

GILLES DELEUZE:
ONTOLOGÍA, PENSAMIENTO Y LENGUAJE

UN *LOGOS* PROBLEMÁTICO

GUSTAVO GALVÁN RODRÍGUEZ

GILLES DELEUZE: ONTOLOGÍA,
PENSAMIENTO Y LENGUAJE.

UN *LOGOS* PROBLEMÁTICO

GRANADA
2007

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes.

© GUSTAVO GALVÁN RODRÍGUEZ
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
GILLES DELEUZE: ONTOLOGÍA, PENSAMIENTO
Y LENGUAJE.
ISBN: 978-84-338-4546-7. Depósito legal: Gr./962-2007
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: Natale's S. L. Granada.
Diseño de cubierta: Josemaría Medina.
Imprime: Imprenta Santa Rita. Monachil. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

SUMARIO

ADVERTENCIA Y LISTA DE ABREVIATURAS	13
INTRODUCCIÓN. Objetivos y precauciones metodológicas	17

PARTE I

LA REVOLUCIÓN ONTOLÓGICA: PENSAR LA DIFERENCIA

CAPÍTULO PRIMERO. Identidad y representación	59
1.1. Lo impensado: de Heidegger a Nietzsche.....	60
1.1.1. Representación, identidad y diferencia	60
1.1.2. Nihilismo, transmutación e inversión del platonismo	68
1.2. Avatares de la representación: el largo sometimiento de la diferencia	71
1.2.1. La diferencia maldita: Platón.....	72
1.2.2. La diferencia como diferencia conceptual: Aristóteles	77
1.2.3. La diferencia como límite y contradicción: Leibniz y Hegel	80
1.2.4. Los límites de la representación	84
1.3. La representación: motivaciones y consecuencias	91
1.3.1. Decisión platónica y veredicto moral: el juicio de Dios.....	92
1.3.2. El modelo del juicio: generalidad y forma vacía de la ley.....	99
1.4. Plan general del proyecto crítico de Deleuze.....	108
1.4.1. Crítica al pensamiento abstracto: hacia una filosofía concreta..	108
1.4.2. El pensamiento y el tiempo: pensar el movimiento	114
1.5. Hacia un concepto afirmativo de la diferencia: contra Hegel.....	119
CAPÍTULO 2. El problema: pensar la diferencia	125
2.1. El problema de pensar la diferencia: Heidegger.....	126
2.2. Nietzsche: pensar la multiplicidad y el devenir	131

2.2.1. La transmutación: exigencias del pluralismo	131
2.2.2. Pensar lo múltiple: dinámica de las fuerzas y voluntad de poder	135
2.2.3. Pensar el devenir: el eterno retorno	142
2.3. Multiplicidad y diferencia. Devenir y repetición	149
2.3.1. Multiplicidad y sistemas diferenciales	151
2.3.2. La diferencia subrepresentativa: la intensidad	162
2.3.3. Repetición y devenir: la triple síntesis del tiempo	172
2.3.4. Repetición y diferencia	179
2.4. La noción de problema y su alcance	184
2.4.1. Pregunta, problema y diferencia	185
2.4.2. Alcance ontológico del problema	188
2.5. Del problema al pensamiento	192

PARTE II

EL GIRO COPERNICANO: DIFERENCIA Y ACONTECIMIENTO

CAPÍTULO 3. Empirismo trascendental: diferencia y génesis del pensamiento	197
3.1. El problema crítico: la imagen del pensamiento	198
3.1.1. Descartes: el problema del comienzo y los presupuestos implícitos	199
3.1.2. Kant: la crítica inmanente y el sistema de las facultades	205
3.1.3. Los límites de la crítica kantiana: hacia una génesis de las facultades	213
3.2. Condiciones para una filosofía trascendental	219
3.2.1. El proyecto de una crítica inmanente	219
3.2.2. Condicionamiento y génesis: lo empírico y lo trascendental	222
3.2.3. Empirismo trascendental: génesis de la experiencia y del sujeto	226
3.3. La realización de la crítica inmanente	231
3.3.1. Estética trascendental: el signo, la intensidad y la síntesis pasiva	231
3.3.2. Analítica trascendental: del signo al problema	242
3.3.3. Dialéctica trascendental: las Ideas-problemas	248
3.3.4. ¿Una nueva doctrina de las facultades?	262
3.4. La pregunta por el método: un pensamiento problemático	265
CAPÍTULO 4. Pensar el acontecimiento	273
4.1. Heidegger y el acontecimiento	275
4.2. Acontecimiento, Afuera y diferencia	279
4.2.1. El acontecimiento, el pliegue y el Afuera	280
4.2.2. La doble serie: virtual y actual	284
4.2.3. Acontecimiento, Idea y problema: la síntesis disyuntiva	287
4.3. El acontecimiento y el tiempo	293

4.3.1. El acontecimiento y el tiempo: la imagen-movimiento.....	293
4.3.2. El tiempo del acontecimiento: la doble temporalidad — <i>Cronos</i> y <i>Aion</i>	296
4.3.3. El acontecimiento puro: contraefectuación e imagen-tiempo....	301
4.3.4. Consecuencias de la teoría del tiempo.....	305
4.4. El estatuto de la subjetividad.....	311
4.4.1. El tiempo y la subjetividad: el sujeto como producción, como efecto.....	311
4.4.2. El sujeto de los acontecimientos:punto de vista y perspectivis- mo.....	313
4.4.3. La individuación del sujeto: el sujeto-acontecimiento.....	318
4.4.4. La subjetividad como pliegue: el adentro del afuera.....	320
4.5. Acontecimiento e inmanencia.....	323
4.5.1. Cuerpo y pensamiento: la doble serie.....	323
4.5.2. Acontecimiento y superficie del pensamiento: la inmanencia...	328
4.6. Del acontecimiento al lenguaje.....	334

PARTE III

EL GIRO LINGÜÍSTICO: ACONTECIMIENTO Y LENGUAJE

CAPÍTULO 5. Lenguaje, acontecimiento y sentido.....	339
5.1. Ver y hablar: de las imágenes al lenguaje, del signo al sentido.....	340
5.2. Necesidad de una lógica trascendental del sentido.....	344
5.2.1. La cuestión del sentido: Husserl y Heidegger.....	345
5.2.2. Sentido y referencia: la lógica formal —de Frege al <i>Tractatus</i>	351
5.2.3. De la lógica formal a la lógica trascendental.....	355
5.3. Filosofía del lenguaje y lógica del sentido.....	357
5.3.1. Dimensiones de la proposición e irreductibilidad del sentido...	357
5.3.2. El sentido paradójico: la frontera entre las proposiciones y las cosas.....	360
5.3.3. Sentido y sin-sentido: la donación de sentido.....	362
5.3.4. Sentido y problema: génesis de la verdad.....	368
5.3.5. Sentido y acontecimiento.....	374
5.3.6. El sentido y los límites de la lógica: las incompatibilidades aló- gicas.....	380
5.4. Inmanencia y univocidad del sentido.....	385
5.4.1. Teoría generalizada de la expresión: Spinoza y el ser inmanente	386
5.4.2. La univocidad del sentido: mutua inmanencia del pensar y el ser	391
5.5. Del sentido a la práctica: la discusión con el estructuralismo.....	397
CAPÍTULO 6. Más allá del sentido: la pragmática generalizada.....	407
6.1. El giro pragmático.....	408

