

LA CRÍTICA DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO EN GILLES DELEUZE. UNA RENUNCIA A LA REPRESENTACIÓN O EL FUNDAMENTO EN FILOSOFÍA¹

FRANCISCO J. ALCALÁ
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN: Este artículo pretende, en primer lugar, bosquejar la crítica de la imagen dogmática del pensamiento planteada por Deleuze en relación con la búsqueda del pensar sin presupuestos típicamente cartesiana, con miras a mostrar que detrás está la renuncia al fundamento o a los principios trascendentes en filosofía y, por ende, al sistema de la representación. Consecuentemente, en la segunda parte del artículo se trata de dilucidar la naturaleza de los principios en que, según el autor, ha de arraigar el pensamiento filosófico y el tipo de necesidad que puede reivindicarse para el mismo en lo sucesivo, a la vista del requisito de una pura inmanencia que se sigue de la renuncia al fundamento.

PALABRAS CLAVES: pensamiento; imagen dogmática; representación; fundamento; filosofía francesa contemporánea.

Gilles Deleuze's criticism of the dogmatic image of thought. A renunciation of representation or the foundation in philosophy

ABSTRACT: This paper aims, first of all, to outline the criticism of the dogmatic image of thought proposed by Deleuze in relation to the search for thinking without presuppositions typically Cartesian, in order to prove that behind this theme lies the renunciation of the foundation or the transcendent principles in philosophy and, therefore, of the system of representation. Consequently, the second part of the paper seeks to elucidate the nature of the principles in which, according to the author, philosophical thought must take root and the type of necessity that can be claimed for it in the future, in consideration of the requirement of a pure immanence that follows from the renunciation of the foundation.

KEY WORDS: thought; dogmatic image; representation; foundation; French theory.

1. LA CRÍTICA DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO: HACIA UN PENSAR SIN PRESUPUESTOS

El afán de elaborar un pensar sin presupuestos no es extraño a la historia de la filosofía, antes bien estamos hablando de dos viejos conocidos: unos de los *leitmotiv* más recurrentes en esta antigua disciplina es la denuncia de los presupuestos inconfesados del pensamiento anterior. Entendida de esta manera, la filosofía consiste ante todo en la búsqueda de un punto de partida o un comienzo para el pensar, es decir, se trata de alcanzar a pensar los supuestos del pensar mismo para emprender la conquista de las condiciones capaces de generar el

¹ La investigación que condujo al presente artículo estuvo financiada con un contrato FPU del Ministerio de Educación (código de ayuda: FPU13/05570).

pensamiento filosófico². Como señalara ya elocuentemente François Zourabichvili, tras la cuestión del comienzo en filosofía se oculta a fin de cuentas la del fundamento, al que solo se puede acceder desbrozando los presupuestos que atan el pensamiento anterior a la opinión: «la filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar» y, asimismo, «un verdadero comienzo exige la expulsión de todo presupuesto»³.

Ahora bien, esta caracterización de la filosofía como búsqueda del pensar sin presupuestos determina una ruptura o, cuando menos, un cuestionamiento del sentido común y el buen sentido asociados a todo sistema representativo o, lo que es lo mismo, fundado. Es por ello que no debe sorprendernos que la misma se haga más habitual a partir de la Modernidad, resultando forzado cualquier intento de atribuirla con todas sus consecuencias a los pensamientos griego o medieval, en los que o bien la inmanencia era aceptada como el medio natural de la filosofía, contrapuesta así a la sabiduría y la religión, o bien lo era, de Platón en adelante, toda trascendencia capaz de actuar en el seno de la inmanencia. En ambos casos, la cuestión del comienzo en filosofía no resultaba del todo problematizada, ora por estar dada verdaderamente de antemano ora por aparentar estarlo en una trascendencia falazmente reconvertida en comienzo filosófico plausible. La llegada de la modernidad y su espíritu crítico frente a los excesos de la tradición determinará, sin embargo, un punto de inflexión en este sentido, también en filosofía: verdadera o engañosamente, el comienzo de la filosofía no está ya dado y ha de ser, en cambio, conquistado por el pensador a partir de la ascesis propiamente moderna, el método. No era otro el sentido en que nuestro pensador afirmaba, aludiendo tácitamente a Kant, que si bien «el territorio es alemán, la tierra es griega»: sólo a los griegos les fue dada sin mediación la incipiente inmanencia, «naturalmente» presente en la polis en tanto que sociedad de amigos libres e iguales cuyas pretensiones entraban en conflicto sin que existiera un criterio trascendente capaz de dirimir las a priori; estando obligados los demás a desandar el camino, celeste o terrestre, que nos separa de ella⁴. En el presente apartado, vamos a mostrar que la filosofía permanecerá atada al sentido común y sus servidumbres mientras no consiga deshacerse de la imagen dogmática del pensamiento que denuncia Gilles Deleuze; que es, en suma, la imagen del pensamiento que presuponen todas aquellas filosofías que conciben el comienzo del mismo bajo la forma del

² Huelga decir que, en este punto, el postkantismo de Deleuze opone las condiciones genéticas y diferenciales de la experiencia real a las condiciones lógico-abstractas de la experiencia meramente posible.

³ ZOURABICHVILI, F., *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires 2004, p. 23.

⁴ «El dogmatismo, el catolicismo de los medios (código), ha sido sustituido por el criticismo, el protestantismo de la tierra. Y, por supuesto, la Tierra como punto intenso en profundidad o en proyección, como *ratio essendi*, siempre está desfasada con relación al territorio; y el territorio, como condición de “conocimiento”, *ratio cognoscendi*, siempre está desfasado con relación a la tierra. El territorio es alemán, la tierra es griega». DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona 1997, p. 343.

fundamento, principio exterior o trascendente, dando al traste con la inmanencia en que radica la verdadera ausencia de presupuestos. Tales filosofías son, huelga decirlo, las que conservan el sistema de la representación. No en balde, cuando el lenguaje habla en sentido estricto del mundo y el mundo remite en sentido estricto al lenguaje es siempre en virtud de un primer principio o un fundamento cuya trascendencia se contagia a la relación entre las palabras y las cosas, estableciendo de hecho el derecho de esa relación o imbricando unas y otras de acuerdo con la lógica del juicio de atribución, que hace valer la diferencia genérica de las propiedades que atribuye para compartimentar la materia del ser a expensas de su univocidad, sometiéndola a la representación. Se tiende así de manera inopinada un puente entre las palabras y las cosas que instaure, como sabemos, la correspondencia de derecho entre ambas en que consiste el sistema de la representación.

En sintonía con las consideraciones anteriores, Deleuze juzgaba el comienzo en filosofía como un problema a todas luces complicado, y ello en la medida en que «comenzar *en cualquier disciplina* significa eliminar todos los presupuestos»⁵. Las dificultades se acrecientan, dejando vislumbrar la magnitud del desafío, si atendemos al carácter específico que diferencia los prejuicios propiamente filosóficos de aquellos que convienen a la ciencia. Así pues, los prejuicios con que hay que habérselas en ciencia son exclusivamente «objetivos», pudiendo ser eliminados a través de una revisión exhaustiva de la axiomática en cuestión; los presupuestos filosóficos, en cambio, son tanto «subjetivos» como «objetivos». La diferencia entre ambos tipos de presupuestos viene dada por el lugar en que están contenidos. Los presupuestos objetivos son los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado, de modo que, manifiestos en la generalidad del concepto, no se hurtan al análisis sino por la impericia del intérprete. A ellos se oponen los presupuestos subjetivos o implícitos, los cuales son de distinta naturaleza, en la medida en que se hallan envueltos en una sensación [*sentiment*] en vez de estarlo en un concepto. En una segunda aproximación, podemos caracterizar a los primeros como «presupuestos filosóficos» y a los segundos como «presupuestos naturales», no por ello menos presentes en filosofía.

Cuando cimienta su comienzo bajo presupuestos subjetivos, a sabiendas o ingenuamente, la filosofía se pretende anterior a todo prejuicio. Opone entonces el pensamiento natural del hombre vulgar, agente del verdadero comienzo filosófico, al pensamiento del hombre cultivado, contaminado por las generalidades de la época. De este modo, la crítica de los presupuestos se detiene en aquellos que son explícitos o filosóficos —esto es, en la crítica de los conceptos complicados en el pensamiento anterior— y descuida los presupuestos implícitos o naturales, que no por pasar desapercibidos a todo análisis conceptual

⁵ DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002, p. 201. La cursiva es mía.

dejan de lastrar el pensamiento⁶. Es preciso, por lo tanto, zafarse de la ilusión del verdadero comienzo en el pensamiento natural y advertir con Deleuze que «Eudoxo y Epistemon son un solo y mismo hombre engañador del que es preciso desconfiar»⁷. Y ello puesto que la persistencia de los presupuestos indeseados es común a ambos, aunque resulte más evidente en el pensamiento propiamente filosófico.

