuerzas de las que surge el pensamiento y los intereses a los que sirve con un método ético de

---

<sup>48</sup> No nos ajustamos en nuestra exposición al orden cronológico de publicación de las obras, pues siendo así se debería tener en cuenta que los trabajos sobre Nietzsche (1962) y sobre Kant (1963) fueron publicados antes que el trabajo sobre Bergson. Sin embargo, Deleuze adelanta la mayor parte de su lectura sobre Bergson en dos artículos que aparecen en 1956: «Bergson» y «La conception de la différence chez Bergson», lo que nos indica que su dedicación a Bergson es anterior a los trabajos sobre Kant y sobre Nietzsche, e inmediatamente posterior al trabajo sobre Hume.

<sup>49</sup> El trabajo sobre Sacher Masoch (*Présentation de Sacher Masoch*, 1967), publicado justo un año después de la aparición de *Le Bergsonisme*, constituye un ejemplo de lo que significa enfrentar un problema mal planteado y recrear un concepto. Deleuze se aboca en este texto al análisis de los signos del sadismo y del masoquismo, y demuestra que estos conceptos responden a problemáticas diferentes que no pueden resolverse bajo una única identidad conceptual: “sado-masoquismo”. Lo que hace Deleuze en este texto es, entonces, poner en práctica lo que significa criticar un falso problema o un problema mal planteado, y crear un concepto diferenciado (“masoquismo”) que delimita una entidad clínica coherente, dotada de suficiencia.

<sup>50</sup> Badiou ha relacionado este movimiento con lo que él llama el “método intuitivo” de Deleuze, que sería “descendiente o analítico” por un lado; y “ascendente o productivo”, por el otro. Cfr. A. Badiou: *Deleuze. El clamor del ser*, op.cit., pp. 56-64. Zourabichvili lo ha definido como un movimiento doble, en el cual «el proceso de actualización es lógicamente inseparable del movimiento inverso de *crystalización* que restituye a lo dado su parte irreductible de virtualidad». F. Zourabichvili: *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Atuel, 2007, p. 115

<sup>51</sup> G. Deleuze y F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, op.cit., p. 42.

evaluación que, eliminando toda trascendencia, favorezca la creación de nuevos valores. Desde esta perspectiva, el acceso a los problemas se realiza por medio de una selección jerárquica de lo notable o lo ordinario, lo novedoso o lo que carece de interés. *La filosofía deviene así genealogía*<sup>52</sup>, *evaluación de la nobleza o de la bajeza que están en el origen de todo valor. Lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil, devienen con Nietzsche los elementos diferenciales que permiten un procedimiento de evaluación selectiva.*

El estudio sobre Spinoza (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968) significa la culminación de este periodo, de este recorrido a través de la "línea de inmanencia" que Deleuze descubre en la historia de la filosofía. La culminación, porque Spinoza le proporciona a Deleuze la conciliación más lograda de la filosofía con la inmanencia. «El filósofo de los filósofos, en cierto modo el más puro»<sup>53</sup>, destaca como un pensador ejemplar, no sólo por haber inventado el plano de inmanencia más radical, sino sobre todo por haberlo puesto en práctica a través del problema de la expresión, cuestión nuclear de su filosofía donde, según Deleuze, la imbricación entre el aspecto teórico y práctico del pensamiento alcanza su punto más álgido.

La originalidad del concepto de expresión se manifiesta aquí: la substancia, inmanente, no existe fuera de los atributos que la expresan. Los conceptos de inmanencia y de expresión se implican recíprocamente en la filosofía de Spinoza: «la inmanencia se revela expresiva, la expresión inmanente, en un sistema de relaciones lógicas donde las dos nociones son correlativas»<sup>54</sup>. Esto, aplicado al pensamiento de Deleuze, podría traducirse como sigue: *el plano de inmanencia no existe fuera de los conceptos que lo expresan, y se vincula entonces a una imagen del pensamiento que debe ser construida, de acuerdo con una práctica que es al mismo tiempo expresión de la diferencia en el ser y producción de sentido.* Dicha práctica, que no se limita únicamente a la creación conceptual, deviene con Spinoza un cierto "estilo de vida filosófica" que hace del conocimiento y del pensamiento formas de la experiencia vital en conexión con una dimensión no-filosófica que se sitúa en el corazón de la filosofía misma: una "dimensión de la sensación" que se mide por el poder de ser afectado más allá de toda representación.