6.2. Los devenires de la pragmática.....	411
6.2.1. Desmembramiento del lenguaje, uso y noción de regla: Wittgenstein.....	411
6.2.2. Importancia e insuficiencia de la teoría de los actos de habla: Austin	415
6.2.3. Apel y Habermas: pragmática trascendental y universales de comunicación.....	421
6.2.4. Presupuestos de científicidad de la lingüística: Chomsky vs. Labov	430
6.3. Pragmática generalizada: lenguaje, política y sociedad.....	437
6.3.1. Foucault: enunciados, formaciones discursivas y el Afuera.....	438
6.3.2. Agenciamiento colectivo de enunciación, máquina social y consigna	447
6.3.3. Discurso indirecto, variación continua y reglas facultativas	457
6.3.4. La lengua fragmentada: diferentes regímenes de signos.....	463
6.3.5. Las cuatro componentes de la pragmática	472
6.4. Pragmática, acontecimiento y sentido.....	475
6.4.1. Pragmática y lógica del sentido: acontecimiento y problema....	475
6.4.2. La destitución del sentido: la teoría como caja de herramientas	487
6.5. ¿Una paradójica conclusión?: contra el imperialismo del lenguaje	486
CONCLUSIONES. ¿Qué es filosofía? El logos problemático.....	493
BIBLIOGRAFÍA.....	529
SUMARIO	553

A mamá, que nos lo dio todo: la vida, las primeras letras, la libertad y la terrible enseñanza del valor, la fuerza y el coraje que hacen falta para vivir con dignidad. Te llevamos siempre con nosotros.

AGRADECIMIENTOS

Debo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que, directa o indirectamente, han hecho posible que este trabajo llegue a buen puerto, ya sea por su aportación teórica o por su apoyo personal durante estos largos años de travesía. Cualquiera que haya afrontado la tarea de realizar un trabajo académico de esta magnitud es consciente de la dedicación y el esfuerzo que implican, así como de los peligros que lleva parejos. Afortunadamente, siempre hay compañeros que nos ayudan a mantener el norte y puertos donde refugiarse en caso de tormenta. Nunca navegamos solos, ni totalmente desarbolados, ni siquiera en estas latitudes extremas del pensamiento, y ahora que parecemos llegar a destino, es el momento de compartir gratitudes, con la ebriedad que da la ilusión de acercarse a tierra firme.

He de agradecer, primeramente, el apoyo institucional y humano que he recibido del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, en cuyo seno se ha elaborado esta tesis gracias al sostén material proporcionado por una beca de F.P.D.I. de la Junta de Andalucía. Desearía mencionar especialmente la asistencia constante de mis compañeros becarios, José Manuel Romero, Oscar Barroso, y José Castillo, que me han ofrecido su ayuda y consejo en multitud de ocasiones. Al profesor de Costa Rica, Luis Fallas, debo pertinentes aportaciones sobre la figura de Platón. Me gustaría agradecer también al profesor Alain Badiou, por su tutela y orientación en la Université Paris VIII de Paris, así como al personal administrativo de su departamento de filosofía, que me ofreció todos los recursos a su alcance. Mi familia ha sido un apoyo y sostén constante, tanto en los momentos difíciles, como en los de alegría, mostrando una confianza ciega en mí. Este trabajo también va a dedicado a ellos. A todos los que me dieron su apoyo en épocas difíciles de desconcierto, les

debo mi reconocimiento. A esa otra gran familia heteróclita de isleños, emigrantes y exiliados, de gentes sin territorio, pero con toda la tierra por delante, debo también agradecerle la semilla y el fruto de la amistad. A mi compañera, su paciencia, su tesón y el cariño con que ha dulcificado la rutina de largas jornadas de reclusión.

Por último, debo demostrar mi gratitud, reconocimiento y profunda admiración a la persona sin la cual este trabajo no se hubiera realizado. Su generosidad, entusiasmo, rigor y esfuerzo, así como sus siempre oportunas indicaciones han hecho posible este viaje por aguas procelosas, sin más carta ni compás que su intuición y detallado conocimiento de las mareas y corrientes del pensamiento contemporáneo. Sin su entrega y empeño esta aventura hubiera acabado, sin duda, en naufragio. Gracias, Luis.

Granada, abril de 2004

“La vida entera no es *nada* más que preguntas materializadas, las cuales llevan en sí el germen de la respuesta —y respuestas que van preñadas de preguntas. Quien vea en ella cualquier otra cosa es un loco”, GUSTAV MEYRINK, *Der Golem*, «Licht».

ADVERTENCIA Y LISTA DE ABREVIATURAS

Las citas de las obras de Gilles Deleuze que se incluyen en la presente Tesis Doctoral reproducen, como criterio general, las diversas traducciones al español disponibles. En algunas ocasiones se han alterado ciertos términos, alteración que indicaremos en cada caso a pie de página con la exposición de los criterios que justifiquen la opción que hemos escogido. En los textos de Deleuze de los que no se dispone traducción española, hemos optado por ofrecer nuestra propia traducción. En el caso de las obras mayores traducidas, ofrecemos una doble referencia: la primera corresponde al número de página de la edición original, la segunda, a la de su traducción española. En los restantes casos, se remite siempre a la edición original. A menos que se indique lo contrario, las cursivas de las citas son del propio Deleuze.

