

Leyendo “por detrás”.

Gilles Deleuze y la Historia de la Filosofía

Alejandro León Cannock

“(…) el modo de liberarme [de la historia de la filosofía] que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos, y emisiones secretas que me causaron gran placer” (Deleuze 1999: 13-14).

Introducción

El presente artículo tiene como finalidad principal desarrollar el “método” de lectura que utilizó Deleuze para introducirse -para “penetrar” podríamos decir- en la Historia de la Filosofía. No es una tarea trivial la nuestra si tenemos en cuenta que Deleuze no se cansó de sostener en vida que la tarea del filósofo era hacer historia de la filosofía, pero no para repetir simplemente lo que los clásicos habían creado, es decir, para hacer exégesis, tarea estéril desde su punto de vista; sino, más bien, para hacer *retratos* de los filósofos que estudiaba. Al igual que en la pintura, piensa Deleuze, el arte del retrato en filosofía no busca hacer una copia fiel de aquello que se retrata (un rostro o una idea) sino producir una obra que trascienda el modelo desde el cual se gestó. Una obra autónoma, viva; una obra que nos haga *pensar nuevamente*. Y la forma de lograr esto - como enuncia nuestro título y el epígrafe del mismo Deleuze-, es entrando en contacto con nuestro modelo sin que se percate de nuestra presencia, para evitar que se ponga en guardia y oculte aquello que queremos develar. Por ello debemos aproximarnos “por detrás”.

Para alcanzar nuestro objetivo dividiremos nuestra exposición en cuatro partes. En primer lugar, describiremos las “etapas” de producción del propio Deleuze y la forma particular en que empezó a aproximarse a la historia de la filosofía. Esto nos llevará, en

un segundo momento, a presentar su crítica a la forma tradicional en que se ha concebido la historia de la filosofía en particular, y la historia en general, concepción marcada por el evolucionismo hegeliano. El problema con esta visión de la historia, veremos en un tercer momento, es que ha servido como aparato de poder, es decir, como dispositivo de selección: determina qué es y qué no es filosofía. Finalmente, cerraremos nuestra exposición proponiendo que la forma en que Deleuze lee la historia de la filosofía y la crítica que realiza contra el evolucionismo hegeliano lo conducen, en última instancia, a postular una nueva forma de concebir el desenvolvimiento de la historia, a la que llamaremos la “maquinica de la historia”.

1. Etapas de producción y lectura de la tradición

Si hay algo que es indiscutible al revisar la lista de libros publicados por Gilles Deleuze, es que gran parte de ella está dedicada al estudio de la obra de otros pensadores. Es de singular importancia detenernos en la forma en que Deleuze ha leído a esos pensadores, pues -como se hace evidente al tener entre nuestras manos alguno de aquellos estudios- sus interpretaciones pueden ser divergentes o, en algunos casos, hasta antagónicas en relación a las lecturas clásicas¹. Deleuze escribió, entre otros filósofos y no filósofos, sobre Hume, Nietzsche, Spinoza, Kant, Foucault, Proust y Kafka. Nos ocuparemos en lo que sigue, entonces, de la historia de la filosofía *tal y como Deleuze la entiende*, para mostrar que, gracias a esta poco ortodoxa forma de aproximarse a ella, es que puede alcanzar uno de los objetivos principales de su itinerario filosófico: atravesar la historia oficial de la filosofía, yendo más allá de lo esperado, liberándose gracias a ello de las constricciones de la Academia que inducen un determinado modo de pensar el mundo². Así, pues, mostraremos que desligarse de la historia de la filosofía constituye para nuestro autor el primer paso para *pensar en otra dirección*.

¹ Sobre este asunto Stéfán Leclercq sostiene: “Gilles Deleuze est considéré comme un grand historien de la philosophie, mais surtout par les *deleuziens*. Comme on le sait, ses ouvrages sur Spinoza, Nietzsche, Bergson ou Hume sont aujourd’hui les références incontournables de ces figures, mais, dans le même temps, trop souvent on a contesté leur manque d’*objectivité*, de fidélité à l’oeuvre étudiée, ou encore l’apparition d’interprétations forcées, voir erronées” (Leclercq 2005: 145-146).

² Al respecto José Luis Pardo señala: “En los textos de Deleuze se puede aprender cómo el rigor en la exégesis y la audacia en el ejercicio de un pensamiento libre de las constricciones de las burocracias intelectuales entreteje de tal modo las ideas propias con las ajenas que, en cierto momento, la distinción es apenas posible” (Pardo 2002: 7).

En un hermoso texto titulado *Conversaciones*, publicado por primera vez en 1990, Deleuze repasa gran parte de su recorrido intelectual: publicaciones, amistades, estudios, malos entendidos, discusiones, etc. Este libro, si bien carece de la rigurosidad y sistematicidad que caracterizan a la gran mayoría de sus publicaciones, nos ofrece un panorama íntimo sobre cómo se fue gestando su pensamiento a lo largo de los años. En él podemos encontrar una entrevista realizada por Raymond Bellour y Francois Ewald para la revista *Magazine littéraire* (septiembre de 1987, nº 257) en la que Deleuze, aparentemente pensando en voz alta, divide su producción en tres periodos. Deleuze nos dice:

“Tres periodos son suficientes. Empecé, en efecto, con libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común” (Deleuze 1999: 216)³.

Dos cosas llaman la atención en esta confesión: por un lado, que Deleuze afirme haber comenzado por la historia de la filosofía, cuando, como hemos dicho, su intención era liberarse de ella; por otro lado, y esto tal vez sea lo más importante, llama la atención que sostenga que existe *algo en común*, algo que unifica o vincula, quizá secretamente, a todos los pensadores de los que se ocupó.

Detengámonos en la primera afirmación. ¿Por qué Deleuze comenzó por la historia de la filosofía si su objetivo era desligarse de ella? Según señala José Luis Pardo, Deleuze cuenta que cuando se inició en la filosofía se le ofrecieron dos caminos: ocuparse de lo que en ese entonces constituía la “actualidad de la filosofía”, esto es, la fenomenología (Husserl-Heidegger-Sartre); o comenzar por la historia de la filosofía. Su elección se inclinó por esta última opción pues consideraba las discusiones en torno a la fenomenología de su época “(...) peores que la escolástica medieval” (Pardo 2002: 10)⁴. Se debatía entonces, entre un lenguaje que a sus oídos carecía de sentido y lo que tal vez

³ En total, los tres periodos de su pensamiento, según afirma Deleuze, son los siguientes: 1) el periodo monográfico, consiste básicamente en libros sobre la obra de filósofos clásicos como Bergson, Spinoza o Leibniz; 2) el periodo de creación de una filosofía propia, comprende sus dos obras más importantes, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, y los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, *El anti-edipo* y *Mil mesetas* (publicados junto a Felix Guattari); 3) el periodo dedicado a las artes, incluye principalmente a la pintura y al cine, libros que Deleuze califica como “estrictamente filosóficos”.

⁴ Maurizio Ferraris cuenta que Deleuze fue el único filósofo de su generación que no estuvo atraído por el movimiento fenomenológico: “(...) la fenomenología constituye un polo de atracción difícil de resistir. Puede corroborárselo fácilmente: a excepción de Deleuze, los filósofos que acompañaron la travesía de Derrida en lo que se dio en llamar ‘posestructuralismo’, Foucault y Lyotard, surgen como fenomenólogos (...)” (Ferraris 2006: 10).

podría haber significado traicionarse a sí mismo: convertirse en un historiador de la filosofía. Sin embargo, si bien, como sabemos, eligió la segunda opción, no fue para descansar placidamente en los brazos del poder que esta historia detentaba, en lo absoluto. Deleuze sentía, por decir lo menos, un rechazo muy marcado hacia gran parte de la tradición:

“Así pues, yo he comenzado con 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* [la cursiva es mía] en ciertos aspectos o en todos: Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (Deleuze 1980: 19).