Un buen ejemplo de este comienzo falaz, de esta salida en falso de la filosofía, nos lo proporciona el pensamiento cartesiano. Descartes inauguraba la filosofía moderna con un punto de partida radical para el pensar; desvanecido ya el humo de la duda universal: el *cogito*, único fundamento de la nueva filosofía. Al tiempo, hacía lo propio con un afán sin precedentes —dada su magnitud— en la historia del pensamiento: el de elaborar un pensar sin presupuestos, desvinculado de las certezas apresuradas del sentido común y la *doxa*. Ahora bien, es evidente que el concepto de *cogito*, pretendidamente aséptico, no alcanza sino a conjurar los presupuestos objetivos que estarían inevitablemente contenidos en cualesquiera otras formulaciones (como la de «animal racional», a la que el pensador renuncia por esa misma razón en la segunda de sus *Meditaciones*). Luego el *cogito* no se eleva sobre menos presupuestos que las otras definiciones, bajo él descansan en silencio otro tipo de prejuicios, subjetivos o implícitos, los cuales remiten en última instancia al yo empírico. Es Descartes el iniciador moderno de uno de los desvaríos filosóficos más recurrentes, proveedor de no pocas ilusiones a lo largo de la historia de la filosofía, a saber: el levantamiento de un plano pretendidamente «puro» o trascendental, en el sentido de que es condición de posibilidad de la experiencia, que resulta ser un calco de lo empírico, cuyos presupuestos naturales arrastra. No otro es el círculo connatural al fundamento en que inevitablemente recae el pensamiento siempre que recurre a un principio trascendente. Tales principios jamás alcanzan a dar razón de sí mismos, remitiendo su pretendido derecho a aquello que supuestamente fundan, lo empírico. Demos la palabra a Deleuze a fin de ilustrar lo dicho:

Sin embargo, es evidente que *el cogito* no escapa a presupuestos de otra naturaleza, subjetivos o implícitos (...) se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo [moi], pensar, ser. El yo [moi] del yo [Je] pienso no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico⁸.

De lo dicho se sigue que, a través de los presupuestos naturales o implícitos, lo que la filosofía «plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que

⁶ «La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma —implícita o subjetiva, “privada” y no “pública”— bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos». *Ibid.*, p. 202.

⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁸ *Ibid.*, p. 201. La cursiva es mía.

significa pensar, ser y yo [moi], es decir, no un *esto* sino la forma de la representación o del reconocimiento en general»⁹. Descubrimos aquí la procedencia de los presupuestos implícitos en filosofía: el elemento puro del sentido común como *cogitatio natura universalis*, presupuesto natural por excelencia que subsume a todos los demás, el cual postula un pensamiento naturalmente dotado para lo verdadero bajo el doble aspecto de la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento. Tal es, entiende Deleuze, el primer postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Hasta aquí el primer movimiento del itinerario que describe la filosofía cartesiana, en el que predominan la hipérbole y la ruptura (aunque sea sólo en apariencia).

Ahora nos interesa analizar el segundo momento de la filosofía cartesiana, la reconciliación, para terminar de acotar los límites de su crítica al sentido común desde el punto de vista de los contenidos. En un segundo movimiento, Descartes reconciliaba su filosofía con el sentido común y reconstruía nuestro mundo cotidiano (el mundo sensible) sobre la base única del *cogito*. Tras descubrirse como pensamiento y constatar la garantía divina de la veracidad, procede a reconstruir el mundo (sensible) del sentido común sin otro cimiento que el *cogito*: es verdadero todo aquello de lo que el sujeto posea una idea clara y distinta, la certeza del mundo deviene certeza del pensamiento del mundo¹⁰. A este respecto, Deleuze considera que el ideal del sentido común, el cual eleva el pensamiento al estatus de meta-facultad encargada de coordinar a las restantes facultades en aras del reconocimiento, es el segundo postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Ahora bien, Descartes refiere las ideas a las imágenes del mundo sensible tal y como es captado por el sujeto bajo el gobierno del sentido común: «entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una Quimera, o el Cielo, o un ángel, o a Dios mismo»¹¹. Lo cual pone de manifiesto la convicción realista que subyace al pensamiento cartesiano: las ideas en Descartes son todavía réplica de un «mundo exterior verídico» (conocido en tanto es sometido a lo Mismo, esto es, presupuesto homogéneo e idéntico a sí) y, por ende, la filosofía cartesiana no alcanza en derecho a cuestionar el reconocimiento¹². Luego es el de la filosofía cartesiana un gesto excesivo, pero a todas luces vacío: el *cogito*

⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰ «Es en Descartes donde aparece el más alto principio de la representación como buen sentido o sentido común. Podemos llamar a ese principio, principio de lo “claro y distinto”, o de la proporcionalidad de lo claro y distinto: una idea es tanto más distinta cuanto más clara es; lo claro-distinto constituye esa luz que hace posible el pensamiento en el ejercicio común de todas las facultades». *Ibid.*, p. 321.

¹¹ DESCARTES, R., *Descartes. Biblioteca de Grandes Pensadores* [obras completas], Gredos, Madrid 1987, «Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas», p. 180.

¹² Y es que tras el cuestionamiento cartesiano del sentido común se oculta la puesta entre paréntesis del mundo sensible en favor del mundo inteligible, un mundo inteligible que —paradójicamente— no deja de afirmar el mundo sensible a cuya imagen se conforma. Tras el pensamiento de Descartes, se esconde todavía la dualidad platónica entre la Idea y la imagen.

conserva también los contenidos del modelo del reconocimiento, uno de sus presupuestos implícitos. No es otro, a ojos de Deleuze, el tercer postulado de la imagen dogmática del pensamiento. Los tres postulados considerados se profundizan en un cuarto, mucho más general: el de la representación.

Tras lo dicho, nos hallamos en condiciones de precisar la motivación que anima en este punto la filosofía de nuestro autor: en Deleuze se radicaliza de modo inédito la voluntad filosófica del pensar sin presupuestos, en un intento de huir de todo fundamento o de todo principio exterior o trascendente a propósito de la filosofía. Es en esa medida que su pensamiento contraviene los cuatro primeros postulados de la imagen dogmática del pensamiento, presupuestos naturales a que remiten los cuatro restantes como consecuencias ya estrictamente filosóficas, a saber: la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y recta naturaleza del pensamiento), el ideal del sentido común, el modelo del reconocimiento y, finalmente, el elemento de la representación.

Lo que hay tras la *cogitatio natura universalis* es, en suma, una interiorización en filosofía del concepto de verdad que postula una relación natural entre la verdad y el pensamiento¹³, constituyendo el primer postulado de la llamada imagen dogmática, que es aquella que presupone lo que significa pensar. De lo dicho se sigue que el pensamiento sería el ejercicio natural de una facultad, de modo que bastaría con pensar *naturalmente* para pensar *con verdad* como basta con abrir los ojos para ver. Recta naturaleza del pensamiento en que halla fundamento la buena voluntad del pensador, pues consecuentemente la volición que tiene por objeto el ejercicio del pensamiento no puede responder, en suma, sino a una voluntad de verdad. Entendida como un trasunto de la necesidad que, desde antiguo, reclama para sí el pensamiento, la verdad concebida como independiente o exterior al mismo terminó por ser completada con un correlato extramental: el mundo verídico y su esencia, garante o fundamento de esa verdad. Hay, en el fondo, la intuición de que no se alcanza a afirmar la exterioridad de la verdad e, inconscientemente, quizá fue eso lo que llevó a edificarla en el mundo exterior, tomado ingenuamente por un afuera del pensamiento. Luego este primer postulado se prolongará necesariamente en el segundo y en el tercero, toda vez que de él se sigue que «en filosofía, pensar quiso decir, primeramente, *(re)conocer*»¹⁴. La continuación, en cualquier caso, de esta voluntad de hacer del pensamiento algo necesario en la *cogitatio natura universalis*, el sentido común y el reconocimiento traiciona también la convicción que en el inicio la animaba: los tres primeros postulados de la imagen dogmática contradicen toda caracterización de la verdad como un afuera del pensamiento, y no hacen sino escindir falazmente ese simulacro de exterioridad en una «exterioridad buena» (la verdad, cuya relación con el pensamiento es esencial) y una «exterioridad mala o distorsionadora» (el error, que es siempre un accidente venido a nublar el pensamiento, de manera fortuita y provisoria).