Para la elaboración de las abreviaturas que se han utilizado en este trabajo, hemos optado por facilitar la labor al lector hispano y elaborarlas en relación con la traducción del título, y no en función del original francés. Esta regla general sólo la hemos alterado en aquellos casos que podían provocar equívocos. Las abreviaturas se han utilizado únicamente para referirnos a los textos 'mayores', es decir, publicados en forma de libro. La citación de textos 'menores', como artículos, entrevistas, recensiones, etc., se realizará colocando entre paréntesis la referencia concreta junto con la paginación —p.e.: (1956b, 100)—, encontrándose la lista completa de referencias en la Bibliografía, apartado I.3.. A continuación, ofrecemos el listado completo de abreviaturas que hemos utilizado:

Libros publicados en solitario

- ES:** *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume*. Paris, PUF, 1953 [*t.e.*: Hugo Acevedo, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977].
- NF:** *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962, [*t.e.*: Carmen Artal, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994].
- FCK:** *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*. Paris, PUF, 1963 [*t.e.*: Francisco Monge, 'La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades)', en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974].
- PS:** *Marcel Proust et les signes*. Paris, PUF, 1964 [*t.e.*: Francisco Monge (2ª edición aumentada de 1970), *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972].
- N:** *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie*. Paris, PUF, 1965 [*t.e.*: Francisco Monge, *Nietzsche*, en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974].
- B:** *Le Bergsonisme*. Paris, PUF, 1966 [*t.e.*: Luis Ferrero Carracedo, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1996].
- DR:** *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1968 [*t.e.*: Alberto Cardín, *Diferencia y repetición*, Madrid, Ed. Júcar, 1988].
- SPE:** *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Ed. de Minuit, 1968 [*t.e.*: Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996].
- LS:** *Logique du sens*. Paris, Ed. de Minuit, 1969 [*t.e.*: Miguel Morey y Víctor Molina (apéndices), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994].
- SFP:** *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, PUF, 1970 [*t.e.*: Antonio Escohotado, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984].
- FB:** *Francis Bacon: Logique de la Sensation*, Paris, Éditions de la Difference, 1981.
- IM:** *Cinéma-1: L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983 [*t.e.*: Irene Agoff, *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1984].
- IT:** *Cinéma-2: L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985 [*t.e.*: Irene Agoff, *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1986].
- F:** *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986 [*t.e.*: José Vázquez Pérez, *Foucault*, Barcelona, Paidós Studio, 1987].
- P:** *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 [*t.e.*: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989].
- PV:** *Pericles et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 [*t.e.*: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, *Pericles y Verdi*; Valencia, Pre-textos, 1989].
- PP:** *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990 [*t.e.*: Jose Luis Pardo Torío, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995].
- CC:** *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993 [*t.e.*: Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996].

Libros publicados en colaboración

Con FÉLIX GUATTARI:

AE: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 [t.e.: Francisco Monge, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1995].

KLM: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Editions de Minuit, 1975 [t.e.: Jorge Aguilar, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978].

PSY: *Politique et psychanalyse*, Alençon, Des mots perdus, 1977 [t.e.: Raimundo Mier, *Pólitica y Psicoanálisis*, México, Ediciones Terranova, 1980].

MP: *Mille plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 [t.e.: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988].

QEF: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991 [t.e.: Thomas Kauf, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993].

Con CLAIRE PARNET:

D: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977 [t.e.: José Vázquez Pérez, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980].

Con CARMELO BENE:

MM: *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, contiene "Un manifeste de moins", 85-131.

Con SAMUEL BECKETT:

LE: *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*, Paris, Éditions de Minuit, 1992. Contiene cuatro piezas de Samuel Beckett y "L'Epuisé" de Deleuze, 55-106.

INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS Y PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

“Algo nuevo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte”, FOUCAULT, M. (1966a), *t.e.*: 273.

Comenzar un estudio sobre el pensamiento de Gilles Deleuze con la anterior cita de Michel Foucault podría considerarse, a estas alturas, como una suerte de broma pesada. Han pasado ya más de cuarenta años desde que estos dos pensadores comenzaron a realizar sus primeras incursiones en el terreno de la filosofía y parecería más bien que el vertiginoso ritmo de la actualidad debiera haber depositado una gruesa capa de polvo sobre sus escritos. Sin embargo, esta tesis está elaborada sobre la idea de la radical ‘novedad’ que creemos se encuentra inscrita en el pensamiento de Gilles Deleuze, una novedad tal que no se deja mediatizar por la labor clasificadora de los intérpretes y comentaristas del pensamiento contemporáneo. Ninguna etiqueta —pensamiento de la diferencia, postestructuralismo, postmodernismo— parece poder abarcar ni la complejidad, ni la riqueza, ni la pujante novedad que emana de los textos del filósofo francés. Tal parece ser la convicción fundamental del propio Deleuze acerca del sentido de la obra de los grandes pensadores: “Lo que cuenta es volver a encontrar la prodigiosa novedad de alguien, de un gran autor. Cuando digo «la novedad», no quiero decir que ésta haya desaparecido. No se puede leer un gran autor sin encontrar en él una novedad eterna” (1983c). La intuición fundamental que orienta el desarrollo de este trabajo se sigue de esta asunción de que algo nuevo surge con Deleuze, algo que, sin duda, se puede también discernir en

el 'aire de la época', pero que debe ser determinado en relación a la radical singularidad de sus propias formulaciones.

La pretensión más general del presente trabajo consiste en mostrar de forma consistente y ordenada un conjunto de problemáticas que constituyen una completa transformación de lo que Deleuze denomina la «*imagen del pensamiento*», es decir, de la consideración filosófica de su funcionamiento, ejercicio y estatuto propios que hemos heredado de nuestra tradición. Para alcanzar este objetivo, hemos intentado abordar de forma exhaustiva la compleja y múltiple obra que ha producido el pensador francés, intentando establecer el cuadro general de su proyecto así como los vínculos internos que lo articulan. En este sentido, hemos distinguido una serie de campos ya clásicos en filosofía, que modularán nuestra investigación en torno a tres grandes ámbitos de problemas: la ontología, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Cada una de las partes que conforman nuestro trabajo estará dedicada al análisis y la exposición sistemática de una de estas áreas, determinándola en función de una serie de cuestiones que emergen de los textos de Deleuze, pero que requieren también un trabajo de articulación propio por parte del comentarista. Son cuestiones que el pensador nos formula, pero que debemos a su vez devolverle con la intención de entresacar de su discurso un campo problemático consistente que lo dote de sentido. Desde este punto de vista, nuestro trabajo está orientado, guiado y regulado por una serie de preguntas que sólo podrán encontrar respuesta, siquiera provisional, en los escritos de Deleuze, aunque también en lo no dicho, pero necesariamente implícito por ellos.

Así, en el ámbito de la ontología nos planteamos: ¿cómo se ha de concebir la constitución última del ser? Es decir, ¿cómo ha pensado nuestra tradición filosófica el ser de lo real, y qué es lo que mantiene precisamente como su impensado? Estas cuestiones coinciden con el problema de pensar el estatuto ontológico de la diferencia, aunque implican a su vez y necesariamente la tematización de la intervención del pensamiento en la constitución de la experiencia, de forma que nos veremos rápidamente desplazados a la perspectiva que determina el campo epistemológico.