De esta forma, si bien empezó por la historia de la filosofía, lo hizo utilizando una estrategia semejante a la planteada por Jacques Derrida en *Márgenes de la filosofía*: Deleuze empezó a hablar -en palabras de Vincent Descombes- el lenguaje del Maestro⁵ (de la Historia de la Filosofía), pues, como bien indica Derrida, la única manera de vencer al binomio Saber/Poder (a la Razón) es hablando su misma lengua para subvertirla desde el interior⁶. Hay que hacer micropolítica: la gran revolución, lo sabemos ahora, es estéril⁷. En este sentido, toda crítica es inmanente al objeto sobre el que se ejerce. Así, pues, empezar por la historia de la filosofía, no solamente no contradice el proyecto de Deleuze sino que es parte esencial de él: apropiarse de los principales conceptos e ideas expresados por la tradición para configurar, a partir de ellos, un pensamiento nuevo, capaz de pensar el mundo de una manera distinta a la que esa misma historia nos ofrecía.

⁵ Descombes recuerda que en francés la palabra *maître* tiene dos sentidos, maestro y amo (Cfr. Descombes 1998: 182).

⁶ “La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure *de fait*, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie” (Derrida 1967: 58-59). Deleuze piensa igual que Derrida en este contexto: solo recurriendo a una cierta estrategia es posible escapar a la historia de la filosofía. Esta estrategia será, como veremos, insertarse en el texto metafísico para hacer emerger desde sus grietas lo no pensado que hay en él. Derrida también plantea la necesidad de operar desde el interior: “Ne pouvant opérer qu'à *l'intérieur* de la raison dès qu'elle se profère, -la révolution contre la raison a donc toujours l'étendue limitée de ce qu'on appelle, précisément dans le langage du ministère de *l'intérieur*, une agitation. On ne peut sans doute pas écrire une histoire, voire une archéologie contre la raison, car, malgré des apparences, le concept d'histoire a toujours été un concept rationnel” (Derrida 1967: 59).

⁷ Cfr. Guattari, 1995: 153-172.

Retomando la segunda afirmación de Deleuze presentada líneas arriba, ¿qué es este *elemento común* que busca en sus lecturas de la tradición? ¿Por qué lo buscaba? Michael Hardt, muy probablemente tomando en cuenta testimonios de esta naturaleza, sostiene que uno de los criterios que hay que tener presente al momento de leer a Deleuze es su *selectividad*. Para Hardt, Deleuze juega el papel de un cirujano al interior de la filosofía, sus lecturas son parciales, pero de ningún modo infieles, pues lo que eventualmente pierde en totalización lo gana en profundidad e intensidad⁸. En virtud de este criterio, Deleuze selecciona autores y selecciona aspectos del pensamiento de los autores previamente elegidos. Doble selección: del pensador y del pensamiento⁹. ¿A qué se deben estas selecciones, estos cortes en la historia de la filosofía? ¿Es acaso un simple fetiche? ¿Declaración de gusto o simpatía? Un poco de ambas cosas. El fetiche en tanto objeto parcial se presenta como la sección fragmentada de un cuerpo total, pero no se diluye en la indiferencia sino que, por el contrario, adquiere una autonomía y una función propias¹⁰. La simpatía, por otro lado, permite la conexión entre elementos heterogéneos -entre distintos fetiches podríamos decir- formando así una nueva organización¹¹. La selectividad de Deleuze responde en este sentido a un principio de conjunción que le permite juntar lo que, aparentemente, está completamente separado, formando así conexiones que producen nuevos “mapas” de los autores sobre los que escribe. Por ejemplo, Deleuze vincula a filósofos que, en principio, podrían ser considerados antagónicos: Platón y Nietzsche. Si bien el primero siempre es un punto de oposición en su obra, esto no le impide vincular la noción de “simulacro” (representado por el sofista en los diálogos platónicos) con la de “eterno retorno” en Nietzsche. Ambas constituyen parte de una nueva ontología en la que la noción de fundamento u original ha desaparecido, permitiéndole con ello a Deleuze plantear una ontología de la diferencia donde el ser no está distribuido jerárquicamente sino de forma

⁸ Cfr. Hardt 1994: 31.

⁹ La selección del *pensador* y del *pensamiento en el pensador* es fundamental para Deleuze, pues le permite ir formando su propio pensamiento, el “agenciamiento Deleuze”: “Todos estos pensadores [los marginales] tienen pocas relaciones entre sí -salvo Nietzsche y Spinoza-, y *sin embargo las tienen* [la cursiva es mía]. Se diría que algo pasa entre ellos, con velocidades e intensidades diferentes, que no está ni en unos ni en otros, sino en un espacio ideal que ya no forma parte de la historia, y que no es un diálogo de muertos, sino una conversación interestelar entre estrellas muy desiguales cuyos devenires diferentes forman un bloque móvil que habría que captar, un inter-vuelo, años luz. Así había pagado mis deudas, Nietzsche y Spinoza me habían liberado. A partir de este momento empecé a escribir más bien por mi cuenta” (Deleuze 1980: 20).

¹⁰ Cfr. Deleuze 1984: 186-187. En términos psicoanalíticos el fetiche se asimila al “objeto parcial”: en el mismo sentido en que este es un pedazo “arrancado” del cuerpo, la *selectividad* de Deleuze “arranca” pedazos a la historia de la filosofía.

¹¹ Cfr. Deleuze 1980: 61-62.

unívoca. El mundo gobernado por la ley del eterno retorno es el mundo de los simulacros, donde todos los seres se igualan, donde ya no existe la distinción entre un ser original (modelo) y un ser derivado (copia). En definitiva, lo que hace Deleuze es seleccionar aspectos de la historia de la filosofía para crear nuevos *agenciamientos*. Un agenciamiento se puede definir como la conjunción de elementos heterogéneos (conceptos, ideas, imágenes, metáforas, etc.) que forman una multiplicidad¹². Ahora bien, el objetivo que persigue Deleuze al formar estos agenciamientos es arribar a un pensamiento que le permita generar una nueva organización de lo real y nuevos efectos de sentido, haciendo gracias a ello visibles y enunciables aspectos de la realidad que hasta entonces habían permanecido en la oscuridad¹³. Esto quiere decir que la finalidad última con la que Deleuze aborda la historia de la filosofía no es *reproducir* el núcleo de la misma fielmente sino hacer *retratos* de ella para crear su propia obra¹⁴. En este sentido, Hardt sostiene que hay que leer las monografías de Deleuze como una muy particular historia de la filosofía que, principalmente, da cuenta de la evolución de su propio pensamiento y, al mismo tiempo, de la creación de los problemas de los que se ocupa¹⁵.