## 6. El encuentro con el arte. Signo e imagen

Esta concepción de la práctica filosófica, surgida del encuentro con la historia de la filosofía, se complementa con los primeros textos de Deleuze sobre literatura, en los que se trata de seguir buscando líneas alternativas de pensamiento frente a la tradición filosófica. Así, el trabajo dedicado a Proust (*Proust et les signes*, 1964) será enfocado como la ocasión para reformar la imagen dogmática, lo cual da buena cuenta de la necesidad deleuzeana de vincular la práctica de la filosofía con modos de experimentación no-filosóficos con los que establece una relación de interferencia y resonancia creativa.

Apreciado en perspectiva, el análisis de la obra de Proust llevado a cabo por Deleuze se muestra como un laboratorio de pruebas del empirismo transcendental, y constituye un auténtico paradigma de la relación del pensamiento de Deleuze con el arte. Lo que nos muestra Proust en *La recherche*, de acuerdo con Deleuze, es que el

---

<sup>52</sup> Luis Ferrero Carracedo ha sido quien más ha insistido sobre este aspecto del procedimiento deleuziano, hasta el punto de localizar la "clave metodológica" de la obra de Deleuze en el significado que para él tiene la genealogía nietzscheana y en la práctica que hace de la misma en el ejercicio del pensamiento. Cfr. L. Ferrero Carracedo: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, op.cit., pp. 21-25.

<sup>53</sup> G. Deleuze: *Pourparlers (1972-1990)*, op.cit., p. 225.

<sup>54</sup> G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 159.

pensamiento surge bajo la irrupción violenta de un signo sensible, y que la experiencia del arte contribuye, desde una dimensión no-filosófica que resulta esencial para la filosofía, a la creación de nuevos modos de pensamiento. El artista, guiado por la “experiencia real” de su práctica, sabe que la actividad del pensamiento depende de los signos que nos asaltan involuntariamente, y que el acceso a la verdad es un ejercicio de aprendizaje, de búsqueda, de desciframiento de esos signos.

«Aprender concierne esencialmente a los signos. Los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto. Aprender es, en primer lugar, considerar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos por descifrar, por interpretar. No hay aprendizaje que no sea “egiptólogo” de algo (...). Todo aquello que nos enseña algo emite signos, todo acto de aprender es una interpretación de signos o de jeroglíficos.»<sup>55</sup>

Que aprender concierna esencialmente a los signos, quiere decir que el aprendizaje implica una receptividad, una sensibilidad a los signos encontrados, y no una captura inmediata del sentido que estos emiten. Deleuze se desmarca aquí de la teoría lingüística del signo, porque lejos de pensarse bajo la relación de un significante y un significado que determinaría el sentido, el signo resulta de una composición de fuerzas plurales y materiales que se entrecruzan, y que corresponden a cierta sensibilidad. No es en absoluto una representación, sino precisamente aquello que rompe con el régimen de lo representado dando lugar a un nuevo sentido, a una nueva posibilidad de pensamiento apenas entrevista en la sensibilidad de quien lo capta. Desde este punto de vista, lo propio del signo es implicar un sentido que debe ser explicado, y por eso no es objeto de un saber, sino de una interpretación. El pensamiento se vincula a una búsqueda, a un aprendizaje que, en oposición al saber abstracto, requiere de un despliegue o desenvolvimiento temporal del sentido implicado en el signo.