Desde este nuevo ángulo de visión, surge toda una batería de cuestiones: ¿cómo se constituye la experiencia y qué papel atribuirle a la subjetividad? ¿Qué estatuto conferirle al pensamiento y qué relación establece con lo real? ¿De qué forma se relaciona la diferencia con este nuevo ámbito? Estas preguntas nos harán indagar en el método crítico desarrollado por Deleuze, así como en la determinación del estatuto del acontecimiento y la problemática de la inmanencia que involucra.

Por último, habremos de introducirnos en una nueva perspectiva marcada por el ámbito del lenguaje, que no puede dejar de plantear, por

su parte, cuestiones inéditas: ¿cómo expresa el lenguaje el acontecimiento del ser y el pensar? ¿De qué forma concebir el vector social y político que determina su uso? Preguntas que nos abren dos campos problemáticos diferenciados y no necesariamente compatibles: el de la lógica del sentido, con la vinculación que establece entre lenguaje, acontecimiento y sentido; y el de la dimensión pragmática del lenguaje, con su vinculación de los discursos a una dimensión social y política. ¿Cómo articularlos entre sí? ¿De qué manera afecta su determinación al estatuto del acontecimiento y a la imagen del pensamiento?

A través de todo este conjunto de cuestiones y de la modulación de sus diversas perspectivas, pretendemos llegar a mostrar la transformación llevada a cabo por Deleuze de las coordenadas tradicionales de la filosofía y su forja de una nueva imagen del pensamiento: un *logos* problemático que no encuentra ya su fundamento en la identidad de lo real, ni en la certeza apodíctica de sus representaciones, ni en el carácter informativo o comunicativo del lenguaje. Una nueva concepción del pensamiento enraizada en el carácter problemático —diferencial e inmanente— del acontecimiento expresado en el lenguaje; en su potencialidad ilimitada para transformar la naturaleza de los problemas y cuestiones que constituyen nuestra experiencia del mundo.

Una vez que hemos señalado nuestros objetivos más generales y las cuestiones fundamentales que plantea nuestro trabajo, no podemos dejar de hacer notar las dificultades con que inevitablemente se enfrenta. Desde el principio de nuestra investigación hemos sido conscientes de la dificultad más inmediata que se sigue de nuestra formulación del problema. Resulta sumamente complejo distinguir y separar netamente en Deleuze las cuestiones ontológicas, epistémicas y lingüísticas, dado su carácter intrincado y mutuamente coimplicado: las problemáticas ontológicas no se separan del plano experiencial del pensamiento y este plano se establece, a su vez, en una relación a determinar con el lenguaje. Ontología, pensamiento y lenguaje se nos aparecen íntimamente imbricados, conformando un compuesto complejo en que los tres ámbitos indican no tanto zonas de vecindad como de indiscernibilidad. No en vano, uno de los motivos fundamentales de Deleuze es la inmanencia, que implica tanto las potencias de la diferencia, como las del acontecimiento, así como una determinada teoría de la expresión que involucra también al lenguaje. La determinación de las relaciones entre ontología, pensamiento y lenguaje, así como de sus límites, habrá de afrontar, pues la dificultad de discernir entre ámbitos difícilmente delimitables.

Sin embargo, hemos creído necesario abordar cada uno de estos campos por separado, introduciendo un artificio analítico que nos permita deslin-

dar lo que en Deleuze se encuentra unido en el vértigo de la inmanencia. Este artificio lo utilizaremos continuamente a lo largo del trabajo con la intención de iluminar con el análisis, en la medida de lo posible, lo que en el filósofo aparece vocacionalmente de forma oscura e intrincada. Por la misma razón, cada una de las perspectivas, considerada en sí misma, no podrá más que introducir una ilusión que le es propia: la ontología, la posibilidad de ser pensada sin requerir a la constitución de la experiencia en el pensamiento; la epistemología, prescindir del ámbito del lenguaje en su formulación; la filosofía del lenguaje, concebirse como el ámbito privilegiado y único del pensamiento. Cada una de estas dimensiones requerirá, por tanto, ser completada y movilizada según nuevas coordenadas que transformarán, sin duda, los resultados obtenidos. De esta manera, sólo podremos alcanzar una visión sistemática al final del recorrido, cuando abordemos la problemática más general del proceder de la filosofía, y la manera como se articulan los diversos ámbitos de nuestro estudio en el seno de una nueva imagen del pensamiento, concebido como un *logos problemático*. Sería conveniente, pues, mantener en mente esta limitación de principio para poder asistir al despliegue de nuestra indagación, sin prejuzgarla de antemano por problemas propios de cada campo considerado, que sólo podrán recibir respuesta en una etapa posterior del trabajo.

Sin embargo, aparte de esta dificultad concreta, hemos de señalar otra serie de dificultades más generales que se le presentan necesariamente al voluntarioso comentarista de Deleuze. Estas dificultades constituyen su particular camino del calvario, una suerte de martirologio propiamente deleuzeano, al que pocos intérpretes pueden escapar. De aquí que buena parte de los estudios monográficos dedicados al filósofo comiencen ineludiblemente con un listado de los peligros que afronta la propia investigación, así como con una determinación de la perspectiva teórica a través de la que se pretende acceder a su pensamiento. Es éste un problema que no sería legítimo rehuir, en la medida en que estas cuestiones se siguen de suyo de la propia complejidad del pensamiento de Deleuze, implicando una previa y necesaria reflexión sobre los problemas fundamentales a que se enfrenta un trabajo académico que pretenda atrapar en las redes de sus conceptos a esta escurridiza y móvil filosofía. Por esta razón, una parte sustancial de la presente introducción habrá de dedicarse al desmenzamiento de estos problemas, y a la concreción de la perspectiva en la que nos instalaremos. Plantearemos así diversas series de cuestiones que abordan las dificultades más evidentes que plantea el estudio académico del pensamiento de Deleuze: su relación con la historia de la filosofía y nuestra posición al respecto —i—; la cuestión de la autoría o del sujeto de la enunciación —ii—; la evaluación del tratamiento de las referencias a las

ciencias y al arte —iii—; las dificultades para establecer una cronología efectiva de las diversas ‘etapas’ que constituyen su pensamiento —iv— y el problema del carácter sistemático de su filosofía y su determinación —v. Por último, pasaremos a determinar nuestro proyecto en sus líneas generales, metodológicas y de contenido —vi.

