

**ENTRE LA IMAGEN Y EL PENSAMIENTO:
A PROPÓSITO DEL PENSAMIENTO DE
GILLES DELEUZE ***

JUAN DAVID CÁRDENAS **

RESUMEN

Por lo general, se considera que la imagen está subordinada al pensamiento y a sus estructuras. Sin embargo, el pensamiento deleuziano se esfuerza por invertir tal idea. Deleuze afirma nuevas posibilidades para el pensamiento y para ello se sirve de la alternativa que ofrece el cine moderno en relación con las formas clásicas del relato. El cine moderno intenta encontrar nuevas formas y sus imágenes desafían el pensamiento filosófico exigiéndole diferenciarse del de la tradición. En suma, el cine moderno tiene el poder de liberar al pensamiento filosófico del peso de sus propios presupuestos.

Palabras clave: imagen, pensamiento, filosofía, cine, Deleuze

* RECIBIDO: 24.07.11 ACEPTADO: 30.09.11

** Pontificia Universidad Javeriana.

BETWEEN IMAGE AND THOUGHT: AN APPROACH TO GILLES DELEUZE'S THOUGHT

JUAN DAVID CÁRDENAS

ABSTRACT

It is common to consider images as subordinate to thought and its structures. However, Deleuze's philosophy developed an effort to reverse that assumption. He supports a new possibility of thought, and modern cinematography offers a significant image for this alternative to the extent that it frees thinking from the logical structure of narrative cinema. Modern films struggle to find new forms, and their images challenge philosophical thought to become different from tradition. In short, modern cinema frees philosophy from the burden of its own presuppositions.

Key words: image, thought, philosophy, cinema, Deleuze

De ida y de vuelta: entre la imagen y el pensamiento

A PROPÓSITO DE SU INTERÉS POR EL CINE, materializado en dos volúmenes de los *Estudios sobre cine*, Gilles Deleuze advierte que nunca dejó de actuar en calidad de filósofo. Él nunca escribió tales textos con la intención de hacer crítica o teoría cinematográfica en sentido estricto, aunque haya quienes los puedan leer en esa clave, sino que más bien se mantuvo siempre dentro de los márgenes de la filosofía en cuanto en ningún momento se rehusó a utilizar la herramienta distintiva de esta disciplina, a saber, el concepto. Extraño maridaje. Si permanecemos anclados aún al terreno de la filosofía parece que el cine no es más que un motivo anecdótico y accidental y, por tanto, intercambiable. Usualmente, la filosofía llega a imponerse sobre la imagen por el poder del concepto como aquello que devela la verdad más profunda que se oculta tras lo que se ofrece a la mirada. La primacía del filósofo sobre el artista en Platón, la proximidad de la tragedia a la filosofía como garante de su dignidad en Aristóteles o la subordinación del arte con relación a la teología y a la filosofía en Hegel, son claras muestras de esta tradición que ha ubicado al concepto por encima de la imagen. Pero, a los ojos del autor de *La lógica del sentido*, esto no es nada evidente. El cine también tiene mucho que decirle a la filosofía. Así como la filosofía puede englobar a la imagen por el concepto, la imagen, a su vez, puede enseñarle al filósofo algo sobre el pensamiento. En esta tensión cine-filosofía, la última tiene mucho que aprender. El cine tiene el poder de interpelar al pensamiento al ofrecerle una imagen de su propia actividad. La imagen en el cine tiene la potencia de expresar la operatividad que está a la base del pensamiento.