En el análisis de *La recherche*, Deleuze distingue cuatro tipos de signos: mundanos, amorosos, sensibles y artísticos, los cuales se corresponden con cuatro modos distintos de afección y con los respectivos mundos de sentido que despliegan. Se trata de un procedimiento que consiste en pluralizar los tipos de signos y los mundos que ellos forman, situándose en una perspectiva pluralista, regional. «La pluralidad de los mundos radica en que estos signos no son del mismo género, no aparecen de la misma forma, no se dejan descifrar del mismo modo, y no tienen una relación idéntica con su sentido»<sup>56</sup>. Tenemos, así, el mundo de los signos mundanos, que apenas remiten a nada distinto de la exaltación inmediata que producen; los signos amorosos, como expresión de mundos posibles a descifrar por el amante celoso; el mundo de las impresiones o cualidades sensibles, estimulante por la alegría que genera a pesar de la oscuridad en la que permanece su sentido. A todos estos mundos que se despliegan como modos de afección pasional en los ámbitos social, sexual y sensible, se añade el mundo del arte, situado, respecto a los precedentes, en una posición privilegiada: «todos los signos convergen en el arte; todos los aprendizajes, por las vías más diversas, son ya aprendizajes inconscientes del arte mismo»<sup>57</sup>.

¿En qué consiste este privilegio otorgado al arte? Ante todo, hay que decir que no se trata de una tesis circunstancial, puesto que la presencia y la importancia del arte es una constante a lo largo de toda la obra deleuzeana<sup>58</sup>. Como hemos visto,

---

<sup>55</sup> G. Deleuze: *Proust et les signes*, Paris: PUF, 1964, pp. 10-11.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>58</sup> Además de las múltiples referencias al arte que encontramos a lo largo de toda su obra, Deleuze dedica específicamente al arte más de un tercio de los títulos que publica. Esta

Deleuze reivindica la filosofía como creación inmanente, y elabora todo un andamiaje conceptual para sostener su posición en relación con este tema. Dicha posición nos remite directamente a la práctica filosófica, es decir, a un procedimiento que, como explicita Deleuze en *Qu'est-ce que la philosophie?*, se vincula con la creación conceptual, con la instauración de un plano de inmanencia y con la creación de personajes conceptuales (como conceptos del procedimiento). Nos hemos dirigido a la historia de la filosofía para dar cuenta del funcionamiento de esta maquinaria. Sin embargo, no es suficiente. No lo es, porque como sabemos, el plano de inmanencia nos remite a una creación no conceptual, es decir, pre-filosófica. En este punto el recurso a la historia de la filosofía deja de ser eficaz, y Deleuze necesita otro tipo de intercesores: la experimentación propia del arte se revela entonces esencial.

El encuentro con el arte le sirve a Deleuze como modelo para llevar a cabo una reconstrucción de las relaciones del pensamiento con lo sensible, sin la cual la filosofía no podría pensarse como creación. Esto es lo que subraya Deleuze en su obra sobre Proust, donde la experiencia escindida entre el pensamiento filosófico y la creación propia del arte, se resuelve en una teoría del aprendizaje que concibe el pensamiento como encuentro con la afección del signo. De esta enseñanza de Proust, extraerá Deleuze la renovación de la doctrina kantiana de las facultades, poniendo sistemáticamente en correspondencia la tipología de los signos (mundanos, amorosos, sensibles y artísticos) con las facultades elevadas a su uso superior, de suerte que cada tipo de signo convoca una facultad, según una lógica ascendente que hace de *La recherche* una auténtica investigación transcendental. La filosofía resulta así transformada, y en cierto modo ampliada por la "inclusión" de los resultados de la experimentación propia del arte, que renueva la imagen del pensamiento mostrando que la actividad de pensar sólo surge en relación con cierta exterioridad. Los conceptos trabajan en la pura experiencia donde se produce el encuentro empírico con los signos, vinculados a un sentir puro (*sentiendum*) y a una percepción sin sujeto (*percipiendum*) que exige ser pensada, dando lugar a la práctica filosófica como aprendizaje, como ejercicio de desciframiento de esos signos.

No está de más insistir sobre este rol del arte como terreno de experimentación para la filosofía. A través de las artes siempre está operando una comprensión no-filosófica, una imagen pre-filosófica del pensamiento sobre la cual la filosofía produce sus conceptos. Ahora bien, esto no significa que el arte tenga carencia de conceptos, como si, de algún modo, dependiese de la filosofía para esclarecer sus creaciones, ni tampoco que la filosofía de Deleuze ponga en cuestión la autonomía del arte, imponiéndole sus propias exigencias o convirtiendo la ocasión del análisis en mero pretexto para ilustrar sus batallas<sup>59</sup>. En este sentido, la posición de Deleuze en *¿Qué*

---

dedicación es constante, y abarca disciplinas artísticas como la literatura, el teatro, la pintura, la música o el cine.