(i) La primera serie de problemas se encuentra íntimamente relacionada con el estatuto de la historia de la filosofía en el seno del pensamiento de Deleuze y con la determinación de nuestra propia aproximación al mismo. Es de común conocimiento que una buena parte de la producción filosófica de Deleuze consiste en monográficos elaborados sobre el pensamiento de diversos filósofos como Hume, Leibniz, Spinoza, Nietzsche o Bergson, por citar sólo algunos de los más relevantes. Aparte de los monográficos, toda su obra se encuentra salpicada de continuas referencias a los más diversos pensadores: de Platón a Virilio, pasando por Aristóteles, Plotino, Duns Scoto o Leibniz. Resultaría verdaderamente difícil ofrecer una lista exhaustiva de todos aquellos a los que cita o comenta, filósofos antiguos o contemporáneos. Sabido esto, resulta evidente la enorme importancia que la historia de la filosofía reviste para Deleuze como un ámbito en relación al que su pensamiento se pone continuamente en juego. Pero, de igual manera que la presencia de estas referencias enriquece sus textos, no es menos cierto que resulta un peligro para el investigador académico, no sólo por la ingente cantidad de material que se vería obligado a estudiar si siguiera todas las pistas anotadas por Deleuze, sino porque se ve forzado a hacer suyas afirmaciones que en numerosas ocasiones no podrá fundamentar. El investigador que se ocupa en estudiar a Deleuze, se verá así necesariamente compelido a lidiar también con todos aquellos pensadores de los que se ocupa, razón por la que no sólo deberá multiplicar de antemano las precauciones, sino plantearse también en profundidad el problema del lugar de la historia de la filosofía en su pensamiento, su acercamiento específico y el del propio comentarista. Afortunadamente, el propio Deleuze nos ofrece numerosos indicios que nos permitirán determinar su posición y, en relación con ella, la nuestra.

En primer lugar, podríamos preguntarnos: ¿por qué esta relación privilegiada e insistente de su pensamiento con la historia de la filosofía? La primera aproximación que nos ofrece Deleuze es meramente circunstancial, pero nos ofrece una idea del contexto intelectual en que comenzó a gestarse su pensamiento. El pensador afirma que su acercamiento a la historia de la filosofía más que una opción escogida, fue una suerte de elección forzada o involuntaria. En la Francia de los años cuarenta y cincuenta, la historia de la filosofía no sólo había adquirido una importancia y un

estatus privilegiado en el mundo académico, sino que su única alternativa se encontraba en la fenomenología o el existencialismo, que por aquella época se habían convertido ya, a su juicio, en un conjunto doctrinario. Ante la disyuntiva de dos escolásticas enfrentadas, la historia de la filosofía, simplemente lo habría atrapado en su seno.

“En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía (...) en esa época yo no me sentía atraído por la fenomenología ni por el existencialismo, y aunque no sabría explicar verdaderamente por qué, lo cierto es que cuando llegamos a él ya era historia: demasiado método, demasiada imitación, demasiado comentario e interpretación, salvo Sartre. Así pues, tras la Liberación, la historia de la filosofía nos atrapó sin que nos diéramos cuenta” (D 18-19, *t.e.*: 16-17).

Podemos preguntarnos aún de qué manera la historia de la filosofía pudo suponer para Deleuze una salida intelectual, dados los duros juicios que le dedica como aparato reificador del pensamiento, con una función principalmente doctrinaria, destinada a crear profesionales especializados de la filosofía: “Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento” (D 20, *t.e.*: 17; *cf.*: PP 14, *t.e.*: 13). ¿De qué manera podría trazar su propio camino en un ámbito tan ortodoxo, tan poco dado a la innovación y al planteamiento de nuevos problemas? Deleuze nos indica que, forzado a esta coyuntura, buscó un camino en diagonal que le permitiera escapar de un planteamiento conceptual cerrado y preestablecido. Se encontró así con una serie de pensadores diversos que, cada cual a su manera, escapaban de las clasificaciones usuales y de las corrientes dominantes de la historia de la filosofía. Ellos fueron la palanca necesaria para romper el cierre de la ortodoxia académica.

“Así pues, yo he comenzado por la historia de la filosofía cuando aún era dominante. No veía la forma de escaparme por mis propios medios. No soportaba ni a Descartes, los dualismos y el Cogito, ni a Hegel, las tríadas y el trabajo de lo negativo. Prefería a ciertos autores que daban la impresión de formar parte de la historia de la filosofía, pero que en realidad escapaban a ella en ciertos aspectos o en todos: Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (D 21, *t.e.*: 19).

A pesar de que el pensamiento de Deleuze se nos muestra así en una relación problemática y conflictiva con la historia de la filosofía, debemos evitar, desde un principio, un contrasentido que afectaría gravemente a su alcance: considerar su relación con la historia de la filosofía como una

reacción contra la filosofía entera de Occidente, siguiendo el diagnóstico crítico elaborado por Heidegger. Michael Hardt ha señalado cómo esta interpretación de la labor crítica deleuzeana implicaría tanto la concepción de un carácter monolítico del pensamiento en su historia, como el intento de elaborar una posición absolutamente excéntrica en relación a nuestra tradición de pensamiento. Ninguno de estos rasgos coinciden con el proyecto de Deleuze. Frente a esta posición, se debe ver más bien su labor como el realzamiento crítico de una línea quebrada de dispositivos de pensamiento que se elaboraron en cada caso en contra de las directrices dominantes de su época. De ahí su interés por Lucrecio, Hume, Spinoza, Nietzsche o Bergson, pensadores que introducirían una línea volcánica y magmática por debajo de los dictámenes y el buen sentido de la tradición filosófica¹. De ahí también que podamos establecer un enlace, siquiera subterráneo, entre estos filósofos, un “vínculo secreto” (PP 14, *t.e.*: 13) que los articula, haciendo de ellos pensadores fundamentalmente «*intempestivos*» en el sentido nietzscheano, es decir, pensadores que establecen su pensamiento como una crítica y una problematización de su propia contemporaneidad: “la filosofía siempre intempestiva, intempestiva en cada época” (NF 123, *t.e.*: 152).

A partir de aquí, debemos evitar también caer en el contrasentido inverso. A pesar del vínculo subterráneo que podemos establecer entre estos pensadores, no se ha de buscar entre ellos una continuidad, una línea evolutiva unitaria que nos dirija necesariamente de unas formulaciones a otras. Cada pensamiento presenta para Deleuze una consistencia y una singularidad propias que los diferencian entre sí y que hace que su conexión no sea la de un sistema homogéneo, sino más bien la de una cadena rota y discontinua, cuya unidad habría que buscar tan sólo en las diversas formas como se oponen a la imagen dominante del pensamiento. Deleuze habla, en este sentido, de «filósofos cometas» que aparecen y desaparecen en el firmamento de la filosofía (*cfr.* NF 121-123, *t.e.*: 150-152). De aquí que no podamos hablar de un carácter lineal de la historia de la filosofía, sino que ésta se nos presenta, como señala Alain Badiou, siguiendo una línea en diagonal. A través de esta diagonal podremos asistir a la emergencia discontinua de problemas y conceptos que son retomados

1. “In other words, we cannot read Deleuze’s work as thought «outside» or «beyond» philosophical tradition (...) rather we must see it as the affirmation of a (discontinuous, but coherent) line of thought that has remained suppressed and dormant, but nonetheless deeply embedded within that same tradition”, HARDT, M. (1993), xviii-xix, *cfr. tb.* 124, nota 2.

y tratados desde perspectivas diversas, o bien abandonados, para aparecer únicamente en otro contexto².