Ahora bien, ¿es lícito lo que hace Deleuze? ¿Podemos usar y hacer nuestra la historia de la filosofía sin pudor ni respeto? José Luis Pardo pone estas preguntas en relación directa al significado del trabajo monográfico de Deleuze:

“(…) cuando Deleuze comienza por la historia de la filosofía, ello significa que comienza por deshacer la historia de la filosofía (¿hay acaso otro modo de empezar a pensar?); y sus monografías son estrategias para esa deconstrucción genealógica. Las monografías dejan entonces de ser ese pequeño ejercicio sin importancia por el que un nuevo nombre intenta afianzarse en el escalafón bien vigilado de la Academia, esa deuda con la tradición que todo funcionario ha de pagar para sentirse algún día con derecho a hablar en nombre propio, y se convierten en movimientos sistemáticos de subversión de la imagen del pensamiento, batallas locales y parciales en las que se intenta arrancar a las redes

¹² “El enunciado es el producto de un agenciamiento, que siempre es colectivo, y que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos. (...) El escritor inventa agenciamientos a partir de agenciamientos que le han inventado, hace que una multiplicidad pase a formar parte de otra” (Deleuze 1980: 61). Deleuze refiriéndose al agenciamiento menciona también el *patchwork*, noción semejante a la de *bricolage* planteada por Walter Benjamin.

¹³ Sin duda, este es un punto de contacto con el “ver aspectos” de Wittgenstein (cfr. Wittgenstein 1988) y con la idea foucaultiana según la cual cada época desarrolla sus propios campos de visión y de enunciación (cfr. Foucault 1998).

¹⁴ Sobre este punto véase *El Abecedario* (“H” como Historia de la Filosofía).

¹⁵ Cfr. Hardt 1994: 32.

de la Historia de la Filosofía fragmentos cada vez más amplios e importantes del pensamiento” (Pardo 2002: 16).

Como se puede apreciar en esta cita, el método de lectura y apropiación de la tradición que Deleuze usa no constituye un simple antojo. Se justifica, en principio y como ya hemos visto, porque le ofrece a Deleuze la posibilidad y las herramientas para trabajar libremente con los textos y las ideas, logrando gracias a ello construir un pensamiento emancipado. Además, también se justifica porque encierra una nueva manera de entender el *desenvolvimiento* mismo del proceso histórico en general, y el de la historia de la filosofía en particular. Para acercarnos a la comprensión de esta nueva concepción del desenvolvimiento de la historia, tomemos otro de los criterios para leer a Deleuze que nos ofrece Michael Hardt: reconocer el objeto de su antagonismo principal¹⁶. La concepción de la historia que se opone a la que propone Deleuze -a la que vamos a llamar, siguiendo a Luis Ferrero Caracedo, “maquínica”- es la evolucionista¹⁷. Noción popularizada ampliamente por Hegel, pero que podemos encontrar en germen en Aristóteles.

2. Aristóteles, Hegel y la historia como evolución

El libro alfa de la *Metafísica* de Aristóteles ha sido considerado por algunos especialistas como el primer tratado de historia de la filosofía¹⁸. En él hallamos, a lo largo de aproximadamente 30 páginas, un repaso de las principales doctrinas metafísicas sobre las primeras causas y principios del universo¹⁹. Lo interesante de este recuento es que cumple la función de mostrarnos cómo, poco a poco, los primeros pensadores se habían acercado al descubrimiento de la verdad, es decir, a la determinación de la lista completa de causas y principios que rigen el funcionamiento del cosmos. Aristóteles menciona que desde los presocráticos hasta Platón solo se conoció la verdad “a medias”,

¹⁶ Cfr. Hardt 1994: 28.

¹⁷ Cfr. Ferrero Carracedo 2000: 231-238.

¹⁸ Werner Jaeger sostiene que el diálogo de Aristóteles titulado *De la filosofía* se dividía en tres partes: una histórica, otra crítica y finalmente una teológica. La *Metafísica*, dice Jaeger, tiene una estructura paralela: el libro primero (alfa) constituye la investigación histórica (cfr. Jaeger 1997: 194). Más adelante sostiene: “Pero es nuevo el sacar genéticamente su doctrina de las causas de la *historia de la filosofía anterior* [la cursiva es mía] (...)” (Jaeger 1997: 201). Hernán Zucchi, en su introducción a la *Metafísica* de Aristóteles, sostiene: “Buena parte de la *Metafísica* está enderezada a exponer y formular críticas a las filosofías anteriores. (...). Desde el tercer capítulo del libro I (...) Aristóteles pasa revista a la filosofía anterior para averiguar si los pensadores que lo precedieron coincidieron con él o no sobre el número y carácter de esas causas” (Aristóteles 2000: 28).

¹⁹ Cfr. *Metafísica* 2000: 981b 27.

pues ningún filósofo logró dar con las cuatro causas que gobiernan la *physis*. Unos conocieron la material, otros la formal, pero ninguno llegó a determinar el funcionamiento conjunto de las cuatro: formal, material, eficiente y final²⁰. Lo importante para nuestra investigación es que Aristóteles *supuso* que las filosofías de todos los pensadores anteriores a él representaban ensayos, bosquejos o aproximaciones a la verdadera estructura de la realidad (la *physis*), mientras que él mismo, finalmente, sí llegó a ser la puesta en escena completa de aquella verdad que, hasta su llegada, solo había sido parcialmente revelada²¹.

Ahora bien, no estamos afirmando que Aristóteles haya desarrollado conscientemente una teoría evolucionista de la historia. El horizonte cultural en el que se hallaba inscrito (s. IV a.C.) no le hubiera permitido pensar en la historia como el recuento o la narración del movimiento de constitución progresiva de lo real. La naturaleza (*physis*) para los griegos es un organismo cerrado, finito y completamente constituido. No obstante, lo que sí está presente en su filosofía -y esto se hace evidente en el libro mencionado- es que el *trabajo* del pensador o del filósofo es hacer explícita la verdadera estructura de lo real, de aquel universo finito. Y este trabajo del pensador es el que sí cuenta con una historia propia, el que sí se ha desarrollado a partir de un movimiento progresivo. Desde los primeros presocráticos que solo vieron una causa -aunque las otras ya estaban ahí- hasta Aristóteles que logró ver las cuatro, se ha dado un progreso en el descubrimiento de la verdad. En este sentido es que se puede afirmar que ya en la filosofía de Aristóteles se le atribuye al pensamiento un carácter evolutivo. Debido a esto es posible afirmar que con él asistimos al inicio de la *historia* del pensamiento o al nacimiento de la creencia occidental en la evolución, si bien aún no de lo real mismo, si del pensamiento que capta ese real.

²⁰ “Hemos dado una rápida y sumaria recorrida de aquellos filósofos que expresaron su parecer sobre los principios y la verdad, y de la forma en que lo hicieron. Este informe nos ha dejado un saldo favorable, *ninguno de quienes abordaron el principio y la causa dijo algo que no hayamos distinguido* [la cursiva es mía] en la *Física*. En cambio, resulta claro que *todos parecen haber acertado confusamente con alguna de esas causas* [la cursiva es mía]” (Aristóteles 2000: 988a 20-25).

²¹ Zucchi señala que si bien la exposición histórica de Aristóteles es de gran valor, parece no haber sido hecha de forma completamente desinteresada. Con esto quiere dar a entender, siguiendo a autores como Harold Cherniss, que Aristóteles estaba “jalando agua para su propio molino” (cfr. Aristóteles 2000: 28-29).