¹³ Cfr. ZOURABICHVILI, *Deleuze...*, cit., pp. 14 y siguientes.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14. La cursiva es mía.

Basta, por otra parte, con volver apenas la mirada hacia los hechos para constatar que pensar no es cosa fácil, lo cual resulta difícil de conciliar con la afirmación de que el pensamiento sea el ejercicio natural de una facultad. Tal afirmación opera, sin embargo, en el plano del derecho. Y Descartes lo sabía bien cuando contraponía la conocida broma acerca del buen sentido, un lugar común en la época que testimoniaba de la dificultad que se le opone de hecho al pensar, a la imagen del pensamiento tal y como es de derecho¹⁵. Es aquí donde Descartes aduce el método, la segunda glándula pineal de su filosofía, como el elemento que permitiría comunicar los hechos con el derecho y conciliar, así, la dificultad de pensar *de hecho* con la imagen del pensamiento que *en derecho* se eleva en su producción filosófica. Se hace preciso, pues, que continuemos la discusión en el plano del derecho, no contentándonos con oponer hechos a una imagen del pensamiento que pretende valer «de derecho». Lo cual nos lleva a considerar con mayor detenimiento el modelo trascendental del pensamiento implicado en la imagen dogmática como su tercer postulado, a saber: el modelo del reconocimiento.

El reconocimiento, por su parte, opera al abrigo de la *cogitatio natura universalis*, el ideal del sentido común y el «mundo verídico» que llevan aparejado, homogéneo e idéntico a sí, cuyo garante es la esencia. Luego supuesta la existencia de un mundo verdadero en virtud de los postulados anteriores, el reconocimiento es el procedimiento que reúne las cualidades que se perciben e imaginan en torno a los objetos del mismo, a los que se les hace corresponder un concepto en el proceso de la representación. La decisión con que Descartes examinaba el pedazo de cera, hoy célebre, ilustra este proceso a la perfección: la filosofía se pliega al reconocimiento cuando aplica todas las facultades del sujeto (sensibilidad, memoria e imaginación) al reconocimiento de un objeto del mundo sensible, y ello de modo que «un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto»¹⁶.

Ahora bien, como adelantamos cuando analizábamos el reconocimiento en el marco de la filosofía cartesiana, la identidad que se le imputa al objeto no es sino un reflejo de la que es atribuida al sujeto. Luego el reconocimiento supone, como hemos establecido, el ideal del sentido común que desempeñaría la función de coordinar las distintas facultades dando lugar a una unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento, proporcionaría fundamento a la identidad del objeto presupuesta:

¹⁵ «Si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera que fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos». DELEUZE, *Diferencia...*, cit., p. 206.

¹⁶ *Ibid.*, p. 207.

Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico¹⁷.

Hallamos, asimismo, en estas consideraciones la razón de que el pensamiento se destaque entre las restantes facultades como aquella que es naturalmente recta y el modo exacto en que esta hegemonía, que es la del *cogito*, sepulta la diferencia; el esencial diferir que declina modalmente el ser unívoco o indiferenciado, configurando la ontología paradójica de Deleuze como una repetición de la diferencia. No en balde, la imagen dogmática supone que «el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades (...) que él orienta en la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento»¹⁸. El modelo del reconocimiento ejerce una coerción tácita sobre las facultades, subordinando su legítimo ejercicio a la unidad del sujeto que, radicada en el pensamiento como facultad de facultades, sepulta la diferencia bajo los caracteres de lo Mismo en que está escrito el *mundo verdadero* de toda metafísica. Así las cosas, lo propio del reconocimiento es dar a los postulados anteriores un estatus filosófico que hallará continuidad en los cuatro siguientes.

De ello se sigue, asimismo, que el reconocimiento habrá de profundizarse finalmente en un cuarto postulado, a todas luces más general: el de la representación¹⁹. Luego si el pensamiento representativo o fundado se define por la identidad en el concepto en tanto que forma de lo Mismo (reconocimiento), la oposición en el predicado que da lugar a la determinación del concepto (rememoración e imaginación), la analogía en el juicio que da razón simultáneamente tanto de los más altos conceptos determinables como de la relación de los conceptos determinados con sus objetos respectivos y la semejanza en la percepción requerida por el objeto del concepto, en tanto que elementos de la representación, asociado íntimamente cada uno de ellos a una facultad pero relacionado también con las otras en el marco del sentido común, no es menos cierto que:

El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito (...) Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de la representación (...) El mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma y la repetición por sí misma,

¹⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ «El postulado del reconocimiento era, pues, un primer paso hacia un postulado de la representación, mucho más general». *Ibid.*, p. 214.

ya que ésta sólo es captada a través del reconocimiento, la repartición, la reproducción, la semejanza (...) simples generalidades de la representación²⁰.

Ahora bien, cabe todavía que nos interroguemos por las implicaciones que tienen para el pensamiento el modelo positivo del reconocimiento y el modelo negativo del error. Como hemos adelantado, desde que Platón lo acuñase en el *Teeteto*, el modelo positivo del reconocimiento lleva aparejado, como una suerte de contrapartida, el modelo negativo del error²¹. Entendido como una fuerza externa venida a perturbar de forma accidental y provisoria el pensamiento, el error o «exterioridad mala» constituiría el único riesgo a que está expuesto quien piensa al abrigo de la *cogitatio natura universalis*. El error es siempre un falso reconocimiento: se trata simplemente de tomar por verdadero lo falso, movido por influjos que son exteriores al pensamiento, eterna maldición de lo sensual y lo corporal... Y en su miseria, como advierte Deleuze, incluso testimonia a favor del reconocimiento, por cuanto es solo una excepción que, lejos de subvertir la regla, muestra que lo falso no está menos sometido a la acción del modelo que lo verdadero²².

De lo dicho se sigue que, según la imagen dogmática, lo peor que le puede pasar a un pensador es equivocarse, esto es, mostrarse falible en el reconocimiento. Y sin embargo, la imagen dogmática no ha ignorado, en sus concreciones sucesivas a lo largo de la historia de la filosofía, que el error no es el único ni el más grave contratiempo del pensar: «No ignora que la locura, la estupidez, la maldad —horrible trinidad que no se reduce a lo Mismo— se reducen aún menos al error. Pero una vez más, la Imagen Dogmática no ve en ello sino *hechos*»²³. Se blindará así al inevitable desbordamiento del modelo del error que llevan a cabo los verdaderos enemigos del pensamiento (la maldad, la estupidez, la locura); negándoles el acceso al plano del derecho, esto es, reduciéndolos a fuerzas exteriores cuyas influencias en el pensamiento serían *de derecho* reductibles al error. Se multiplican entonces los arrepentimientos, manifiestos

²⁰ *Ibid.*, pp. 213-214.

²¹ Cfr. Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Editorial Gredos, Madrid 1988, especialmente p. 277 —192a— y siguientes.

²² «Y el error, ¿no da muestras de tener él mismo la forma de un sentido común ya que es imposible que una sola facultad se equivoque, sino que para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, dos facultades incurran en él debido a su mutua colaboración, al confundirse un objeto de una con otro de la restante [*como sucede cuando pasa Teeteto y deseamos buen día a Teodoro, confundiendo un objeto de la percepción con otro de la memoria*]? (...) el error rinde homenaje a la verdad, en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero». DELEUZE, *Diferencia...*, cit., p. 228. La cursiva es mía. Y en este punto, el genio de Platón anticipaba el antiplatonismo al afirmar que «hay dos paradigmas inscritos en la realidad: el de la divinidad (...) y el que carece de lo divino». Platón, cit., pp. 245-246 —176e—. Deleuze interpreta el segundo paradigma como el «modelo del devenir» donde se desarrolla la potencia de lo falso, contraponiendo el simulacro al error. Cfr. DELEUZE, *Diferencia...*, cit., p. 198.

²³ *Ibid.*, p. 229.

en tímidas correcciones rastreables en la historia de la filosofía, venidas a enriquecer el concepto de error²⁴.