A partir de este punto, se nos abre una constelación de nuevos problemas que resulta fundamental plantear a la hora de evaluar la labor de Deleuze como «intérprete». ¿Desde qué perspectiva se puede acceder al pensamiento de un filósofo? ¿Se puede —y debe— garantizar la fidelidad en la interpretación? ¿Cómo extraer el sentido exacto de la filosofía de un autor? Todas estas preguntas tienen que ver con el procedimiento y el método hermenéutico de la exégesis filosófica. Deleuze parte, en cambio, de un planteamiento sutilmente transformado acerca de los procedimientos y presupuestos de la actividad del comentarista. Para el filósofo, el problema de la interpretación estará necesariamente mal planteado mientras se lo conciba en términos de una hermenéutica ‘ingenua’ que parte del presupuesto de que el texto encarna una unidad original de sentido ofrecida como objeto pasivo a la actividad exegética, cuya labor radicaría precisamente en desvelar ese sentido oculto en la materialidad del texto. Estos presupuestos no coinciden con la labor que *por derecho* realiza el pensamiento en la interpretación. No puede hablarse ni de sentido ni de interpretación abstrayéndolos de las fuerzas que componen el texto, ni de las que se ejercen en el seno del proceso hermenéutico. El sentido es una entidad heterogénea y múltiple, no independiente, sino necesariamente ligada a la interpretación como unos de sus elementos constitutivos.

“El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos (...) No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado de acuerdo con las fuerzas que se apoderan de ello (...) Porque la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pesar las cosas y los sentido de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos

2. Cfr. BADIOU, A. (1997), 147. Desde esta misma perspectiva, Manola Antonioli ha señalado cómo los conceptos de Deleuze, aunque son elaborados con ocasión de problemáticas concretas, resultan continuamente desplazados, modificados y repetidos en función de nuevas problemáticas en que los inserta, hasta el punto de que su obra completa constituye un juego de diferencias y de repeticiones, constituido por variaciones y modificaciones sin centro. Cfr. ANTONIOLI, M. (1999), 8. Como indica certeramente Jean-Clet Martin, ésta una dificultad terrible a la que se enfrenta el comentarista de Deleuze: “La philosophie de Deleuze ne se prête pas volontiers à l’exercice du commentaire. En effet, les multiplicités qu’elle effeuille de livre en livre ne se laissent pas interpréter de façon généalogique ou structurale. C’est que leur contour est indéfiniment variable, dessine une ligne torsadée dont chaque tour et détour trace le bord d’une surface de dimension multiple”, MARTIN, J.-C. (1993), 11.

de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación” (NF 4-5, t.e.: 10-11).

Hemos de reconocer aquí la impronta de la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Deleuze y otros pensadores franceses en la década de los sesenta³. Esta lectura les ofrecerá la clave de una concepción hermenéutica que hace de la interpretación un vector constituyente y necesariamente presente en el sentido del texto. El sentido no sólo dejará de estar dotado de identidad, sino que pasará a ser constituido en la propia labor exegética⁴. La interpretación no accederá al sentido puro en la limpidez cristalina y sin mácula de su origen, sino que introducirá siempre una diferencia en el texto, constitutiva para el sentido. La diferencia se situará así en la génesis de toda interpretación y todo sentido, no como algo que deba ser eliminado mediante la utilización de un método hermenéutico riguroso, sino como un elemento que *por derecho* pertenece a la actividad exegética. De aquí la tendencia de Deleuze a señalar, no sin ironía, el carácter «*monstruoso*» de toda interpretación (cfr. PP 15, t.e.: 13-14). No hay que leer esta declaración

3. Foucault, en su conocida conferencia sobre Nietzsche, Marx y Freud, mantiene un planteamiento cercano al de Deleuze: los signos dejan de remitir con Nietzsche a la idealidad del sentido, para constituirse en profundidad en el proceso mismo de la interpretación, cfr. FOUCAULT, M. (1967), 183-192, t.e.: 29-42. Como ha señalado Remedios Avila, Foucault describe así un ejercicio hermenéutico sin fin “un movimiento que se dirige desde la superficie al fondo, pero tras este último existe siempre otro indefinidamente”, AVILA CRESPO, R. (1986), 145. En otro famoso texto, Foucault hace especial hincapié en la necesidad reflexiva y práctica de suponer la perspectiva de la interpretación como elemento integrante y constituyente de lo interpretado. El conocimiento —en este caso, de la historia—, supone siempre, según Foucault, un «saber en perspectiva»: “El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia”, FOUCAULT, M. (1971), t.e.: 22.

4. En palabras de Juan Luis Vermal: “No sólo cada «texto» permite una infinidad de interpretaciones, sino que ese mismo texto es ya siempre el producto de una interpretación. No hay, pues, ningún texto primitivo al que podría o tendría que adecuarse la interpretación”, VERMAL, J.L. (1987), 192. En este sentido, Remedios Ávila ha señalado la esencial aportación de Deleuze a la comprensión del método hermenéutico que emerge con Nietzsche: “La correlación fenómeno-sentido propuesta por Deleuze, constituye un hallazgo de máxima importancia para la recta comprensión del método nietzscheano. Entre ellos no se establece una separación (...) El fenómeno es un síntoma de la fuerza que lo posee, y el sentido no hace más que designar la relación existente”, AVILA CRESPO, R. (1986), 147. Para un análisis detallado del método genealógico como método hermenéutico, cfr. AVILA CRESPO, R. (1999), 88-96. Para analizar la importancia de Nietzsche en la generación a la que pertenece Deleuze y el esencial papel que cumplió nuestro filósofo, *vid. infra* cap. 1, § 1.1.2, y cap. 2, §§ 2.1, 2.2 y *ss.*

únicamente en su carácter polémico, preñado de provocación, sino en la medida en que muestra un rasgo intrínseco de la exégesis. Toda interpretación, afirma Deleuze, engendra una suerte de «*criatura monstruosa*» en el cuerpo de pensamientos de un filósofo, criatura que le pertenece, pero que a la vez ha de resultarle necesariamente irreconocible, aunque sólo sea por la mínima diferencia, por la divergencia imperceptible que introduce la perspectiva del intérprete. La interpretación es una síntesis diferencial, generando un auténtico «*doble*» del texto.