Muchos siglos después, la Modernidad “abrió” el universo, permitiéndole al hombre ingresar en el ámbito de lo infinito²². Gracias a esta apertura, Hegel (XIX d.C.) pudo *introducir el movimiento en lo real*. El conjunto de este movimiento recibirá el nombre de Historia Universal. Según Hegel, en el origen de la historia, en el principio, ya se encuentra presente la verdad total. Todo lo que se despliega a partir de este origen es la paulatina materialización o realización de esa verdad. En función de esto, para el autor de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, no solamente el pensamiento de cada época representaría la expresión del develamiento de un aspecto de aquella verdad total (como lo fue para Aristóteles), sino que, además, cada etapa de la historia representa un momento en el proceso evolutivo de constitución de esa verdad o, también, de su concreción o determinación. Así, si en el “inicio de la historia” ya se encuentra la verdad universal presente, pero de forma abstracta y encerrada en sí misma; entonces, el desarrollo de la historia representa, justamente, el salir de sí de la verdad en busca de su completa determinación²³. De esta forma, cada momento de la historia representa un aspecto de la verdad total que se ha determinado con las condiciones socio-históricas concretas que la han encarnado (esto es lo que Hegel llamaría el “espíritu de cada nación”). Así, poco a poco, la verdad se va determinando, llegando al final del proceso - al final de la historia-, igual de completa que al inicio, aún universal, con la fundamental diferencia de que ahora se halla completamente concreta y determinada. Por ello, Hegel sostiene que al inicio de la historia existe una gran unidad indiferenciada de lo real, que el proceso aparece como una multiplicidad diferenciada, esto es, las diferentes manifestaciones del espíritu o de la verdad a través de la historia y que, hacia el final, contemplamos la gran unidad diferenciada de lo real.

A este movimiento de lo real recién descrito, Hegel lo llama también el “movimiento de lo concreto”, pues afirma que son dos los criterios que debemos utilizar para comprender el despliegue de la historia en general y de la historia de la filosofía en

²² Esta apertura se dio gracias a la revolución técnico-científica y al cambio de paradigma sobre el cosmos: del aristotélico-ptolemaico al copernicano-galileano. Además, la introducción en Europa de disciplinas como el álgebra y la aparición del cálculo infinitesimal, permitieron pasar del universo finito al infinito.

²³ “(...) el comienzo es *lo menos formado*, lo menos determinado y *desarrollado* en sí, además de lo más pobre y *abstracto*, y que la primera filosofía es el pensamiento enteramente general e indeterminado, es la más simple, mientras que la filosofía más reciente es la más profunda y concreta. Cosa que es preciso saber para no buscar tras las filosofías antiguas más de lo que en ellas se encierra (...)” (Kaufmann 1982 277).

particular: por un lado, el concepto de *evolución* y, por el otro, el de lo *concreto*²⁴. La explicación del concepto de evolución -el verdaderamente importante según dice Hegel y, además, el que nos interesa en esta investigación- requiere distinguir dos estados de la cosa: la potencia y el acto. Esta distinción, que proviene de la filosofía aristotélica²⁵, es rebautizada por Hegel como el en sí (potencia) y el para sí (acto), donde el primero hace referencia a la posibilidad o a la esencia, mientras que el segundo refiere a la realidad o a la existencia. El paso de un estado de la cosa a otro constituye, justamente, la evolución o la actividad²⁶. Esta actividad aparece, entonces, como un desdoblarse de la cosa con la finalidad *necesaria* de realizar su esencia o de poner en acto su idea. Así, pues, el concepto de evolución, y la diferencia que incluye entre la potencia y el acto, le permiten a Hegel introducir el movimiento en la realidad. La realidad, tanto natural como espiritual, consiste justamente en ese desplegarse de un estado al otro.

Lo que nos interesa resaltar en este momento de esta breve descripción de la concepción de la historia planteada por Hegel, es que el filósofo alemán considera el desarrollo de la historia como un progreso o una evolución necesaria. La verdad siempre ha estado allí, pero ha debido determinarse y revelarse a sí misma a través de un proceso evolutivo, y la filosofía de cada época representa el pensar esa revelación o desenvolvimiento²⁷. Además, como lógicamente se puede inferir de lo dicho anteriormente, cada etapa de la historia supone la anterior y es la preparación para la futura, formando así una cadena necesaria en el tiempo²⁸. La dialéctica (tesis-síntesis-antítesis), al interior de esta concepción, juega el papel de *ley del movimiento*. La realidad misma es dialéctica y el pensamiento de ella también lo es. Así, pues, la historia siempre se despliega de la misma forma: como evolución dialéctica y necesaria de lo real.

²⁴ Cfr. Hegel 1955: 25-27. Lo “concreto” alude, en términos muy generales, a la “unidad de múltiples determinaciones”, es decir, a la multiplicidad de lo real. Lo que evoluciona, el contenido de la historia, es lo concreto.

²⁵ Cfr. Aristóteles 2000: libro IX.

²⁶ Cfr. Hegel 1955: 26-27.

²⁷ “Pues bien, la filosofía es por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía” (Hegel 1955: 32)

²⁸ “En esto consiste la actitud y la actividad de nuestra época y de cualquier otra: en asimilarse la ciencia existente y formarse a la luz de ella, desarrollando con ella esa misma ciencia y elevándola a un plano superior. Al apropiárnosla, hacemos de ella algo nuestro, que no es ya lo que antes era. En esta peculiar acción creadora, que consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo, va implícito aquello que decíamos de que nuestra filosofía solo puede cobrar existencia, esencialmente, en relación con la que la precede y como un resultado necesario de esta” (Hegel 1955: 10).

Teniendo presente la necesidad en el desenvolvimiento de la historia y el papel que cumple la filosofía en ella, entonces se vuelve imperativo que quien hace filosofía se ocupe de estudiar la historia de la filosofía. Pues, ¿cómo pensar filosóficamente, cómo pensar la verdad de nuestro tiempo si es que no conocemos cómo se ha ido desplegando y manifestando esa verdad a través de la historia? Hacer filosofía en este contexto prácticamente termina identificándose con hacer historia de la filosofía²⁹. Sin embargo, no debe sorprendernos que Deleuze haya aceptado esta afirmación, pues, como hemos señalado al inicio de esta sección, considera necesario empezar a pensar por la historia de la filosofía. No obstante, una acotación es imperativa: para nuestro autor ninguna afirmación tiene un solo sentido, el *buen sentido*, sino que, por el contrario, la ambigüedad es parte esencial del discurso³⁰. Esta polisemia es la que le permite darle un giro a la afirmación en cuestión alumbrando en ella su significado contrario: en sentido deleuziano “hacer historia de la filosofía para hacer filosofía” implica justamente lo opuesto a lo que significa en el contexto aristotélico-hegeliano. Para estos, hacer historia de la filosofía significa hacer explícito el recorrido del espíritu en la constitución de la verdad; para Deleuze, por el contrario, significa denunciar la ilusión del progreso hacia la verdad y liberar los aspectos reprimidos por esa ilusión, para hacer de la *misma* historia *otra* historia³¹.

Así, la concepción de la historia aristotélico-hegeliana nos lleva a entender a la filosofía y a su historia -en tanto reflexión de la filosofía sobre su propio movimiento- como develamiento paulatino de aquel despliegue evolutivo de lo real. Fuera de eso no hay filosofía. O, aparentemente, no la hay. El proyecto de Deleuze busca, en buena parte, mostrarnos que es posible hacer filosofía e historia de la filosofía fuera de las coordenadas de esta forma de entender la historia. Sin embargo, la tarea no es fácil.

²⁹ “La conciencia de ella [de la relación entre el presente y el pasado] nos suministra, al mismo tiempo, la clave del fin subjetivo, que consiste en hacer del estudio de la historia de la filosofía una introducción al conocimiento de la filosofía misma” (Hegel 1955: 10).