<sup>59</sup> Esta sería la posición de Jacques Rancière, que defiende la tesis según la cual Deleuze habría impuesto al arte sus exigencias filosóficas, prejuzgando el análisis y midiendo la validez del arte únicamente por su capacidad para romper con la representación. Haciendo esto, Deleuze habría caído en lo que más rechaza: pensar el arte como un emblema de su propio poder, valorar la obra de arte únicamente por su capacidad alegórica, reduciendo su función a imaginar para la filosofía el combate para el advenimiento de un mundo liberado de la representación. Vid. J. Rancière: «Existe-t-il une esthétique deleuzienne?», en E. Alliez (éd.): *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris: Synthélabo, 1998, pp. 525-536. No podemos estar sino en desacuerdo con esta postura, porque para Deleuze la obra de arte no se ofrece a la filosofía como una materia pasiva que esperase recibir de ella su verdadera significación, sino como un "caso de experiencia". En los diferentes mundos de signos sensibles que Deleuze encuentra en el arte, la búsqueda de la verdad como aprendizaje de signos se desarrolla del mismo modo, y refuta los dos principios de una interpretación alegórica del arte: no hay ningún

*es la filosofía?* es contundente, y allí donde define la filosofía, hace lo propio con el arte, quedando clara la autonomía de ambas disciplinas; una como creadora de conceptos; la otra, como creadora de perceptos y afectos. El procedimiento de Deleuze consiste entonces en crear conceptos en resonancia e interferencia con los perceptos y afectos creados por el arte, cuya capacidad reside en la “donación de nuevas visiones” y en la creación de “devenires de sentimientos” que la filosofía intercepta e interroga como parte de su ejercicio conceptual. Jamás se trata simplemente de aplicar conceptos aportados por alguna teoría previa, sino de analizar las prácticas artísticas en su producción expresiva inmanente, es decir, desde la singularidad de cada campo creador y los problemas que propone.

Esto no impide, por otra parte, que se produzca un desplazamiento de los intereses de Deleuze en relación con el arte. Hasta la década de los ochenta, todos los títulos sobre arte versan sobre literatura, lo que señala la exclusividad del interés por esta disciplina, que se confirma como el primer sector artístico explorado por Deleuze. Después del periodo de colaboración de Deleuze con Guattari, la atención se desplaza, sin embargo, hacia las artes no-discursivas, según una trayectoria que se va del lenguaje hacia la materia de la percepción, de la escritura a la imagen: la pintura y el cine hacen entonces su aparición ¿Cómo hemos de interpretar este desplazamiento? No se trata del abandono de la teoría de los signos, sino más bien el resultado de una búsqueda y de una experimentación que apunta al efecto de los signos más allá de su dimensión lingüística. Ya en el trabajo sobre Proust, queda claro el rechazo de Deleuze a cualquier clasificación lingüística de los signos cuando estos son sistematizados y clasificados de acuerdo con los mundos que evocan, es decir, en relación con los medios vitales en los que se fortalecen y se despliegan. Dicha clasificación respondía, entonces, más a una semiótica que una semiología lingüística, porque el sentido no funcionaba allí ni como significado o denotación, ni como significante<sup>60</sup>, sino como «la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella»<sup>61</sup>. Ningún primado lingüístico de un sistema de signos, ninguna reducción del sentido al discurso. Deleuze se apoyaba entonces sobre la experiencia del arte para conducir la filosofía hacia una reforma de la imagen del pensamiento, pero todavía no había dado el paso decisivo: la exploración del signo como imagen, la renovación de la imagen a través del encuentro con las artes no discursivas.

Este encuentro tiene lugar en la década de los ochenta; primero, con el análisis de la imagen pictórica (*Francis Bacon. Logique de la sensation*, 1981); después, con los dos volúmenes dedicados por Deleuze a la imagen cinematográfica (*Cinéma 1. L'image-mouvement*, 1983, y *Cinéma 2. L'image-temps*, 1985). Deleuze abre en este punto una nueva vía de exploración del arte que le conduce a reelaborar el concepto de imagen. Dicha reconstrucción acontece en relación con la imagen-cine, pero también en conexión con ciertas teorías que Deleuze “extrae” de Bergson con la ocasión de sus estudios cinematográficos. La imagen, tal como la concibe Deleuze a la luz del análisis de *Matière y mémoire* de Bergson, no es una copia, no es una representación de la conciencia, sino un modo de la materia dotado de plena realidad.