“La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Haría falta que la recensión en historia de la filosofía actuara como un verdadero doble, y comportara la modificación máxima propia del doble (...) tienen una existencia doble, e incluso doblemente ideal, la pura repetición del texto antiguo y del texto nuevo, *uno en el otro*” (DR 4-5, t.e.: 35).

La actividad de la historia de la filosofía coincide con la potencia diferencial del «doble»: el texto antiguo se repite en su interpretación, y la interpretación en el texto, hasta tal punto que se redoblan mutuamente, volviéndose indiscernibles⁵. Lo que articula el texto y la interpretación no es la adecuación, sino la diferencia. ¿Hemos de considerar que Deleuze se entrega por esta razón a una actividad de ‘falsificación’ del ‘original’? En la medida en que el concepto mismo de original y de copia es impugnado por toda su filosofía, esta cuestión parece necesariamente mal planteada. Como ha señalado, en cambio, José Luis Pardo, no se trata de falta de rigor o de inexactitud en la interpretación —estos conceptos pierden incluso su sentido ortodoxo—, sino del interés y la novedad que se pueda extraer de la nueva composición que se alcance en el cruce del texto y el intérprete⁶. Las interpretaciones de Deleuze presentan, al contrario, una enorme precisión y minuciosidad en el tratamiento de los conceptos, sólo que éstos son trasladados a problemáticas que no tienen que coincidir con las del contexto ‘original’. De ahí la extrañeza y la novedad que presentan la mayor parte de sus monografías, en la medida en que se aborda a los

5. En este sentido, Eric Alliez habla de un «rapport de *doublage*» establecido entre Deleuze y la historia de la filosofía, *cf.*: ALLIEZ, E. (1996), 7.

6. La novedad y el interés constituirían lo que Pardo denomina el nuevo «criterio de falsabilidad» de Deleuze: “una interpretación es aceptable si y solo si de ella se derivan consecuencias importantes, interesantes y novedosas para la cuestión que plantea (...), si es capaz de *marcar una diferencia* o desplazar una frontera en un campo de saber o pensamiento”, PARDO, J.L. (1990), 14.

filósofos desde perspectivas inéditas que no sólo tienen por efecto ofrecernos un nuevo rostro desconocido de su pensamiento, sino que permite que sus conceptos sean actualizados en función de problemáticas novedosas.

Deleuze nos advierte que es éste un procedimiento que pertenece *por derecho* a la propia actividad de la historia de la filosofía. Ésta produce una continua actualización de conceptos y problemáticas, sin la que perdería toda función propia, limitándose a repetir nociones cuyo sentido forzosamente se habría perdido en la aurora de los tiempos: “Hasta la historia de la filosofía carece de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aún a costa de volverlo contra sí mismo” (QEF 81, t.e.: 85). Desde este punto de vista, las nociones de «texto», «interpretación» y «sentido» se verán necesariamente transformadas: no se tratará ya de sacar a la luz el sentido latente del texto, sino de construir un nuevo compuesto en la intersección del texto y su interpretación. Por esta razón, Deleuze no se concibe como un intérprete, un exegeta o un comentarista, ni siquiera en términos deconstructivistas. Para nuestro filósofo, no se trata de interpretar los textos, ni siquiera de deconstruirlos, sino de ponerlos en movimiento, conectándolos con la exterioridad extradiscursiva. “Un texto, para mí, no es más que un pequeño engranaje en una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto por un método de deconstrucción, o por un método de práctica textual, o por otros métodos; se trata de ver para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto” (1973b, 186).

Por esta razón, si el problema de la interpretación coincide con la actualización de conceptos en función de las prácticas extratextuales en que se insertan, este proceso no resultará entonces separable de una relación a determinar con el momento histórico: la interpretación del pensamiento de los filósofos responde siempre a las necesidades del contexto de su actualización, de forma que se debe considerar históricamente motivada. “¿Qué es lo que un joven actualmente descubre en Nietzsche que no es seguramente lo que mi generación ha descubierto, que no era seguramente lo que las generaciones precedentes habían descubierto?” (1973b, 159). Los problemas cambian en la medida en que el horizonte histórico se transforma, y con ello el rostro de los filósofos resulta también necesariamente deformado, transfigurado.

Pero no podemos dejar de señalar tampoco que lo que hace posible la diversidad de actualizaciones diferenciales es precisamente un rasgo del pensamiento que lo hace también irreductible a la historicidad, es decir, que no permite que su novedad resulte explicable a través de las condiciones de su surgimiento. Deleuze afirma de continuo que el pensamiento se caracteriza por su «*intempestividad*». Con esto, quiere señalar dos rasgos que lo

constituyen intrínsecamente. Por un lado, su carácter crítico, es decir, que su elaboración supone una crítica radical de los presupuestos básicos de la opinión y el saber predominantes en cada época y lugar. Siguiendo esta orientación, el pensamiento no sólo se elabora históricamente, es decir, en un tiempo y lugar determinados que lo condicionan, sino también —esto es lo más importante— ‘a pesar de’ su tiempo, ‘contra’ su actualidad: “la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, crítico del mundo actual, el filósofo forma conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales” (NF 122, *t.e.*: 151). De esta forma, el pensamiento no podrá nunca ser reducido al conjunto de condicionantes que constituyen su anclaje histórico, ni explicado por él. Su novedad se encuentra siempre en su carácter intempestivo, que lo hace imprevisible, a pesar de su radical historicidad (*cfr.* QEF 92, *t.e.*: 97; F 91-92, *t.e.*: 114-115; PP 230, *t.e.*: 267)⁷.