En cualquier caso, es preciso advertir que tanto el modelo positivo del reconocimiento como el modelo negativo del error que constituyen la imagen dogmática del pensamiento han fundado su pretendido derecho sobre ciertos hechos particularmente insignificantes y pueriles; los cuales arrojan una imagen servil del pensamiento, en la medida en que llevan a cabo un empobrecimiento de los problemas filosóficos, reducidos a preguntas y respuestas escolares. Ellos, que tanta observancia mostraban a propósito de la línea que separa lo trascendental de lo empírico, el derecho de los hechos... cuando la misma salvaguardaba sus intereses. Comenzamos a advertir las fallas de la imagen del pensamiento allí donde pretendía hacerse fuerte, en el plano del derecho, cuando descubrimos que el derecho que reivindican no es sino un calco de (una parcela cuidadosamente seleccionada en) lo empírico. A propósito del reconocimiento, el asunto es claro:

Es evidente que los actos de reconocimiento existen y que ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es el trozo de cera, buenos días, Teeteto. Pero, ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos?²⁵

Los actos de reconocimiento son hechos triviales, que en ningún caso pueden elevarse al plano del derecho y pretenderse la medida del pensamiento. El reconocimiento, por ende, no puede constituirse en modelo trascendental del pensar sino al precio de traicionar lo que *de derecho* ha de ser el pensamiento, haciendo de él algo trivial y anodino, conformista y servil. En cuanto al error, es preciso advertir que no hay sino *hechos* erróneos, artificiales y pueriles, los cuales han sido arbitrariamente extrapolados a lo trascendental, al plano del derecho: «¿Quién dice “buen día, Teodoro” cuando pasa Teeteto; y “son las tres”, cuando son las tres y media, y “7+5=13”? El miope, el distraído, el niño de la escuela?»²⁶. En ningún caso hallamos la licitud de elevar, como hace la imagen dogmática, los hechos erróneos al plano del derecho, destacando el error como una estructura trascendental del pensamiento, su modelo negativo. Lo que aquí está en cuestión es, en último término, el hecho de que la filosofía se despliegue sobre una imagen prefilosófica del pensamiento —la arrojada por la *cogitatio natura universalis*, el sentido común y el modelo del reconocimiento—, que animaría a ponerse de acuerdo sobre la significación de las cosas y las palabras, habida cuenta de la afinidad que existe entre el pensamiento y la verdad. Mientras el pensamiento abrigue una imagen que ya prejuzga acerca de todos los aspectos que el pensar complica, permanecerá atado a la representación y sus servidumbres, sean cuales fueren sus modulaciones, sus pretensiones críticas.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 230-231.

²⁵ *Ibid.*, p. 209.

²⁶ *Ibid.*, p. 230.

Es por ello que Deleuze se rebela contra la imagen dogmática, concedor del precio que paga la filosofía cuando sucumbre a ella: el carácter intempestivo inherente a la misma es suplantado por la convencionalidad y la arbitrariedad, cuyo lazo termina por ahogar al pensamiento. El siguiente fragmento resulta muy ilustrativo al respecto, en la medida en que hace coincidir el principio de razón contingente que conviene a la filosofía en cuanto disciplina cuando renuncia a la representación o el fundamento y la necesidad absoluta a la que el pensamiento filosófico no puede, sin embargo, renunciar sin caer en la opinión:

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario —suscitada violencia en el pensamiento—, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. (...) No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo²⁷.

Luego la filosofía puede, y en derecho debe, soportar la contingencia a que la aboca la renuncia al fundamento, pero jamás la arbitrariedad. Se hará preciso, por ende, conservar la necesidad en un principio inmanente a fin de no caer en la opinión. Tras la imagen dogmática del pensamiento no hay, pues, sino un ideal de ortodoxia que en lo sucesivo impide a la filosofía la realización del proyecto que desde Platón le es propio, a saber: la ruptura con la *doxa*. El reconocimiento es, ciertamente, algo insignificante, pero dejará de serlo a poco que consideremos los fines a que sirve y adónde nos conduce su desdén. Y ello puesto que los objetos reconocidos llevan adheridos valores que pasan desapercibidos bajo la aparente neutralidad del objeto²⁸. Así las cosas, advertimos bien

²⁷ *Ibid.*, p. 215. Deleuze insistía ya en la falta del «sello de la necesidad» que aquejaba a las verdades de la filosofía cuando son arbitrarias y abstractas, es decir, representadas. Se presupone entonces una *phylia*, una afinidad entre el pensar y lo pensado, dada de una vez por todas en un principio trascendente o un fundamento. A partir de *¿Qué es la filosofía?*, la naturaleza eventual [*événementielle*] de la génesis del pensamiento en el pensamiento espontáneo o natural, o la constatación de que la necesidad del pensamiento es tributaria siempre de una contingencia, se extiende a la cuestión del surgimiento y la pervivencia históricos de la filosofía, cuya necesidad se debe igualmente a un encuentro contingente.

²⁸ «Lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto (...) El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en las que el pensamiento encuentra al Estado, encuentra a la Iglesia; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un objeto cualquiera, eternamente bendito». *Ibid.*, p. 210.

a las claras el cariz conservador que siempre ha estado presente en el pensamiento cuando discurre paralelo al sentido común, desembocando en el reconocimiento. Aun cuando se pretende liberador, siempre realiza su proyecto a expensas de lo nuevo:

La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional (...) se sigue siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite la coquetería de «reencontrarlas», bendiciéndolas con el signo de la filosofía²⁹.

Cuando se ejerce al abrigo de la imagen dogmática, la filosofía es, entonces, primero un martillo y luego una cadena: en un segundo movimiento, nos ata a las ideas de la época de las que nos había liberado en el primero. Y ello con el agravante de que proporciona a la *doxa* ambiente un estatus filosófico, por lo que ni siquiera tenemos la sensación de que tales ideas nos sean impuestas; antes bien, la de que las hemos reencontrado libremente («¿hay algo más libre que el ejercicio de la razón?», se nos suele decir). Luego la imagen dogmática del pensamiento encierra, tras un aparente potencial crítico fundado en el ejercicio de la razón, un irrefrenable afán justificador a propósito de toda opinión, de toda costumbre socialmente establecidas. Calca el *derecho* que defiende de los *hechos* del momento, el deber-ser del ser, derivando en una afirmación sin reservas de todo *statu quo*. Sancionado, eso sí, a partir de entonces por el tribunal de la razón, tristemente omnipotente. Ni siquiera Kant, mejor equipado que sus predecesores para hacer frente a la imagen del pensamiento en la medida en que proyectaba una crítica inmanente de la razón, planteando el problema en términos de ilusiones interiores a la misma y no de errores provenientes del exterior, alcanzaba finalmente a hacer otra cosa que multiplicar el sentido común conforme a cada una de sus críticas³⁰.

Con el afán de contravenir esta dinámica, que es la de la tradición idealista de la filosofía occidental, Deleuze comienza a caminar donde Platón, Descartes y Kant se detenían y reniega de la filosofía del reconocimiento. En este momento, el más radical de la crítica deleuzeana, la filosofía termina por romper los lazos que la unen con el sentido común y se vuelve sobre aquello que es «inaplicable a un objeto», saliendo de la representación. Del otro lado, encuentra los elementos diferenciales y repetitivos que constituyen el tejido mismo de la sensibilidad, la memoria y la imaginación. A la disyunción exclusiva del juicio de atribución que compartimentaba la materia del ser en partes diferenciadas

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰ Distingue así Kant un sentido común lógico, un sentido común moral y un sentido común estético. *Cfr. Ibid.*, pp. 211-213. No habrá entonces de sorprender al lector atento el abominable pasaje contenido en ¿Qué es la Ilustración?, no exento de una extraña grandeza: «Pero sólo aquel que, precisamente por ser ilustrado, no teme a las sombras, al tiempo que tiene a mano un cuantioso y bien disciplinado ejército para tranquilidad pública de los ciudadanos, puede decir aquello que a un Estado libre no le cabe atreverse a decir: razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!». Kant, I., ¿Qué es la Ilustración?, Alianza Editorial, Madrid 2013, p. 97.