A Deleuze le atraen ciertas alternativas plásticas, literarias y cinematográficas, porque ellas han materializado una revolución de sus formas. Han revolucionado el espacio pictórico, o el ambiente sonoro en la música, o la unidad semántica del lenguaje en la literatura; y, en el campo del cine, algo similar ocurre. El cine moderno ha violentado la percepción, desarticulando la unidad orgánica del espacio y del tiempo de la narración clásica. Con estas revoluciones, cada una en su propio campo, la percepción y los afectos se enrarecen para hacernos saber que aún no entendemos las posibilidades del sentir. Así mismo, el cine tiene el poder de disparar mecanismos de pensamiento que pondrían en evidencia que aún no sabemos lo que puede entrañar la actividad pensante. Por eso, el cine tiene la capacidad de ofrecerle a la filosofía una imagen

de sus propios mecanismos y, con ello, en la revolución de sus propias formas cinematográficas, enseñarle al filósofo posibilidades insospechadas del pensamiento. Deleuze lo formula así: “la imagen se convierte en pensamiento, es capaz de expresar los mecanismos del pensamiento, al mismo tiempo que la cámara asume diversas funciones que actúan como verdaderas funciones proposicionales” (2006: 87). El cine no es crasa imagen en movimiento sin más, él posee una gramática y una narrativa propias en las que las imágenes se encadenan según principios de inferencia y progresión lógica que hacen del *film* algo inteligible e incluso, como afirma Deleuze, algo legible. Pero, no basta con señalar que el cine como arte alcanza el estatuto, en cierto sentido, de lenguaje; no basta con encontrar que el encadenamiento entre sus elementos no es azaroso y que posee una lógica propia. El cine no sólo piensa en este sentido, él —parece que mejor que ninguna otra expresión artística— está en condición de ofrecerle al pensamiento y, particularmente, a la filosofía, una imagen del pensamiento mismo. En el cine, el *film* tiene el poder de darle al pensamiento una imagen de su propia actividad.

La relación entre el cine y la filosofía es la relación entre la imagen y el concepto. Pero el concepto encierra en sí mismo una cierta relación con la imagen, y la imagen comporta una referencia al concepto: por ejemplo, el cine ha intentado siempre construir una imagen del pensamiento, de los mecanismos del pensamiento. Y no por ello es abstracto, sino todo lo contrario (Deleuze, 2006: 107-108).

La imagen y el concepto hacen alusión el uno al otro, en un movimiento simétrico, en la medida en que el concepto puede referirse a la imagen para hacer patente su valor estético y, a la vez, la imagen tiene la capacidad de hacer visible para el pensamiento el juego dinámico de las relaciones que lo constituyen, esto es, la imagen puede hacerle saber al pensamiento su estructuración como pensamiento. Por ejemplo, el cine de Sergei Eisenstein asocia las imágenes según una trama relacional que traza circuitos por oposición de contrarios que, en su movilidad, ponen en evidencia el sentido del choque para el pensamiento dialéctico. En el encuadre como choque de contrarios —Luz/oscuridad, tierra/agua, rico/pobre,...— y en el montaje como yuxtaposición de planos que chocan, el *film* hace visible la dinámica misma del mundo como organismo dialéctico.

Pero, no se trata de una simple metáfora. El esfuerzo deleuziano no consiste en usar las artes plásticas, la literatura o el cine como metáforas de lo que se propone la filosofía. El recurso a estas disciplinas es literal. Ellas hacen con sus medios lo que puede hacer la filosofía con los propios, de tal modo que cada cual revoluciona la sensibilidad o el pensamiento a su modo, estimulando sin querer revoluciones en ámbitos insospechados. Claro, entre las distintas disciplinas resuenan sus transformaciones, pero nunca se trata de traducir un modelo del pensamiento que se aplicaría a las formas del arte y a la filosofía en general, ni mucho menos de ver en el uso de las artes un recurso pedagógico para ilustrar por analogía el por venir de la filosofía. A propósito de sus textos sobre cine, alguien le preguntó a Deleuze sobre el poder metafórico del cine sobre la filosofía. El autor de *Diferencia y repetición* respondió de la siguiente manera:

No hay modelos propios de una disciplina o saber. Lo que a mí me interesa son las resonancias, aunque cada dominio tenga sus ritmos, sus historias, sus evoluciones y mutaciones extemporáneas. Puede que una de las artes tenga una primacía y ponga en marcha una mutación que luego será reproducida por otra, pero cada una con sus propios medios [...] Hay resonancias entre los acontecimientos decisivos de ambas historias, aunque no se asemejen en lo más mínimo (Deleuze, 2006: 107)¹.