La noción de intempestividad no se limita a señalar el carácter crítico del pensamiento, sino que implica también una noción de la temporalidad no reducible a la sucesión cronológica. El planteamiento de una concepción no-cronológica del tiempo reviste diversas formas en el pensamiento de Deleuze⁸, pero, en relación a la problemática que nos ocupa, culmina en una concepción del tiempo propio de la filosofía como un tiempo estratigráfico de co-existencia: “el tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico” (QEF 58, *t.e.*: 61). Lo que Deleuze niega con esta concepción estratigráfica del tiempo es precisamente que la filosofía se reduzca a su historia, es decir, que conciba ésta como una sucesión ordenada de sistemas y escuelas de pensamiento cuya evolución lleva necesariamente a la superación de unas formulaciones por las venideras. “No se puede reducir la filosofía a su propia historia” (QEF 92, *t.e.*: 97). El historicismo convierte en letra muerta aquello que el paso del tiempo

7. Esta problemática culmina en la distinción deleuzeana entre «*historia*» y «*devenir*», que hunde sus raíces en las consideraciones surgidas de la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche —NIETZSCHE, F. (1874)—, en las que alertaba contra los peligros del historicismo, aduciendo que la acción y lo nuevo precisan deshacerse precisamente de los condicionamientos del pasado. Como lo ha expuesto brillantemente Juan Luis Vermal: “El peligro implícito de este culto de lo sido es la incomprensión de lo que deviene, de lo nuevo”, VERMAL, J.L. (1987), 33. Hemos intentado tratar esta cuestión en otro lugar, atendiendo a la insistencia deleuzeana en que la novedad no resulta explicable por las coordenadas históricas, que constituyen únicamente un conjunto de constricciones meramente negativas —la necesidad de la que surge el azar—, *cfr.* GALVÁN RODRÍGUEZ, G. (2002).

8. Esta cuestión será planteada más adelante en relación a diversas problemáticas, *vid. infra* cap. 1, § 1.4.2, cap. 2, § 2.3.3, cap. 4, §§ 4.3 y ss.

ha aparentemente sepultado, pero el tiempo de la filosofía no responde a esta concepción lineal, sino que remite más bien a un tiempo en profundidad que implica la coexistencia en planos superpuestos de problemas y conceptos muy diversos que pueden volver a emerger en cualquier nuevo momento histórico. Conceptos y problemas coexisten en este plano virtual, no sólo actuando sobre el presente cronológico, sino esperando también a ser nuevamente actualizados.

Esta es la razón por la que Deleuze puede traer a colación los pensadores más diversos, sin que su presencia se reduzca a mera demostración de erudición académica, sino insertándolos en el seno de su pensamiento como materia viva. Por sus páginas veremos desfilar a Anaxágoras, Heráclito, Platón, Aristóteles o Plotino, sin que en ningún momento sean concebidos como fantasmas procedentes de otros tiempos, sino como auténticos compañeros de viaje que habitan en un mismo plano de pensamiento: “Hay que hablar *con*, escribir *con*” (D 65, t.e.: 62). Desde este punto de vista, la historia de la filosofía no implicaría tanto un estudio sobre aquello que fue pensado en otros tiempos, cuanto un continuo movimiento en que pasado y presente coexisten y se imbrican mutuamente: “La historia de la filosofía es un viaje espiritual” (1991a, 8). La formulación más acabada que Deleuze nos ofrece de esta problemática de la filosofía y su historia, convierte finalmente a los propios filósofos —Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza...— en «personajes conceptuales» insertos en la enunciación filosófica como portadores de conceptos. El caso emblemático de esta necesidad de «intercesores» en la formulación de los conceptos filosóficos lo constituye Platón que no sólo crea el personaje de Sócrates como portador de Ideas, sino que inventa el procedimiento dramático propiamente filosófico: el *theatrum philosophicum*⁹. Deleuze

9. Sobre la importancia que Deleuze otorga a lo que denomina «personajes conceptuales», *cfr.* QEF, pp. 60-81, t.e.: 63-85. Todo filósofo, según Deleuze, crea sus propios personajes conceptuales absolutamente necesarios para la enunciación de su pensamiento, de tal forma que en las múltiples referencias de Deleuze a Hume, Bergson, Spinoza o Nietzsche, entre otros, habremos de ver también una estrategia enunciativa que hace aparecer en el texto diversos «intercesores» filosóficos (*cfr.* PP 171, t.e.: 200) como portadores de ideas. La noción del «teatro» como auténtico movimiento del pensamiento, en relación al falso movimiento de la representación recorre por completo *Différence et répétition* (1968), lo que dio pie a Foucault a dar el título de *Theatrum philosophicum* a su conocido texto sobre Deleuze, *cfr.* FOUCAULT, M. (1970a). Constantin Boudas y Dorothea Olkowsky comparten también esta perspectiva, señalando la importancia que Deleuze da a la noción de «dramatización», es decir a la encarnación de ideas en personajes, *cfr.* BOUNDAS, C. V. y OLKOWSKY, D. (ed.) (1994), 1-2 —para el concepto de «dramatización» en Deleuze, *cfr.* (1967f). Eric Alliez, considera también que el trato de Deleuze con Hume, Nietzsche

no considera que este sea un hecho accidental o extrínseco a la filosofía, sino más bien un procedimiento que la recorre por entero y le pertenece por derecho, de forma que construye su propia filosofía en el seno de este *theatrum*, en el que no se trata ya de la fidelidad a lo originalmente dicho, sino del interés para las problemáticas actuales.

Por último, hemos de plantear una cuestión que nos permitirá abarcar el conjunto de la empresa deleuzeana en su vinculación a la historia de la filosofía. Comentaristas como Raúl García han señalado que las lecturas de Deleuze implican la instauración de “una óptica que se caracteriza por explotar sentidos imprevisibles, ocultos a las lecturas clásicas”¹⁰. Si bien es cierto que sus interpretaciones resultan siempre novedosas y polémicas, creemos que la ‘originalidad’ no es un buen criterio de evaluación. Si las lecturas de Deleuze resultan novedosas, extrayendo de los antiguos textos sentidos imprevistos, es primeramente por el tipo de problemas que plantea. Es este punto el que nos interesaría resaltar. Ya desde su primer libro, Deleuze bosquejaba su posicionamiento en relación a la historia de la filosofía de una forma que hay que considerar ciertamente ‘novedosa’, pero precisamente por la nueva concepción que parece abrir del pensamiento. Lo que Deleuze mantenía allí era que una filosofía no se define por las formulaciones explícitas que nos ofrece, sino por los «*problemas*» que plantea. El rasgo principal de la filosofía no se definirá entonces por mostrarnos las cosas en su ser esencial, es decir, por su carácter apodíctico, sino por plantear nuevos problemas que orientan los sentidos mediante los que las cosas se nos muestran.

“A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar hasta el fondo las implicaciones necesarias de una cuestión formulada. Nos muestra lo que son las cosas, lo que las

o Bergson, 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”, ALLIEZ, E. (1996), 43. En otro estudio anterior sobre la filosofía francesa contemporánea, Eric Alliez señalaba cómo ésta se ha ido elaborando en las últimas décadas cada vez más en relación a una renovación de la historia de la filosofía destinada a asimilarla no «histórica», sino «filosóficamente», *cf.* ALLIEZ, E. (1995), ‘Conditions d’une histoire philosophique de la philosophie’, 19-41. Deleuze debe ser, sin duda, considerado como un caso ejemplar de esta apropiación filosófica de la historia de la filosofía.

10. GARCÍA, R. (1999), 18.