³⁰ “Ahora bien, el buen sentido no se contenta con determinar la dirección particular del sentido único: determina primeramente el principio de un sentido único en general, mostrando que este principio, una vez dado, nos fuerza a escoger una dirección antes que la otra. (...) Lo contrario del buen sentido no es el otro sentido; el otro sentido es solamente el pasatiempo del espíritu, su iniciativa divertida. Pero la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones, que no se puede instaurar un sentido único, ni un sentido único para la seriedad del pensamiento (...). ¿En qué sentido, en qué sentido?, pregunta Alicia. La pregunta no tiene respuesta, porque lo propio del sentido es no tener dirección, no tener ‘buen sentido’, sino siempre los dos a la vez (...)” (Deleuze 2005: 107-108).

³¹ En la misma dirección, pero con otro lenguaje, Jacques Derrida considera que el trabajo del filósofo es un trabajo terapéutico, pues la historia de la filosofía o de la metafísica se ha levantado sobre un conjunto de represiones (Cfr. Ferraris 2006: 82).

Como veremos más adelante, para ubicarse fuera de esta concepción evolucionista, Deleuze necesita dirigirse a las cuestiones más profundas de la filosofía y construir una teoría de la historia que permita comprender el movimiento de lo real sin referencia a la dialéctica, a la evolución o al progreso. Slavoj Žižek, en su ya muy reconocido estudio sobre Deleuze, lo afirma tajantemente: “Lo que hay que tener presente es que Deleuze *no* es un historicista evolucionista” (Žižek 2006: 26). Ahora bien, antes de presentar la forma novedosa en que Deleuze define la historia, debemos plantearnos una pregunta que se hace necesaria: ¿cuál es el problema con la concepción evolucionista de la historia y de la historia de la filosofía? ¿Por qué es imperativo redefinirlas?

3. La historia de la filosofía como aparato de poder

Según Deleuze, concebir la historia de la filosofía como paulatina revelación de *la* verdad ha contribuido a constituir una imagen del pensamiento despótica que niega todo aquello que esté fuera o no calce adecuadamente en aquel desarrollo. Por ejemplo, Hegel afirmaba que los pueblos africanos y asiáticos, a diferencia del mundo griego, del romano y del moderno, están fuera de la historia porque no han alcanzado la conciencia de su libertad³². Hay, pues, según vemos en este ejemplo, un “resto” (una diferencia) que queda excluido y que no puede ser pensado bajo esta idea de la historia. José Luis Pardo sostiene que dentro del ámbito de la filosofía la exclusión de estos “restos” o “diferencias” es posible gracias a la existencia de dos criterios (constricciones) que rigen la historia del pensamiento despótico. Por un lado, un criterio *sistemático-clasificadorio* nos obliga a ubicar a los filósofos en escuelas particulares en función de la forma en que hayan desarrollado su pensamiento. De no ser esto posible, su nombre quedará en el olvido o, en el mejor de los casos, ubicado bajo la categoría de “filósofo menor”. Por otro lado, un criterio *genético-evolutivo*, nos exige pensar a cada filósofo como la evolución de los precedentes y como la anticipación de sus sucesores formando así finalmente una gran “cadena filosófica”³³ que no permitiría una crítica o una toma de distancia radical en relación a los predecesores. Estos criterios constituyen una especie de *test* útil para determinar los “nobles espíritus” que pueden ingresar en la “galería de los héroes de la razón”³⁴. La historia les pertenece³⁵.

³² Cfr. Hegel 1955: 27.

³³ Cfr. Pardo 2002: 15.

³⁴ Cfr. Hegel 1955: 8.

Esta concepción de la historia funciona, entonces, gracias a -y en virtud de- estas restricciones. Deleuze afirma, por todo esto, que la historia oficial de la filosofía, en tanto busca mantener una determinada “imagen del pensamiento” viva y dominante para impedir la aparición de modelos de pensamiento (y de vida) divergentes, puede interpretarse como *aparato de poder*. En otras palabras, la filosofía parece no ser expresión de un pensamiento completamente puro como pretendió serlo desde su nacimiento (contemplación, saber por el saber); sino, por el contrario, como dijera Bacon a inicios de la Modernidad, el saber está vinculado siempre a una posición o pretensión de poder³⁶.

Ahora bien, antes de explicar por qué la historia de la filosofía es un aparato de poder que busca perpetuar una imagen del pensamiento, debemos analizar brevemente qué entiende Deleuze por “imagen del pensamiento”. Esta, en principio, puede definirse como modelo de pensamiento³⁷. Así, con esta expresión Deleuze se refiere a una particular forma que nos indica cómo pensar. Este modo o modelo de pensamiento no es algo subjetivo, no es que alguien, individualmente, tenga su propia forma de pensar: “lo que *yo* pienso”. Por el contrario, imagen del pensamiento refiere a algo que trasciende completamente al individuo y que, en última instancia, también va más allá de las condiciones socio-históricas a las que pertenece. La imagen del pensamiento no son los

³⁵ Según Gianni Vattimo, Walter Benjamin, en sus *Tesis de filosofía de la historia*, basándose en el Nietzsche de la segunda consideración intempestiva -al igual que lo harán Deleuze y Foucault- también critica la concepción del tiempo histórico como un proceso homogéneo y necesario. La creencia en “la” historia, para Benjamin, sería expresión de la cultura de los dominadores (cfr. Vattimo 2006: 23).

³⁶ Esta relación o co-dependencia (saber/poder) ha sido estudiada ampliamente por Michel Foucault, sobre todo en relación al nacimiento de instituciones disciplinarias en plena Modernidad europea (centros penitenciarios, hospitales psiquiátricos, centros educativos, etc.). Véase, por ejemplo, *La historia de la locura en la época clásica y Vigilar y castigar*, entre otros. Sin embargo, tal vez haya sido Karl Marx uno de los primeros que retrató con mucha vivacidad la estrecha relación entre el saber (ideología) y el poder (infraestructura) (cfr. Marx 1982: 19). Específicamente pensando en Deleuze, Arnaud Villani remarca, de forma muy elocuente, la relación que existe para nuestro autor entre saber y poder en el ámbito académico en su generación: “La philosophie, il faut avoir le courage de le dire, est le lieu de terribles *luttres de pouvoir*, et pas seulement dans la théorie. Elle est prise dans cet engrenage sans pouvoir de s’en défaire. L’omniprésence du pouvoir dans le champ philosophique, qui devrait *par excellence* en être exempt, fait symptôme. Confusion de la parole avec la parole autorisée, conservatisme de l’institution pédagogique (un inspecteur me soufflait à l’oreille, à l’époque de *Mille plateaux*: ‘j’espère que vous ne lisez pas Deleuze’), dictature de ‘publish or perish’ qui affaiblit la recherche, hiérarchie universitaire réduisant la critique au bénéfice du vrai, le *wissenschaftlich* comme preuve de probité intellectuelle, coteries et snobismes, agressivité confondue avec le *Witz*, mépris affiché comme signe d’intelligence, et cette pusillanimité qui n’ose contredire un ‘grand nom’ de la philosophie, et autorise à céder sur la vérité!” (Villani 2005: 98).

³⁷ La referencia a la imagen del pensamiento será muy recurrente a lo largo de toda esta investigación. Vale la pena advertir ahora que el sentido básico en el que usaremos esta expresión es el aquí indicado: modelo.

contenidos particulares que cada individuo piensa en función de sus condiciones socio-históricas, sino la *estructura* (o el plano, dirá Deleuze) que hace que pensemos esos contenidos de tal o cual forma, y que podamos pensar algunas cosas, mientras que otras queden impensadas³⁸.