(diferencia genérica) pero finalmente armonizadas en un primer principio unitario donde se establece el derecho de cada una de ellas —y es por ello que todo juicio es un juicio de Dios—, la reemplaza la disyunción incluida del ser unívoco en tanto que pura afirmación de un plano que soporta diferentes distribuciones (diferencia individuante o singularidad preindividual) sin reducirse a ninguna de ellas, oponiendo una resistencia inercial a cualquier tentativa de establecer una distribución definitiva. Tal es el sentido de la inmanencia como ateísmo propiamente filosófico, de modo que cada facultad es orientada ahora a explorar vasto el dominio de lo preindividual o de lo virtual con independencia del concierto de las mismas que tiene lugar en el sentido común constitutivo del sujeto, dando lugar a una experiencia de lo trascendental que nada tiene que ver con la experiencia de lo empírico-representado que proporcionaba el pensamiento al abrigo de la imagen dogmática. Llegados a este punto, surge la pregunta inevitable: ¿se trata de una renuncia definitiva a la selección de lo empírico que el fundamento lleva aparejada o, en cambio, de una tentativa de seleccionar de otra manera, esto es, partiendo de principios inmanentes que permitan preservar la necesidad a la que, según hemos establecido, el pensamiento no puede renunciar sino al precio inasumible de caer en la opinión?³¹. Huelga decir, a tenor de lo dicho, que Deleuze hace suya la segunda alternativa, correspondiente al proyecto de la inversión del platonismo que en su pensamiento como en el de Nietzsche, constituye ante todo una respuesta al problema del nihilismo negativo:

Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece por el contrario, como creían Spinoza y Nietzsche, unos métodos de selección absolutamente diferentes: éstos ya no se refieren a las pretensiones como actos de trascendencia, sino a la manera según la cual lo existente se llena de inmanencia (el Eterno retorno, como la capacidad de algo o de alguien de regresar eternamente). La selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión. En realidad, las únicas que se sustraen al platonismo son las filosofías de la inmanencia pura: desde los estoicos a Spinoza o Nietzsche³².

³¹ Acerca de la distribución (sentido común) y la jerarquización (buen sentido) como funciones del juicio, *cfr.* DELEUZE, *Diferencia y...*, cit., p. 69. Sobre los dos tipos de distribución, sedentaria y nómada, correspondientes la primera a las filosofías representativas de las categorías, que toman siempre como modelo el juicio, y la segunda a las filosofías no representativas de la univocidad del ser que se sustraen al mismo: *cfr. Ibid.*, pp. 72-73. A propósito de las dos clases de jerarquía, la jerarquía trascendente de la pretensión y la jerarquía derribada o inmanente de la expresión de una potencia interna, correspondientes, respectivamente, a los dos tipos de distribución: *cfr. Ibid.*, p. 74.

³² DELEUZE, G., *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona 1996, «Platón, los griegos», pp. 191-192.

2. INMANENCIA Y FUNDAMENTO: ¿UN «FUNDAMENTO» INMANENTE?

Como venimos sugiriendo, hay una cierta unanimidad en la literatura secundaria acerca de la incompatibilidad entre la inmanencia y el fundamento que se pone de manifiesto en la filosofía de Deleuze. Salvando excentricidades como la interpretación de Alain Badiou³³, han sido, pues, numerosos los intérpretes en señalar esta incompatibilidad. Y sin embargo, pareciera que una filosofía con grandes aspiraciones teóricas refugiada todavía en el paraguas del sistema³⁴, a pesar de los matices que se quieran introducir, no puede ser sin más caracterizada por el mero rechazo al fundamento del que en la tradición se siguen tanto la necesidad que conviene al pensamiento cuando sobrepasa la simple opinión como la distribución o repartición de la realidad que ha de estar complicada en toda filosofía que amerite ese nombre, por muy heterodoxa que sea. Uno de los autores que expresan esta oposición de manera más tajante es Philippe Mengue, cuando afirma que: «Un pensamiento de la pura inmanencia es necesariamente un pensamiento que rechaza lo originario o el fundamento en todas sus modalidades»³⁵. No obstante y en consonancia con la exigencia de preservar la necesidad interna o inmanente del pensamiento a fin de no caer en la arbitrariedad de la mera opinión, resuenan poderosamente las atinadas palabras de David Lapoujade, manifestando un olvido, cuando no una omisión, tan generalizados como determinantes a propósito del pensar deleuzeano: «La cuestión del fundamento —*nos dice*— jamás ha abandonado el pensamiento de Deleuze»³⁶. Entonces, ¿cómo entender la complicada relación que se establece en la filosofía de nuestro autor entre la cuestión del fundamento, persistente aun en la forma de la renuncia, y la exigencia de inmanencia que conviene a la filosofía?

Zourabichvili ha hecho especial hincapié en la relación tortuosa que existe entre la inmanencia y el fundamento a propósito del pensamiento filosófico. Si como veíamos anteriormente la búsqueda del pensar sin presupuestos es, en suma, la de la inmanencia que solo se conquista en el pensamiento sin imagen, es preciso desembarazarse de una vez por todas del fundamento, pues él supone el sometimiento del pensamiento al reconocimiento y la representación, tercero y cuarto postulados de la imagen dogmática que dan un estatus filosófico a los dos primeros. Así las cosas, si el comienzo del pensamiento filosófico es la búsqueda de un principio allende todo presupuesto trascendente o exterior al pensamiento, habrá de tratarse, por ende, de un principio inmanente o interior al pensamiento mismo. Y como se evidencia en la crítica de la imagen dogmática, el fundamento nunca lo es. Es aquí donde tenía lugar el tropiezo que hemos dilucidado con

³³ BADIOU, A., *Deleuze. El clamor del Ser*, Manantial, Buenos Aires 2002.

³⁴ «Creo en la filosofía como sistema (...) Para mí, el sistema no solamente ha de estar en una heterogeneidad perpetua sino que debe ser una heterogénesis, lo cual, creo, no se ha intentado nunca». DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia 2008, «Carta-prólogo a Jean-Clet Martin», pp. 327-328.

³⁵ MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires 2008, p. 71.

³⁶ LAPOUJADE, D., *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, Cactus, Buenos Aires 2016, p. 40.

anterioridad, sirviéndonos del ejemplo particularmente elocuente de Descartes. Al postular como fundamento un *cogito* que arrastra hasta el ámbito de la filosofía los presupuestos naturales del yo empírico, trascendentes o exteriores al pensamiento, el autor del *Discurso del método* terminaba por calcar lo trascendental de las formas de lo empírico, fundamentando el *cogito* en aquello que pretendía fundamentar a través de él, a saber: la psique humana y sus presupuestos (entre los que se cuenta, huelga decirlo, el del mundo circundante).

Llegados a este punto, constatamos que la idea de un fundamento inmanente contradice sencilla y llanamente la naturaleza tanto del fundamento como de la inmanencia. Si la necesidad del pensamiento ha de radicar en el encuentro con un afuera inmanente del mismo, ¿cómo podríamos encontrar esa necesidad en un fundamento que, como hemos visto, incurre en la circularidad al arrastrar presupuestos trascendentes al pensamiento, estableciendo una homología entre el pensar y lo pensado que falsea finalmente el afuera pretendido?³⁷. Asimismo, si es preciso desembarazarse de todo presupuesto exterior al pensar a fin de cumplir con la inmanencia y de no incurrir una vez más en el desliz del círculo, tan caro a la metafísica y a la filosofía trascendental, ¿cómo seguir empleando la palabra «fundamento» para nombrar a una instancia tal, que no añade nada al pensamiento cuya necesidad pretende fundar y no tiene, por tanto, potestad alguna sobre esta última? De un lado, el fundamento carece de jurisdicción real sobre la vida y el pensamiento, y no ejerce su soberanía, su pretendido derecho sobre ellos, sino a condición de darles de hecho la espalda; del otro lado, la vida y el pensamiento discurren de hecho ajenos al fundamento, de modo que carecen de toda legalidad, de todo derecho, que les asegure el gobierno de ese discurrir. Fundamento e inmanencia, derecho y vida o pensamiento, parecen ser conceptos mutuamente excluyentes: «Dondequiera que se mire, todo parece triste», podemos afirmar haciendo nuestras las palabras con que Deleuze se refiere a este aparente callejón sin salida. Siempre y cuando no olvidemos, claro, lo que añade a renglón seguido: «Todavía cuántas lecciones por recibir del estoicismo»³⁸.

Luego la renuncia al fundamento en provecho de un principio estrictamente inmanente debe suponer, ante todo, un replanteamiento de la naturaleza del pensamiento mismo; concebido en lo sucesivo como pensamiento sin imagen que, no pudiendo renunciar a la necesidad, deberá, al menos, concebirla de otra manera. Esta vicisitud no le pasó desapercibida a Zourabichvili: «El cuestionamiento de semejante afinidad supuesta provoca una transformación total de la manera como la filosofía comprende su propia necesidad. Romper con el pensamiento que funda, pero ¿en provecho de qué?»³⁹. Esta contradicción entre el fundamento y la necesidad que exige el comienzo del

³⁷ «El problema es saber si la iniciativa de fundar no contradice pura y simplemente el concepto de necesidad». ZOURABICHVILI, *Deleuze...*, cit., p. 25.

³⁸ Sobre esta cuestión, *cfr.* DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona 2005, pp. 191-192.