Así, las artes más que reproducir o modelar el destino de la filosofía, lo que hacen es más bien presionarla, actuar sobre ella como quien impulsa a alguien a que se lance a la piscina. Las artes actúan sobre la filosofía así como ésta puede actuar en sentido inverso sobre ellas. No hay metáfora en este sentido, sino más bien un permanente juego de acciones y reacciones. La imagen cinematográfica no metaforiza al concepto, sino que lo presiona,

¹ El rechazo deleuziano a la figura de la metáfora es insistente a lo largo de toda su obra. No se trata de una mera determinación estilística, sino más bien es efecto natural de su actitud filosófica. Para una ontología que busca superar la representación y entiende cualquier movimiento de la realidad y del pensamiento como producción, la metáfora resulta insostenible. Allí donde se cree representar, allí donde se ven metáforas, hay acciones eclipsadas sobre la realidad, hay efectos directos y productivos sobre el pensamiento. Deleuze asegura lo siguiente de su recurrente visita a disciplinas externas a la filosofía para poblar sus conceptos: “Nosotros no hacemos, ni muchísimo menos un uso metafórico, nosotros no decimos: es ‘como’ los agujeros negros en astronomía, ‘como’ un lienzo blanco en pintura. Lo que hacemos es servirnos de términos desterritorializados, es decir, arrancados de su dominio, para re-territorializar otra noción” (Deleuze y Parnet, 2004: 22).

lo estimula. No se trata de ver cómo se imitan mutuamente sino, por el contrario, cómo se afectan, como actúan en una relación recíproca que no deja a ninguno de los dos igual a lo que era. Entonces, no se trata de buscar el modelo artístico que seguirá la filosofía, ni mucho menos la metáfora plástica del futuro del concepto. Más bien, en la diversidad de figuras que usa Deleuze se trata de ver cómo la imagen cinematográfica y el concepto filosófico chocan, se abrazan y estremecen mutuamente para afectarse incitando sus múltiples devenires.

Deleuze, entonces, no afirma la reductibilidad del cine a la filosofía, ni del concepto a la imagen cinematográfica. Al contrario, su formulación parte del respeto por su mutua especificidad. Pero, justamente en esta irreductibilidad, la tensión entre ambos campos pone en evidencia algo que en su separación tiende al ocultamiento, esto es, la relación positiva entre la imagen y el pensamiento. O dicho en otros términos, así como la cinematografía clásica asumió como suya la forma natural de la imagen, en la narración lógica, causal y total, la filosofía se adjudicó como su presupuesto de base una cierta *imagen* de lo que significa pensar.

Desde sus primeras obras, Deleuze no deja de llamar la atención sobre esto: la tradición filosófica siempre ha presupuesto con convicción una idea de lo que es eso de pensar. Desde su texto sobre Proust, Deleuze rastrea la imagen del pensamiento presupuesta por la tradición filosófica. Previamente al acto de pensar, el filósofo ya ha decidido en qué consiste esta actividad. De antemano, la decisión fundamental ya ha sido tomada. “¿Qué filósofo no aspiraría a construir una imagen del pensamiento que ya no dependiese de una buena voluntad del pensador y de una decisión premeditada?” (Deleuze, 1972: 183). Por ejemplo, en la medida que Platón contempla las Ideas supone de antemano qué es pensar y cuál es su contenido. En el acto meditativo de Descartes, la filosofía resuelve con anterioridad al pensamiento de qué se trata su ejercicio. En síntesis, tal como se lo ha entendido tradicionalmente, al pensamiento en su actividad le antecede una decisión fundamental en la que se juega *a priori* lo que significa pensar. Y el cine, dice Deleuze, tiene el poder de hacer manifiesta esta imagen del pensamiento presupuesta por la filosofía. Pero, asimismo, el cine moderno se esfuerza por desarticular tal presuposición. Formulado en pocas palabras: en la tensión entre el cine clásico y el moderno se juega la reiteración de una imagen orgánica presupuesta en el pensamiento, o su rechazo a través de su desarticulación en la inorganicidad.