Una de las tesis centrales de la obra de Deleuze es que, a lo largo de toda la historia de la filosofía, se ha mantenido una misma imagen del pensamiento, la cual ha determinado la naturaleza y el ejercicio del pensar del hombre de un mismo modo: como la representación racional que un individuo (sujeto) posee de la estructura real del mundo (objeto). Esta concepción del pensamiento es llamada por Deleuze, desde sus primeras obras -*Nietzsche y la filosofía, Proust y los signos*-, *imagen dogmática del pensamiento*, pues, como vimos líneas arriba siguiendo el comentario de Pardo, es un modelo que constriñe al pensamiento a pensar en una determinada y pre-establecida dirección. Por ello, la historia de la filosofía es la historia de las múltiples apariciones de esta imagen del pensamiento. Deleuze la llama *imagen* porque, como ya adelantamos, es un modelo o paradigma que nos dice cuál es la naturaleza del pensamiento y cómo se debe ejercer; y es *dogmática* porque es moral, porque lo que la anima o la genera es la necesidad de determinar la forma correcta en que el hombre debe pensar: la norma moral no solo dice “eso no se hace”, sino también “eso no se piensa”. Sin duda esta imagen del pensamiento ha tenido exteriormente diversas manifestaciones; es evidente que existen múltiples diferencias entre la filosofía de Platón y la de Descartes, por ejemplo. Pero, estas diferencias se mantienen en la exterioridad: cuando Deleuze se refiere a la imagen del pensamiento, se refiere a aquello que determina cómo pensamos, al territorio desde el cual emergen los pensamientos, las coordenadas que nuestros pensamientos siguen, el plano de inmanencia del pensar (compartido por Platón y Descartes). En este sentido, el plano de inmanencia del pensar es una suerte de inconsciente del pensamiento, esto es, aquello que no es pensado pero que determina cómo pensamos. Por ello, si bien pueden haber -y de hecho hay- grandes diferencias

³⁸ Esta caracterización de la imagen del pensamiento puede relacionarse con la idea de Foucault que ya hemos mencionado según la cual cada época nos permite *ver* y *hablar* de determinadas cosas, dejando otras en la oscuridad. Esta “selección” está dada por lo que Foucault llamó la *episteme* (cfr. Foucault 1998: 7). Como veremos en el segundo capítulo de nuestra investigación, la diferencia entre la “imagen del pensamiento” de Deleuze y la “episteme” de Foucault es que esta última es claramente histórica, mientras que aquella es más profunda que las formaciones históricas, constituyéndose como el “suelo” del pensamiento de Occidente.

entre las distintas filosofías a lo largo de la historia, todas ellas -y esta es la tesis de Deleuze- comparten una misma *Terra* desde la cual surgen: la representación³⁹.

¿Cómo la historia de la filosofía se convierte en el aparato de poder de la imagen dogmática del pensamiento? Básicamente, seleccionando los aspectos que le interesan de cada filosofía -generalmente lo explícito, lo que está en la superficie de sus discursos- y diciéndonos *esto es la filosofía*. Las siguientes líneas de Deleuze en *Diálogos* son muy convincentes e ilustrativas respecto a esta cuestión:

“La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: *¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos?* [la cursiva es mía] Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (Deleuze 1980: 17).

¿Por qué esta imagen “impide que las personas piensen”? Porque, como Deleuze trató de mostrar a lo largo de toda su vida, pensar es el resultado de un proceso de experimentación y aprendizaje que nada tiene que ver con la imitación o la representación. Pero, si se nos dice que solo podremos pensar si hemos leído a tal o cual filósofo, y de tal o cual forma, lo que se nos está diciendo realmente es que no pensemos por cuenta propia, que no hagamos nuestra la experiencia del pensar y la experiencia del mundo, sino que sigamos surcos previamente trazados, limitándonos a repetir lo que otros ya dijeron, a transitar territorios ya explorados, pues todavía no nos corresponde pensar libremente.

En función de lo dicho, Slavoj Žižek sostiene que para Deleuze nos podemos acercar de dos maneras a un filósofo, es decir, que hay dos modos de “repetirle”. Por un lado,

³⁹ Deleuze define con diferentes palabras y en muchos lugares lo que es una imagen del pensamiento. Por ejemplo, en *Diferencia y repetición* afirma: “Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto” (Deleuze 2002: 205); o en *¿Qué es la filosofía?*: “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento (...)” (Deleuze y Guattari 1994: 41); o en *Conversaciones*: “No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, ‘orientarse en el pensamiento’. Siempre estamos en el plano de inmanencia (...). La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía: la precede, no se trata ya de una comprensión no filosófica de la filosofía, sino de una comprensión prefilosófica” (Deleuze 1999: 235).

podemos ser fieles y “aferrarnos a su letra”, reelaborando o criticando su sistema; por el otro, podemos “apropiarnos del impulso” que dio a luz a su sistema. Esto último implica conectar con lo que, por ejemplo, “en Kant es más que el propio Kant”, su núcleo excesivo, lo que rebasa su sistema explícito. Así, según Žižek, habría que traicionar la *letra* de Kant (lo explícito) para ser fiel al *espíritu* de Kant (lo implícito). Según lo sostenido por Deleuze, leer la historia de la filosofía aferrándonos a la letra de los autores es el primer impedimento para pensar; por el contrario, pensar libremente es dirigirse hacia ese núcleo impensado (o no actualizado) en el pensamiento de un escritor⁴⁰. En la misma dirección que Žižek, Stéfán Leclercq sostiene que Deleuze se dirige a lo que al autor ha querido decir pero no ha podido decir para así realizar su propio y libre acto de creación⁴¹.

Es interesante y muy sugerente, además, que Deleuze considere que la historia de la filosofía como aparato de poder tenga efectos también sobre los no-filósofos; efectos que consisten básicamente en excluirlos del supuesto trabajo del pensar. Solo un grupo de privilegiados tiene la capacidad de imbuirse de esos conocimientos filosóficos tan difíciles y alejados del hombre común. Así, a quienes están adentro, la historia de la filosofía no les permite pensar porque los constriñe a seguir un camino preestablecido y, a los que están afuera, no les permite pensar porque los mantiene excluidos y abandonados en el ámbito del sentido común (*doxa*). Deleuze nos lo explica de la siguiente manera:

“El pensamiento nadie se lo toma en serio, salvo los que se pretenden pensadores o filósofos de profesión, lo que no impide, ni muchísimo menos, que tengan sus aparatos de poder, y que uno de los efectos de ese aparato de poder sea precisamente decir a las personas: no me toméis en serio, yo pienso por vosotros, os doy una imagen, una conformidad, normas y reglas a las que podréis someteros hasta tal punto que llegaréis a exclamar: ‘no tiene importancia, no es asunto mío, es asunto de los filósofos y de sus teorías puras’” (Deleuze 1980: 17)⁴².

⁴⁰ Cfr. Žižek 2006: 29-30. Heidegger plantea esta misma exigencia: “Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La ‘doctrina’ de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello” (Heidegger 2001: 173).

⁴¹ Cfr. Leclercq 2005: 146.

⁴² Cfr. Deleuze 1980: 17.