³⁹ ZOURABICHVILI, *Deleuze...*, cit., p. 25.

pensar se acentúa, pues, hasta dar al traste con la concepción tradicional que hermanaba ambos conceptos. Antes bien que una garantía de necesidad para el pensamiento, la trascendencia es una hipóstasis de la arbitrariedad cuyo derecho no rebasa el límite de lo consuetudinario, esto es, de los meros hechos que a la postre calca. Así las cosas, se hace preciso un replanteamiento general que ponga el acento en lo involuntario a propósito de la concepción de la génesis del pensamiento que abrigara Deleuze, radicando la necesidad del pensamiento en una «potencia» interna o inmanente al mismo en lugar de en una «pretensión», tributaria como es siempre de un principio trascendente. El pensar es un *pathos* o, como afirmara Miguel Morey, una patología superior cuya necesidad nos es posible preservar únicamente a condición de renunciar a dominarla o, lo que es lo mismo, a hacerla radicar en un fundamento por naturaleza exterior al pensamiento. Concebida en lo sucesivo como rigurosamente interna o inmanente, la necesidad que conviene al pensamiento filosófico resulta compatible con la contingencia que se sigue de la renuncia a fundar «de una vez por todas» el pensar, excluyendo a un tiempo cualquier suerte de arbitrariedad. Así las cosas:

Al fundar, pretendemos poseer el comienzo, dominar la necesidad. No es seguro que el pensamiento renuncie al comienzo cuando comprueba su propia incapacidad para dominarlo, para englobarlo. Quizá, al contrario, sólo comienza verdaderamente cuando (...) renuncia a poseerlo y admite que él se produzca «a espaldas suyas». Entre el «verdadero comienzo» invocado por *Diferencia y Repetición*, y la afirmación de los *Diálogos* según la cual sólo se piensa «hacia la mitad», sin comienzo ni fin, no hay contradicción. No se comienza fundando, sino en una «universal desfundación» (*effondement*); no se comienza «una vez por todas»⁴⁰.

De lo dicho se sigue que el pensamiento en sentido estricto es un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento espontáneo en lugar de el ejercicio natural de una facultad, y ello de modo que el comienzo del pensar —su necesidad— no depende de la iniciativa subjetiva o individual, a la manera de esa necesaria «voluntad de verdad» que invocábamos en el apartado anterior, sino de una conmoción, de un encuentro contingente con aquello que fuerza a pensar⁴¹. Asumir de la mano de Deleuze, con Zourabichvili, que el pensamiento responde a la lógica del acontecimiento y no a la del reconocimiento o la representación conlleva, inevitablemente, deponer la actitud de apropiarnos del comienzo del pensamiento, esto es, de dominarlo a nuestro

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁴¹ A propósito de la filosofía como disciplina, Deleuze extrae esta interesante conclusión de lo dicho, que anticipará en cierta medida la bella fórmula empleada en *¿Qué es la filosofía?* de acuerdo con la cual la filosofía es griega, pero los filósofos son siempre extranjeros: «No hay ninguna necesidad de filosofía: forzosamente se produce allí donde cada actividad logra crear su línea de desterritorialización. Hay que escapar de la filosofía, hacer cualquier cosa para poder producirla desde fuera. Los filósofos siempre han sido otra cosa». DELEUZE, G.; PARNET, C., *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia 1980, p. 84.

antojo suscitando la necesidad del pensar cada vez que por propia iniciativa la convocamos, como un conjuro antiguo. Significa, pues, sabernos desposeídos en lo sucesivo del dominio sobre el comienzo en que consiste el fundamento y adivinar, más bien, en esta desposesión la clave del «verdadero comienzo» del pensar. Solo así pueden conjugarse la apelación a un «verdadero comienzo» para el pensamiento y la aserción según la cual el pensamiento no tiene comienzo ni fin, no teniendo lugar sino «en el medio» o «hacia la mitad». No hay primer principio o fundamento, sino potencia vital o inmanente a la que solo metafóricamente podemos llamar «principio»⁴². El pensamiento comienza verdaderamente *in medias res*, como las mejores películas de Hitchcock.

En tal encrucijada, no hay mejor orientación que la que puede proporcionarnos Nietzsche, del que Deleuze declaraba que cambió su manera de hacer filosofía cuando él se afanaba en transformar desde dentro la suya («es él quien te hace hijos a tus espaldas»): no en balde, se trata del gran artífice de la inversión del platonismo. Y es que la que nos sale al paso es una encrucijada antigua que ya atenazó las invectivas del Nietzsche contra la metafísica y —según Deleuze— contra la filosofía trascendental, sin conseguir frenar al cabo el genio del alemán, que se escabulló de ella gracias a la invención de la genealogía; la cual recusa por igual las alturas del fundamento, cuya supuesta necesidad es finalmente indiferente a lo fundado, y la ciega arbitrariedad de lo incondicionado en que se deshace la necesidad propiamente filosófica: la metafísica y el nihilismo negativo, en suma, o la selección trascendente y la renuncia a la selección que no puede sino desembocar en el relativismo⁴³.

El problema radica entonces en esa falsa alternativa entre el abismo indiferenciado y el Ser absolutamente individuado impuesta tanto por la metafísica como por la filosofía trascendental que nuestro pensador invoca a menudo, cuyo desequilibrio axiológico le da más bien la forma del chantaje⁴⁴. Recurriendo

⁴² Esta es una enseñanza que Deleuze obtiene del empirismo, entendido como «una protesta vital contra los principios» y no como la elevación de lo sensible al estatus de principio abstracto: «El primer principio siempre es una máscara, una simple imagen, y eso no existe, las cosas no empiezan a moverse y a animarse más que a nivel del segundo, del tercero o del cuarto principio, y en ese caso ya no puede hablarse de principios. Las cosas sólo empiezan a vivir por el medio». *Ibid.*, pp. 64-65.

⁴³ «Nietzsche se alza a la vez contra la elevada idea de fundamento, que deja los valores indiferentes a su propio origen, y contra la idea de una simple derivación causal o de un llano inicio que plantea un origen indiferente a los valores. Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía». DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1998, pp. 8-9.

⁴⁴ «Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un ser soberanamente individuado, una forma fuertemente personalizada. Fuera de ese ser y de esa forma, no queda sino el caos... En otros términos, la metafísica y la filosofía trascendental están de acuerdo en no concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un yo [moi] supremo o un Yo [Je] superior. Entonces, a la metafísica le parece del todo natural determinar este yo [moi] supremo como el que caracteriza un ser infinita y completamente determinado por su concepto, y por ello poseedor de toda la realidad originaria. Este ser, en efecto, está necesariamente

la primera a un fundamento metafísico y la segunda a un fundamento trascendental, ser analítico infinito del individuo o forma sintética finita de la persona, en ambos casos las singularidades que pueblan el ámbito de lo preindividual resultan aprisionadas ora en Dios (yo [*moi*] supremo) ora en el Hombre (Yo [*Je*] superior), fundamentos respectivos fuera de los cuales no hay sino el abismo caótico e indiferenciado del que no puede extraerse asiento alguno para la vida y el pensamiento. El resultado de esta imposición es la renuncia a explorar el vasto dominio de lo preindividual, los «factores individuantes» cuyas realidad efectiva y potencia de génesis a propósito de lo individuado impugnan los términos en que se planteaba la alternativa y nos encaminan hacia una nueva manera de entender el «fundamento»⁴⁵. A tenor de lo dicho, no es de extrañar que José Luis Pardo haya afirmado a propósito de Deleuze que, heredero como es del legado de Nietzsche, «el problema que vertebra el discurso todo de esta obra es el problema de la individuación, de la génesis del individuo o de su genealogía», de modo que su preocupación constante a la hora de dar razón de lo individual consiste en: «No calcar el fundamento no-empírico a imagen y semejanza de la realidad empírica que está llamado a fundar (...) lo individuante a partir de lo individual o lo individuado, que no puede haber entre ambos relación de analogía, semejanza, oposición o identidad»⁴⁶.