Usualmente, se entiende al pensamiento como una actividad natural que no requiere de más presuposiciones que la espontánea facultad del raciocinio. De acuerdo con esto, el pensamiento se soporta en el suelo sólido que le otorgan las propias leyes de su dinámica racional. Habría así una candidez natural del pensamiento: “el filósofo presupone de buena gana que el espíritu como tal espíritu, que el pensador como tal pensador, quiere lo verdadero, ama y desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero. Se otorga *a priori* una buena voluntad del pensar; basa toda su búsqueda en una ‘decisión predeterminada’” (Deleuze, 1972: 177). Sin embargo, si nos instalamos un paso atrás de estos presupuestos, si nos aproximamos con el olfato de aquel que inspecciona incluso en lo invisible, veremos otra cosa. No hay tal naturalidad del pensamiento, ni mucho menos una relación inmediata entre el concepto y la razón. No hay una estructura natural del pensamiento, ni una dinámica espontánea de la filosofía en el concepto. Aunque invisible en primera instancia, un concepto habita en un espacio conceptual que lo acoge y le otorga potencia intelectual. Una idea, un concepto, una noción, alcanzan su poder intelectual siempre en el entramado singular del plano del pensamiento que los acoge y que les imprime dignidad. Es decir, no hay pensamiento por fuera del campo problemático en el que pensar de tal o cual modo se llena de sentido. Sólo así, en su mundo concreto de determinaciones teóricas, en el plano de pensamiento que lo alberga como en su hogar, el concepto, para el caso específico de la filosofía, alcanza su potencia explicativa. Pensar es siempre circunstancial. No hay ninguna forma *a priori* e indeterminada que lo fundamente. “Los conceptos van pavimentando, ocupando, poblando el plano, palmo a palmo, mientras que el plano en sí mismo es el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad” (Deleuze y Guattari, 2005: 40). El pensamiento vive siempre *en* el ámbito que le es propio, habita un espacio conceptual a la luz del cual encuentra su sentido. Espacio en el que los conceptos se llenan de verdad, en el que iluminan con su poder intelectual y por fuera del cual pierden toda la fuerza de su acción. En su obra más tardía, Deleuze y Guattari lo plantean así: “un concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación” (2005: 32). Condiciones que corresponden al espacio problemático en el que se le pide al concepto que actúe. Espacio que delinea el marco de acción de ciertos conceptos e invisibiliza a su vez otros. Sólo allí, en su plano, como en su hogar, los problemas y los conceptos se sienten a sus anchas. Por esto los filósofos nunca discuten, afirman Deleuze y Guattari, ellos sólo traducen los conceptos ajenos al apropiárselos arrastrándolos hacia su propio plano de pensamiento.

Cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen que se fundan los conceptos antiguos del mismo modo que se puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas. Nunca se está en el mismo plano. Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo (Deleuze y Guattari, 2005: 32).

Este espacio en el que los conceptos alcanzan su estatuto no es otro que la imagen del pensamiento que los alberga, los condiciona y los posibilita. Todo pensamiento trae consigo —como aquel que habla una lengua, carga con su idioma— la Imagen en la que se resuelve lo que, para cada caso, significa pensar.

Inmanencia, imagen y concepto

ENTENDIDA ASÍ, PARA EL CASO PARTICULAR de la filosofía, la imagen del pensamiento no se identifica con los conceptos ni con ninguna forma del pensamiento particular, ella los precede de derecho en cuanto los alberga. No obstante esta relación de hospedaje, la imagen del pensamiento no viene de afuera, no cae del cielo, por el contrario, coexiste con lo que *en* ella se produce, siempre en simultáneo. Crear conceptos es posible porque ya lo es la creación de planos del pensamiento. Se crean conceptos en el lugar donde un plano del pensamiento ha sido creado para recubrirlos, relacionarlos y hasta enemistarlos. En breve, entre la imagen y los conceptos se establece una relación de inmanencia. Una metáfora marítima lo expondría de esta manera: “los conceptos son como olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla” (Deleuze y Guattari, 2005: 39). En esta relación de inmanencia, la imagen del pensamiento sirve de condición para que los conceptos existan con propiedad y, sin embargo, ella no hace que preexistan. La una se construye con los otros. No hay una razón trascendental, no hay un *logos* primigenio que desde su condición originaria determine los alcances de esta imagen; más bien, ella se constituye y se reafirma debido a que los conceptos como creaciones la pueblan y recorren. “No hay que concluir ciertamente que los conceptos resultan del plano [...] los conceptos deben ser creados igual que hay que establecer el plano” (Deleuze y Guattari,