La “alegoría de la caverna” de Platón, puede interpretarse como un ejemplo de esta afirmación, ya que supuestamente es el filósofo el que sale de la caverna y obtiene una visión privilegiada de la realidad. Además, es el filósofo quien, gracias a esta visión, debe gobernar, convirtiéndose así en rey-filósofo: es él el que le debe decir al resto cómo vivir. Propuestas como esta, son las que, según sostiene Deleuze, hacen de Platón el fundador de esta imagen dogmática del pensamiento que nos dice qué debemos hacer para pensar correctamente. Por otro lado, la importancia dentro de la historia de la filosofía que ha tenido el *Discurso del método* de Descartes también es una expresión importante del poder que busca mantener esta imagen del pensamiento. El método nos dice qué pasos debemos seguir para alcanzar un pensamiento libre de la duda, completamente certero, claro y distinto. *El pensamiento filosófico*.

Podríamos afirmar, entonces, que la filosofía para poder preservar aquella imagen ha tenido que dar a luz a dos agentes de poder: el *filósofo-coleccionista* -parafraseando a Nietzsche- como aquel que constantemente está vigilando que la filosofía se ejerza como debe hacerse y que la ejerzan los indicados para hacerlo; y, junto con él, a la *historia de la filosofía* como organización de los saberes que todo aquel que quiere ser filósofo debe aprender. Estamos así frente a una nueva forma del hombre religioso y del texto sagrado.

La historia de la filosofía y la imagen del pensamiento que busca preservar, se terminan confundiendo de esta manera con un tribunal, con el tribunal de la razón, para usar palabras de Kant. Y, en este sentido, en tanto tribunal, la filosofía no está desligada de los valores en curso. No solo busca preservar un saber y un poder, sino también una determinada forma de valorar el mundo. Tal vez el principal aporte de Nietzsche a la filosofía haya sido introducir las nociones de sentido y valor en el pensamiento. Pensar es valorar. Y valorar es defender determinados valores en detrimento de otros, en otras palabras, evaluar y legislar⁴³. Así, pues, la filosofía también está encargada de establecer cierta distribución y jerarquía de valores, lo bueno y lo malo; es legisladora en su totalidad. Se ha convertido en el Estado que habita en el pensamiento, pero no en un estado democrático-liberal, que permita la emergencia de las diferencias a través de la

⁴³ Cfr. Deleuze 2002: 7.

defensa de un pluralismo comprensivo, sino, por el contrario, en un estado jerárquico y autoritario, como los fascismos del siglo XX:

“La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así, el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido” (Deleuze 1980: 18)⁴⁴.

Y, bajo este modelo de pensamiento estatal, oponerse a las leyes y la estructura que lo sostienen conduce inevitablemente al exilio:

“Todo lo que pertenece a un pensamiento sin imagen, el nomadismo, la máquina de guerra, los devenires, las bodas contra natura, las capturas y los robos, los entre-dos-reinos, las lenguas menores o los tartamudeos en la lengua, etc., es aplastado y denunciado como nocivo” (Deleuze 1980: 18).

Sobre la relación entre Estado y pensamiento Deleuze ha escrito que ambos están sobredeterminados, aunque ninguno condiciona causalmente o determina completamente al otro. El modelo de pensamiento/Estado se caracteriza entonces por ser jerárquico y autoritario, por definir cómo debemos pensar pero, también, actuar⁴⁵.

En síntesis, la historia de la filosofía, en tanto discurso de la filosofía sobre su propio desarrollo, ha sido articulada de tal manera que busca sistematizar de una forma particular las diferentes expresiones filosóficas y mostrar una particular evolución del pensamiento en una dirección concreta, todo esto con la finalidad de mantener dominante un modelo de pensamiento. Por ello es que tenemos la historia oficial de la filosofía, donde -tomando la expresión de Pardo- podemos hallar al “verdadero Kant” o al “verdadero Hume”. Sin embargo, “[e]so que llaman ‘el verdadero Hume’ o ‘el verdadero Kant’ no son más que imágenes del pensamiento custodiadas por una policía noológica⁴⁶ denominada Historia de la Filosofía”⁴⁷.

⁴⁴ Este es un hecho que Michael Hardt y Antonio Negri han estudiado desde el punto de vista político. Sus teorías, desarrolladas a partir de las deleuzianas, son un ejemplo de pensamiento libre y de acción política liberadora (cfr. Hardt y Negri 2002 y Hardt y Negri 2005).

⁴⁵ Para una aproximación más precisa a las relaciones entre el pensamiento y el Estado véase: Deleuze y Guattari 2000: 379-384.

⁴⁶ “Noología” es el término creado por Deleuze para referirse al estudio de las imágenes del pensamiento. Así como existe una ontología (teoría del ser) y una epistemología (teoría del conocimiento), Deleuze considera necesario construir una noología o teoría del pensamiento, pues esta se dirige a un campo problemático específico, expresado en la pregunta heideggeriana *¿qué significa pensar?*

⁴⁷ Cfr. Pardo 2002: 14.

4. La maquínica de la historia

Hacia el final de la sección titulada “Aristóteles, Hegel y la historia como evolución” sostuvimos que Deleuze nos ofrece una imagen de la historia diferente a la propuesta por Hegel, pues considera que esta está al servicio del pensamiento dogmático. En las páginas anteriores hemos visto cómo se realiza la alianza entre historia evolucionista y pensamiento dogmático. Ahora, antes de finalizar nuestro ensayo, es momento de *reconstruir* la noción de historia que maneja Deleuze. Algunos de los fragmentos presentados a lo largo de estas páginas son un ejemplo de que lo que nuestro autor entiende por historia está muy lejos de la visión dialéctica de la misma. Justamente, su meta es liberarse de los principios de sistematicidad, evolución y necesidad que hemos presentado, ya que son estos los que contribuyeron a formar la historia de la filosofía dominante. Esta liberación, como hemos visto, es alcanzada por Deleuze gracias a su método de lectura. Sin embargo, este se justifica en última instancia en una concepción de la historia que se distingue y se enfrenta a la concepción evolucionista planteada, de una u otra manera, a lo largo de la tradición filosófica de Occidente.

Según señala Ferrero, después de Foucault⁴⁸ y Deleuze -inspirados ambos claramente por Nietzsche, especialmente en este contexto por *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida-*, estamos obligados, dadas las condiciones de nuestra actualidad cultural, a imaginar un nuevo hombre, un hombre capaz de pensar y sentir de una manera distinta, más allá y contra las representaciones clásicas de la dialéctica y la metafísica: un hombre que pueda pensar lo diferente y lo marginal, permitiendo así la afirmación de su deseo, esto es, un superhombre. Pero, lo más importante en este contexto, es que junto con esta redefinición del hombre: “Se hace, pues, necesaria la tarea de pensar la historia de otro modo, de constituir una nueva teoría de la historia” (Ferrero 2000: 231), pues, fieles a Nietzsche, ambos autores consideran que la historia anterior era la del hombre metafísico. Pero, ¿cómo alcanzar esta nueva teoría de la historia? Según Ferrero, para Deleuze, Foucault nos ofrece una nueva aproximación a la historia pero incompleta, pues solo se detiene en su aspecto crítico-práctico sin hacer un análisis ontológico de la misma. En cambio, el conjunto de la obra de Deleuze puede

⁴⁸ Para una presentación breve y clara de la concepción de la historia que plantea Foucault véase Foucault 1988.

interpretarse como el intento de establecer una ontología de la cual dependerá la formulación de una nueva teoría de la historia.