---

primado teórico de lo intelectual sobre el signo material; ninguna superioridad de lo inteligible sobre lo sensible.

<sup>60</sup> Deleuze reniega desde el principio de una semiología al estilo de Saussure por la rigidez del código y de la lengua que van implícitas en esta. Después, con ocasión de los estudios sobre cine, Deleuze establecerá una distinción radical entre semiología lingüística y semiótica, o teoría no lingüística de los signos, donde queda claro que la semiótica exige una filosofía del arte irreductible al orden de la significación y del discurso. Cfr. A. Sauvagnargues: *Deleuze et l'art*, Paris: PUF, 2005, p. 21.

<sup>61</sup> G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962, p. 3.

De hecho, el universo desplegado por Bergson en *Matière y mémoire* es un universo de imágenes, pero no de imágenes de un sujeto que representa el mundo, sino imágenes en sí mismas y para ellas mismas, imágenes inmanentes que no esperan ni dependen de la mirada humana. Tales imágenes componen una especie de universo material en perpetuo movimiento que, de acuerdo con Deleuze, se hace efectivamente accesible a través del cine. Si la imagen así considerada resulta decisiva, es porque deja de ser psicológica, pierde las connotaciones negativas que la ligaban a la copia o a la representación, y pasa de la mano de Bergson y el cine a formar parte de la realidad material y a definir el plano de inmanencia, es decir, el campo de exterioridad que opera como horizonte transcendental del pensamiento. El pensamiento de Deleuze encuentra entonces su nueva imagen, porque esta última gana a través del cine toda suerte de velocidades y de movimientos, además de todo tipo de profundidades temporales. La imagen cinematográfica, dinámica y temporal, se torna así imagen del pensamiento que escapa a todo dogmatismo.

## Bibliografía

- Alliez, E.: *Deleuze, philosophie virtuelle*, Paris: Synthélabo, 1996.
- ——— (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris: Synthélabo, 1998.
- Badiou, A.: *Deleuze. «El Clamor del Ser»*, Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Bergson, H.: *Memoria y vida* (Textos escogidos por G. Deleuze), Madrid: Alianza, 1977.
- Boundas, C.V. y Olkowsky, D. (ed.): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York-London: Routledge, 1994.
- Buchanan, I. (ed.): *A Deleuzian Century?*, Durham and London: Duke University Press, 1999.
- Charbonnier, S.: *Deleuze pédagogue. La fonction transcendante de l'apprentissage et du problème*, Paris: L'Harmattan, 2009.
- Deleuze, G.: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris: PUF, 1953.
- ——— *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962.
- ——— *Proust et les signes*, Paris: PUF, 1964.
- ——— *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 1966.
- ——— *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: PUF, 1967.
- ——— *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968.
- ——— *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1968.
- ——— y Parnet, C.: *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977.
- ——— *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris: La Différence, 1981.
- ——— *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983.
- ——— *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris: Minuit, 1985.
- ——— *Pourparlers (1972-1990)*, Paris: Minuit, 1990.
- ——— y Guattari, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991.
- ——— *Critique et Clinique*, Paris: Minuit, 1993.
- Ferrero Carracedo, L.: *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000.
- Hardt, M.: *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Mengue, P.: *Deleuze ou le système du multiple*, Paris: Kimé, 1994.
- Negri, T. y López Petir: «Deleuze y la política: Entrevista a Toni Negri», en *Archipiélago*, nº17, Barcelona, Otoño de 1994.

- Pardo, J. L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990.
- Sauvagnargues, A.: *Deleuze et l'art*, Paris: PUF, 2005.
- ——— *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris: PUF, 2009.
- Schérer, R.: «Deleuze educador», en *Archipiélago*, nº17, Barcelona, Otoño de 1994.
- Zourabichvili, F.: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- ——— *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires: Atuel, 2007.