2005: 44)². Los conceptos recorren la imagen como las gotas se agitan en la tempestad; y, la tempestad desaparece cuando las gotas se rehúsan a continuar. Aunque la imagen del pensamiento es condición de existencia de los conceptos, ella no los hace preexistir, antes bien, despunta al albergar a éstos como el medio que ellos mismos erigen como su morada. Así, esta imagen funciona como suelo inmanente para que los conceptos no sean disparates, para que no se pierdan en el amplio universo del lenguaje. La imagen del pensamiento opera como un mapa de navegación en el que el pensar se orienta para encontrar sus mares y sus tierras. No obstante, su caracterización no es sencilla; no debe caerse en confusiones:

El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento [...] No es un método, pues todo método tiene que ver eventualmente con los conceptos y supone una imagen semejante. Tampoco es un estado de conocimiento sobre el cerebro y su funcionamiento, puesto que en este caso el pensamiento no se refiere a la lente cerebro como al estado de cosas científicamente determinable en que el pensamiento simplemente se efectúa, cualquiera que sea su orientación. Tampoco es la opinión que uno suele formarse del pensamiento, de sus formas, de sus objetivos y sus medios en tal o cual momento. La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del *derecho*: lo que pertenece al pensamiento

² Deleuze y Guattari insisten en la formulación de que esta imagen del pensamiento no se restringe al estrecho campo de los conceptos filosóficos. La imagen del pensamiento se puede cristalizar bien sea en un plano de consistencia, manifestándose a través del concepto filosófico, o en un plano de composición, como ocurre en el arte e, incluso, en un plano de referencia, para el caso de la ciencia. De tal suerte que, por ejemplo, el cine, con sus propios recursos, nos puede ofrecer una imagen a propósito de aquello que significa pensar. Esto quiere decir que los conceptos se asientan sobre una comprensión no conceptual de lo que ellos son y, empero, esto no implica que el plano preceda como prerrequisito al orden conceptual. Apareciendo en el concepto, la imagen del pensamiento alcanza la forma de la filosofía que antes no existía. Este orden, el de los conceptos, existe ya de manera virtual, sin actualizarse, en ese mundo preconceptual con el que, quiéralo o no, está abocado a estrechar una relación. “El plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico. Se lo supone, no del modo como un concepto puede remitir a otros, sino del modo en que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual [...] Prefilosófico no significa que nada preexista” (Deleuze y Guattari, 2005: 44-45). Paul Patton lo formula así: “La imagen del pensamiento consiste en una serie de presuposiciones pre-filosóficas que estructuran tanto la comprensión de lo que es el pensamiento, como el carácter de la producción conceptual que se sigue de esta base” (2000: 18).

como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, o a las opiniones históricas (Deleuze y Guattari, 2005: 41).