Para plantear esta nueva teoría de la historia, Deleuze se vale de dos principios fundamentales que funcionan a su vez como principios de la constitución ontológica del ser: la genealogía y la rizomática. Según sostiene Ferrero en la conclusión de su tesis, la *genealogía* le permite a Deleuze concebir el movimiento de la historia desvinculado del trabajo de lo negativo y de la contradicción, dejando así de lado la referencia a la dialéctica hegeliana como ley de su desenvolvimiento. Además, a diferencia de la propuesta de Hegel, el sujeto de la historia no es la razón consciente o el espíritu. Para Deleuze, por el contrario, afirma Ferrero, el verdadero motor de la historia es la *diferencia positiva* o la afirmación de las singularidades. En este sentido, si la historia evolucionista en el sentido hegeliano era conducida por el Espíritu Absoluto, la teoría de la historia deleuziana es dirigida por el Deseo. La diferencia entre ambos está en que el espíritu se presenta como un principio indiferente y trascendente, mientras que el deseo expresa la inmanencia absoluta y plenamente diferenciada. Por ello, el deseo no será como el espíritu una conciencia que guía el desenvolvimiento de la historia hacia el *telos* del autoconocimiento, sino una especie de protosubjetividad inconsciente que recorre todas las formaciones históricas. Además, si el espíritu hegeliano representa lo uno, el todo, la identidad o la mismidad desplegándose en la historia, el deseo deleuziano aparece como multiplicidad pura, intensidad, diferencia, singularidad emergiendo constante y azarosamente en el flujo de la vida⁴⁹.

Ahora bien, este carácter múltiple del deseo, nos conduce al segundo principio de la teoría de la historia deleuziana, la *rizomática*. El rizoma es un concepto fundamental en la obra de Deleuze y se opone, básicamente, a la idea de una totalidad organizada en torno a un fundamento. El rizoma entonces expresa la proliferación a-centrada y no pre-determinable de un sistema cualquiera⁵⁰. En relación a la teoría de la historia, la rizomática como principio hace estallar la idea de que lo que se desenvuelve en la historia es el Todo o el Uno desde los cuales la interpreta la dialéctica hegeliana, afirmando a su vez lo múltiple sin unidad ni posibilidad de totalización, sin fundamento

⁴⁹ Cfr. Ferrero 2000: 234-235.

⁵⁰ La Introducción a *Mil mesetas* es una explicación completa de la noción de “rizoma” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 10-26).

último. Deleuze no solo propone el carácter rizomático o múltiple de lo real desde el punto de vista lógico y ontológico, sino precisamente desde la perspectiva procesual y temporal, es decir, histórica⁵¹. Así, podemos afirmar que para Deleuze el *proceso de diferenciación en la multiplicidad es aquello que llamamos historia*. Aunque tal vez sea más apropiado llamar a este proceso *devenir*. En pocas palabras, Deleuze estaría reivindicando la potencia del Devenir frente al desarrollo de la Historia⁵².

Así, pues, la historia para Deleuze no será más la del desarrollo evolutivo y necesario del ser y sus categorías, sino la del movimiento azaroso y contingente de los agenciamientos y los devenires. En el mismo sentido en que usábamos al inicio de nuestro ensayo la palabra agenciamiento, la historia sería la narración de las diferentes y múltiples conjunciones que se establecen en lo real. Conjunciones que son completamente contingentes, pues no existe ninguna organización predeterminada que nos diga qué cosas debemos juntar y cuáles no; y tampoco existe una finalidad o un *telos* en función del cual se desarrollen los acontecimientos. No hay, pues, ningún tipo de necesidad en la historia. De acá que Deleuze la califique como una “maquínica” (conexión de lo heterogéneo). En este sentido, tomando esta ontología como base, Ferrero afirma:

“La historia no es un despliegue progresivo necesario de un Absoluto, ni una totalidad en marcha orientada hacia un sentido. La historia real es siempre una *historia de la contingencia*, donde el papel importante lo juegan los puntos de singularidad, las contingencias irreductibles a las formaciones sociales o al juego de las estructuras, es decir, el devenir puro, fugitivo, nómada, transhistórico, intensivo, creador (...)” (Ferrero 2000: 236).

No obstante el carácter contingente de la historia, se puede afirmar que para Deleuze existe cierta “unidad” en este proceso. Esta está dada por el plano de consistencia en el que se despliega la historia misma como movimiento de la diferencia: esto sería el flujo de materia en movimiento, el Deseo o el Devenir. Estamos, pues, con esta aproximación a la historia, en un plano distinto al del desarrollo cronológico y determinado del tiempo; estamos, más bien, frente a una concepción del tiempo no cronológica, sino como puro paso, sin inicio ni fin: la duración de Bergson.

⁵¹ Cfr. Ferrero 2000: 233.

⁵² Cfr. Žižek 2006: 26.

A lo largo de nuestro ensayo hemos querido mostrar la forma en que Deleuze interpreta el desarrollo de la historia de la filosofía, específicamente nos hemos concentrado en explicar que para nuestro autor la filosofía ha erigido a su historia como un aparato de poder que determina que el quehacer filosófico se ejerza en una dirección específica: hay una manera correcta de leer y de hacer filosofía, el “verdadero Kant”. En función de esto, quisimos poner de relieve que Deleuze concibe el proceso mismo de relectura de la historia de la filosofía como un momento clave y completamente insertado dentro de su propia propuesta filosófica, pues aproximarse a esta historia consciente del poder que ejerce sobre el pensamiento le permite mantenerse alerta y desarrollar las herramientas necesarias para pervertirla. Por ello, su lectura de la tradición siempre fue, usando el famoso término acuñado por Derrida, deconstructiva. En este sentido, “tomar la historia de la filosofía por detrás” es, entonces, una forma de liberarnos y abrimos a la creación filosófica.

Bibliografía básica:

DELEUZE, Gilles (1999) Conversaciones, Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles (1984) La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1, Barcelona: Paidós.

DELEUZE, Gilles (2005) Lógica del sentido, Barcelona: Paidós.

DELEUZE, Gilles (2002) Nietzsche y la filosofía, Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, Gilles (2002) Diferencia y repetición, Barcelona: Amorrortu.

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire (1980) Diálogos, Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1993) ¿Qué es la filosofía?, Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2000) Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2, Valencia: Pre-Textos.

Bibliografía secundaria:

ARISTÓTELES (2000) Metafísica, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- DERRIDA, Jacques (1967) *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil.
- DESCOMBES, Vincent (1998) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra.
- FERRARIS, Mauricio (2006) *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRERO C., Luis (2000) *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- FOUCAULT, Michel (1998) *Las palabras y las cosas*, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- FOUCAULT, Michel (1988) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos.
- HARDT, Michael (1994) *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires/Barcelona/México D.F.: Paidós.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2005) *Multitud*, Buenos Aires: Debate.
- HEGEL, G.W.F. (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (1964) *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- HEIDEGGER, Martin (2001) “La doctrina platónica de la verdad”, en: *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial.
- JAEGER, Werner (1997) *Aristóteles*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- KAUFMANN, Walter (1982) *Hegel*, Madrid: Alianza Editorial.
- LECLERCQ, Stéfan (2005) “La réception posthume de l'oeuvre de Gilles Deleuze”, en: *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Beaulieu, Alain (ed.), Paris: Presses Universitaires de France.
- MARX, Karl (1982) *La ideología alemana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PARDO, José Luis (2002) *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- WITTGENSTEIN, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*, México D.F.: UNAM / Barcelona: Crítica.
- VATTIMO, Gianni, (2006) “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *El pensamiento débil*, Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.), Madrid: Cátedra.

VILLANI, Arnau (2005) “De l’esthétique a l’estésique: Deleuze et la question de l’art”, en: Gilles Deleuze. Héritage philosophique, Beaulieu, Alain (ed.), Paris: Presses Universitaires de Frances.

ŽIŽEK, Slavoj (2006) Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias, Valencia: Pre-Textos.