Así las cosas, es preciso contraponer al Ser individuado que tanto la metafísica como la filosofía trascendental han perpetuado en la historia del pensamiento los factores individuantes —y, por ende, pre-individuales— en tanto que modalidades inmanentes del ser, que no resultan lastrados por presupuesto trascendente alguno. A fin de dejar de fundar o de «fundar» de otra manera que no calque lo individuante de lo individuado, el condicionante de lo condicionado y, a fin de cuentas, lo trascendental de lo empírico, es preciso remontarse hasta lo pre-individual: si el individuo lleva aparejados presupuestos trascendentes al pensamiento y la vida, como los que inevitablemente están contenidos en la conciencia (yo [*moi*]) o en el sujeto (Yo [*Je*]), habrá que remontarse «más acá» del individuo para hallar, al fin, un condicionante que no sea más amplio que lo condicionado. Principio no solo anterior, sino también constitutivo de lo individual, cuya potencia de génesis y naturaleza diferencial hacen de él, esta vez sí, un principio inmanente: genealógico, dice Deleuze, quiere decir genético y diferencial. Luego la cuestión de la inmanencia y la crítica del fundamento que, de acuerdo con lo expuesto, supone nos obligan a situarnos en

individuado, porque rechaza en el no-ser o en el abismo de lo sin fondo a todo predicado o propiedad que no exprese absolutamente nada de real (...) La filosofía trascendental escoge la forma sintética finita de la persona, antes que el ser analítico infinito del individuo; y le parece natural determinar este Yo [*Je*] superior del lado del hombre, y operar la gran permutación Hombre-Dios con la que la filosofía se contentó tanto tiempo. El Yo [*Je*] es coextensivo a la representación como hace un momento el individuo era coextensivo al ser. Pero, en un caso como en el otro, se permanece en la alternativa del sin-fondo indiferenciado y las singularidades aprisionadas». DELEUZE, *Lógica...*, cit., pp. 139-140.

⁴⁵ Sobre los factores individuantes, *cfr.* DELEUZE, *Diferencia...*, cit., pp. 382-386.

⁴⁶ PARDO, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid 1990, p. 139.

lo pre-individual como ámbito que conjuga, aunque sea ciertamente de forma paradójica, inmanencia y «fundamento». O, al menos, la inmanencia y esa nueva necesidad que conviene al pensamiento, la necesidad «interna» de un *pathos* que no depende de nuestra iniciativa, sino de un encuentro contingente con el afuera del pensar o, en suma, de un acontecimiento. Situación ante la que conviene no dejar de recordar que «la filosofía se desarrolla en la paradoja», según la conocida aserción de Deleuze y Guattari⁴⁷.

La cuestión en liza pasa entonces a ser: ¿la asunción de la inmanencia y de la perspectiva preindividual que conlleva suponen renunciar de una vez por todas a la selección que se seguía del fundamento o, más bien, seleccionar de otra manera? Una vez más, estamos ante una cuestión que ya se le planteó a Nietzsche, cuyo proyecto de invertir el platonismo era ante todo, como el de Deleuze, una respuesta al nihilismo negativo. Tales consideraciones parecen apuntar, pues, en la segunda dirección, postulándose la genealogía como un nuevo «fundamento» venido a reemplazar a los que proponían tanto la metafísica como la filosofía trascendental:

Nietzsche (...) desarrolla una filosofía que, según él, debería reemplazar a la vieja metafísica y a la crítica trascendental y proporcionar a las ciencias del hombre un nuevo fundamento: la filosofía genealógica, es decir, la filosofía de la voluntad de poder⁴⁸.

Lapoujade, por su parte, no deja de insistir en el hecho de que si bien la naturaleza del fundamento ha cambiado hasta lo irreconocible, el problema que plantea persiste en la filosofía contemporánea y, con especial virulencia, en la de Deleuze. Tal constatación desmiente la querencia a hacer de nuestro autor un pensador relativista, ilogicista o, en una palabra, postmoderno, que ha llegado a ser un indeseable lugar común en nuestros días: en vez de identificar irracionalismo e ilogicismo, Deleuze se afana en describir las lógicas de lo irracional, que son las que animan el devenir real⁴⁹. En este sentido, el

⁴⁷ DELEUZE y GUATTARI, *¿Qué...?*, cit., p. 84.

⁴⁸ DELEUZE, *Nietzsche y...*, cit., pp. 205-206. «El gran descubrimiento de la filosofía de Nietzsche, bajo el nombre de voluntad de poder (...) que marca su ruptura con Schopenhauer es este: sin duda el Yo [Je] y el yo [moi] deben ser superados para llegar a un abismo indiferenciado; pero ese abismo no es algo impersonal ni un Universal abstracto, que está más allá de la individuación. Por el contrario, son el Yo [Je] y el yo [moi] los que constituyen el universal abstracto. Deben ser superados, pero por y en la individuación, para dirigirse hacia los factores individuantes que los consumen». DELEUZE, *Diferencia...*, cit., p. 384.

⁴⁹ El primero en establecer de manera consistente que en el pensamiento de Deleuze lo irracional no se identifica con lo ilógico, sino que está él mismo animado por una lógica tanto más sofisticada fue Zourabichvili: «Al insistir en la diferencia entre el irracionalismo y el ilogismo, Deleuze saca las consecuencias de su crítica de la imagen dogmática: el pensamiento es deudor de una lógica del afuera, por fuerza irracional, desafiante en su afirmación del azar (por ejemplo, ee, 104-6). Irracional no significa que todo esté permitido, sino que el pensamiento no piensa más que en una relación positiva con aquello que el no piensa todavía. Deleuze observa que la disciplina que lleva institucionalmente el nombre de lógica acredita esa confusión entre ilogismo e irracionalismo, al fijar ella misma sus límites, estimando

intérprete apunta a un exceso de celo entre masoquista y perverso más bien que a un rechazo despreocupado a propósito del principio de razón suficiente que contiene las lógicas de lo real⁵⁰. Argumenta entonces que si, de acuerdo con el principio de razón suficiente, el fundamento ha de dar razón de toda cosa, ¿cómo no habría de voltearse para dar razón de sí mismo? Exceso de rigor en la aplicación de la ley que hace descender, con ánimo humorístico, el principio de razón suficiente hasta aquello de lo que, por definición, no puede dar razón: lo irracional. Encuentra entonces un «desfondamiento» o un «sin fondo» allende el cual se disipa todo fundamento, ante la incapacidad de dar razón de sí mismo, que desvela al cabo su carácter arbitrario. El fundamento se invierte en el punto en que coinciden la obsesión «jurídica» del masoquista, que lleva el sometimiento a la ley hasta sus últimas consecuencias, y el descenso humorístico del perverso, que transita de la pureza de los principios ideales hasta aquellas realidades en cuya mezquindad no resultan ya reconocibles. Es en este sin fondo donde cabe situar el verdadero comienzo en filosofía:

Diferencia y repetición y Lógica del sentido están bajo el signo de ese sin fondo y de aquello que lo puebla, singularidades preindividuales e impersonales, intensidades, multiplicidades, diferencias libres o nómadas. Toda la «filosofía de la diferencia» sale de ahí. Más allá del fundamento, lo sin fondo. Solo él constituye el verdadero comienzo de la filosofía⁵¹.

Cabe ahora que nos preguntemos: ¿dónde radica ese comienzo y cuál es su naturaleza? En un interesante texto titulado «La inmanencia absoluta», Giorgio Agamben llamó también la atención acerca de la relación tortuosa que existe entre los temas de la inmanencia y el fundamento en el pensamiento del francés: «El principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento», sostiene⁵². Y ello de modo que mientras que Aristóteles aislaba la vida desnuda o nutritiva en tanto fundamento de la vida cualificada, «principio que permitía atribuir la vida a un sujeto», con la intención de llevar a cabo una división en lo viviente que habría de culminar en la distinción entre *zoé* y *bíos* que tanto ha interesado al italiano; la inmanencia de «una vida» supone, en cambio, para Deleuze la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones en lo viviente, así como de atribuir consecuentemente la vida a un sujeto. La inmanencia y, en último

que el fuera solo puede ser “mostrado” (según la proposición de Wittgenstein): “Entonces la lógica se calla, y solo es interesante cuando se calla” (QPh?, 133)». ZOURABICHVILI, *Deleuze...*, cit., pp. 35-36.

⁵⁰ Cfr. LAPOUJADE, cit., pp. 37, 135.

⁵¹ *Ibid.*, p. 34. «Deleuze precisa bien (...) que el origen no reenvía ya a un fundamento, sino más bien a la emisión de singularidades, del mismo modo como la esencia reenviaba al sentido, al acontecimiento, y no ya a aquello que la cosa es en sí». SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, París 2009, p. 354. La traducción es mía.

⁵² AGAMBEN, G., *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 2008, «La inmanencia absoluta», p. 408.

término, esa suerte de desfundamentación que supone llevan aparejada, en suma, la imposibilidad de compartimentar o de distribuir «en derecho» la vida, esto es, de hacer valer sobre ella los derechos de un fundamento, principio exterior o trascendente a la vida misma. Conviene no dejar de anotar que esa vida inmanente antecede por igual al sujeto y al objeto en tanto que instancias trascendentes a la vida misma, siendo antes bien el lugar de las singularidades preindividuales y los acontecimientos, realidades virtuales que dan lugar a las realidades empíricas mediante un proceso de actualización. Así lo expresaba Deleuze en el último de sus textos publicados en vida, dedicado precisamente a la inmanencia:

La trascendencia es siempre producto de la inmanencia. Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que le falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado de vivencia que hacen que ocurra⁵³.

La inmanencia es, en suma, «matriz de desobjetivación infinita» cuyo carácter fundamental es «su “no reenviar a un objeto” y su “no pertenecer a un sujeto”»; en otras palabras, su ser inmanente solo a sí mismo y, sin embargo, en movimiento⁵⁴. Luego de un lado, el Yo pienso [*je*], que constituye como hemos visto el principio más general de la representación, no puede ser en lo sucesivo el ámbito de la inmanencia, como lo era —pretendidamente, al menos— desde los albores del pensamiento moderno con Descartes y Montaigne (atesora, no obstante, el segundo el mérito de presentar un sujeto fragmentario y problematizado, saltando sobre su tiempo con botas de siete leguas)⁵⁵. Del otro lado, la exigencia de inmanencia supone un rechazo del fundamento, pero no de los principios que en lo sucesivo habrán de ser puramente inmanentes o interiores y, por ende, carentes de presupuestos: tales principios solo se encuentran en el ámbito de lo virtual, un plano poblado de singularidades preindividuales cuya naturaleza es en última instancia diferencial, que, siendo tan real como la realidad empírica de la que es condición, no se asemeja, sin embargo, a ella en la medida en que antecede a la constitución de los individuos que genera en un proceso de actualización dominado por las leyes de divergencia y diferenciación⁵⁶. Y como elocuentemente ha señalado Lapoujade: ¿qué es un plano

⁵³ DELEUZE, *Dos regímenes...*, cit., «La inmanencia... Una vida», p. 350.

⁵⁴ AGAMBEN, cit., p. 395. En palabras del propio Deleuze: «Sólo cuando la inmanencia no es inmanencia de otra cosa diferente de sí misma puede hablarse de plano de inmanencia. Así como, el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un sujeto o un objeto capaces de contenerlo (...) de la pura inmanencia diremos que es una vida y nada más. No es inmanente a la vida, sino (...) que es ella misma una vida». DELEUZE, «La inmanencia... Una vida», cit., p. 348.

⁵⁵ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, Seix Barral, Barcelona 1973, «Lectura de Montaigne».

⁵⁶ «Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia

sino un seccionamiento del sin fondo en que hemos cifrado el verdadero comienzo de la filosofía, cuyo cometido es traducir en superficie esas realidades abisales?⁵⁷. El empirismo trascendental deleuzeano hará coincidir en ese plano el encuentro contingente con lo que fuerza a pensar y la necesidad inmanente que conviene, en rigor, al pensamiento. Por el momento, basta con señalar que se trata, en suma, de recurrir a principios verdaderamente inmanentes a la vida y, por ende, al pensamiento, los cuales habrán de llevar a cabo la selección que conviene a todo principio a partir de la expresión de una potencia interna, la de la vida misma, y no de una pretensión, que es siempre una selección fundamentada o basada en principios trascendentes. A partir de ahora es preciso, pues, buscar siempre el derecho en la vida. En este sentido, no creemos que nuestro pensador apuntara en otra dirección cuando sugería que el agotamiento de lo posible conduce a un «spinozismo encarnizado» que pone fin a la suplantación de lo virtual por lo posible instaurada por la imagen dogmática del pensamiento, o de los «principios» inmanentes de la vida por los principios trascendentes del fundamento⁵⁸. Situación en la que, siguiendo el dicho de Kierkegaard, no puede por menos de faltarnos la respiración, pues nos adentramos en un reino hostil a los individuos constituidos, como le ocurría al propio Deleuze cuando se veía reducido a «la sola vida» a la manera del protagonista del cuento de Dickens *Nuestro amigo común*.

CONCLUSIONES

Dedicamos la primera parte del artículo a elucidar la crítica de la imagen dogmática del pensamiento tal y como es planteada por Deleuze. Tal exposición estaba orientada a mostrar que tras este tema, de capital importancia en todas las épocas del pensamiento deleuzeano, está la renuncia al fundamento o a los principios trascendentes en filosofía y, por ende, al sistema de la representación. De ahí que dedicáramos la segunda parte del trabajo a replantear la naturaleza de los principios en que ha de arraigar el pensamiento filosófico y la necesidad que es lícito reivindicar en lo sucesivo para el mismo, a la vista del requisito de una pura inmanencia que se sigue de la renuncia al fundamento.

Hemos obtenido los siguientes corolarios. En primer lugar, la constatación de que la crítica de la imagen dogmática del pensamiento es, ante todo, una

y la creación (...) lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual por el contrario no se parece a la virtualidad que encarna». DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid 1987, p. 102. Cfr. DELEUZE, *Diferencia...*, cit., pp. 318-320.

⁵⁷ Cfr. LAPOUJADE, cit., p. 39.

⁵⁸ No en balde: «El campo trascendental se convierte entonces en un verdadero plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en el nivel más profundo del trabajo filosófico»; «Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que lo actualizan y que lo transforman en algo trascendente». DELEUZE, «La inmanencia... Una vida», cit., pp. 348, 351.

crítica del pensamiento representativo o fundado, signo distintivo tanto de la metafísica como del idealismo trascendental. Lo cual permite entender desde el comienzo la naturaleza del vínculo indisoluble que existe entre el antiplatonismo y el postkantismo en el pensamiento del francés: ambas filosofías someten la materia del ser a la representación, haciendo valer a expensas de su univocidad (síntesis disyuntiva) las diferencias genéricas complicadas en el juicio de atribución (disyunción exclusiva) en virtud de un primer principio, ora metafísico ora trascendental. En segundo lugar, la certeza de que la filosofía no representativa o no fundada puede, y de hecho debe, soportar la contingencia, pero jamás la arbitrariedad, de modo que es preciso reclamar para el pensamiento filosófico una necesidad radicada en la expresión de una potencia interna, a todas luces compatible con el principio de razón contingente que atribuye nuestro autor a tan antigua disciplina. Finalmente, confirmamos que los principios que permiten preservar la necesidad inherente a la filosofía sin incurrir nuevamente en la trascendencia son de naturaleza preindividual, diferencial y genética: en una palabra, virtual.

Luego podemos aventurar las siguientes conclusiones generales. El pensamiento de Deleuze se insiere en la historia de la filosofía aunando las tradiciones antiplatónica y postkantiana, de acuerdo con un rechazo del fundamento o los principios trascendentes a propósito del pensar filosófico. Frente a estos principios individuados que reinciden en la exterioridad al ser mera condición de posibilidad de la experiencia, Deleuze abogará por principios de naturaleza preindividual, diferencial y genética, los únicos que resultan interiores a la experiencia. No es otro el estatuto de lo virtual, capaz de aunar la necesidad que conviene al pensamiento filosófico con la inmanencia. Por último, esta observancia de la inmanencia relaciona la inversión del platonismo en Deleuze, como en Nietzsche, con el problema del nihilismo negativo en tanto que renuncia a la selección que aboca al relativismo, ante la caída de los principios trascendentes mediante los cuales se realizaba: en filosofía, no hay que renunciar a la selección (nihilismo negativo) ni seleccionar a partir de principios trascendentes (metafísica e idealismo trascendental), sino establecer una selección inmanente.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2008). *La potencia del pensamiento* [2005]. Barcelona: Anagrama, «La inmanencia absoluta».
- Alain Badiou (2002). *Deleuze. El clamor del Ser* [1997]. Buenos Aires: Manantial.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica* [1993]. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* [1968]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* [2003]. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* [1969]. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Barcelona: Anagrama.

- Deleuze, G. (1997). Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?* [1991]. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G.; Parnet, C. (1980). *Diálogos* [1977]. Valencia: Pre-Textos.
- Descartes, R. (1987). *Descartes. Biblioteca de grandes pensadores* [obras completas]. Madrid: Gredos, «Meditaciones metafísicas. Seguidas de las objeciones y respuestas» [1641].
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* [1784]. Madrid: Alianza Editorial.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze. Los movimientos aberrantes* [2014]. Buenos Aires: Cactus.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple* [1994]. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Signos* [1960]. Barcelona: Seix Barral, «Lectura de Montaigne».
- Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel.
- Platón (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. París: Presses Universitaires de France.
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* [1994]. Buenos Aires: Amorrortu.

Universidad de Santiago de Compostela
fjalcalar@gmail.com

FRANCISCO J. ALCALÁ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]