Aunque el método supone una imagen del pensamiento no se identifica con ella, no alcanza su amplitud, no abarca dentro de sí, en tanto método, la formulación de los sujetos y de los objetos del pensamiento, no determina con suficiencia lo verdadero y lo falso, no alcanza a definir dónde hay sentido y dónde no. El método, la dialéctica, la reducción eidética, entre otros, probablemente no son más que un aspecto entre los tantos que se articulan en esta amplitud de su imagen. Tampoco es correcto identificar la imagen del pensamiento con los estudios científicos del cerebro o con las teorías sobre la cognición que suelen acompañarlos. La solidez del pensamiento, su validez formal y suficiencia conceptual no están determinadas por la composición neurológica del cerebro. La fisiología es accidental, jamás *a priori*. Sólo en el contexto de una imagen concreta del pensamiento llega a tener cabida el estudio del cerebro como análisis del pensamiento. Asimismo, es insuficiente la explicación histórica de la imagen del pensamiento en tanto representación cultural de los contenidos y fines de la actividad pensante. La imagen del pensamiento, aunque histórica, se explica como *forma*. Es necesario atender más a la forma, al mecanismo del pensamiento que a los contenidos contingentes que en ella aparecen, pues allí, en la determinación formal, se decretan los presupuestos constitutivos de la discriminación entre lo que es pensamiento propiamente dicho y lo que no (Verstaeten, 1998). Todos estos equívocos coinciden en un error. Incurren en el error de renunciar a la inmanencia de esta imagen al introducir elementos externos y trascendentes para su caracterización (Rodowick, 1997). Según estos equívocos, el pensamiento se funda sobre algo externo que lo supera, sobre algo trascendente que lo determina, sea una estructura metodológica *a priori*, sea la neurofisiología o sea la ley de la historia. Lo que pertenece al pensamiento debe ser distinguido de los accidentes históricos, científicos e incluso subjetivos del mundo de hecho. Es decir, “la imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho” (Deleuze y Guattari, 2005: 41). La imagen del pensamiento sostiene sobre sí las condiciones operativas en virtud de las cuales el pensamiento se orienta, organiza y encuentra su norma y medida. En suma, la imagen del pensamiento alcanza su solidez desde su autonomía, que es la misma del pensar. Así, ni la evidencia de un objeto ni la psicología de un sujeto se ubican antes. En el pensamiento mismo se resuelve qué es un sujeto, qué es un objeto, quién es hombre o Dios.

“En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa [...] Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna [...] El plano de immanencia tiene dos facetas, como pensamiento y como naturaleza, como *Physis* y como *Nous*” (Deleuze y Guattari, 2005: 42). Por esta identidad entre ser y pensamiento es imposible, por principio, un agente trascendente que determine a la imagen desde afuera, desde un *real* o un *transcendental* previo o exterior al pensamiento mismo.

La imagen dogmática —orgánica— del pensamiento

NO OBSTANTE, ESTO NO SIGNIFICA RECAER en el idealismo del que Deleuze desea escapar. La imagen no es la misma en todos los tiempos ni tiene por qué serlo. Ella es dinámica aunque no se explique por los contenidos históricos y culturales de momento. Más bien, por el contrario, éstos se explican por la imagen del pensamiento que expresan. “El plano no es ciertamente el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVII, en la actualidad (y aún estos términos son vagos y generales): no se trata de la misma imagen del pensamiento, ni de la misma materia del ser” (Deleuze y Guattari, 2005: 43)³. Expuesto de una manera breve, no permanece la misma imagen del pensamiento en el tiempo porque no persiste un mismo principio del ser entre las épocas. Y es justo porque el pensamiento se abre a su devenir que el mundo, las cosas, los sujetos y hasta los dioses devienen también. No hay devenir del mundo o del sujeto por fuera del devenir mismo del pensamiento. Cada imagen determina lo qué le pertenece de derecho al pensamiento y lo qué no, y con ello delimita las fronteras y los principios dinámicos mismos del ser de lo real como *Physis*.

Podría pensarse entonces que hay una amplia diversidad de imágenes del pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía. Incluso, llevada esta suposición al extremo, cabría esperar que cada gran filósofo modificara el pensamiento por la imagen novedosa que ofrece en su obra. Sin embargo, el diagnóstico es otro: pese a la variación aparente en la historia de la filosofía, persiste una imagen envolvente que recorre la tradición occidental

³ La movilidad del pensamiento es posible porque él está siempre en tensión con su propio afuera, con lo impensado en el pensamiento que no cesa de presionarlo en función de su devenir. No hay una ley de la historia ni un fin de los tiempos que organice la movilidad del ser y del pensamiento. Más bien, siempre por encuentros contingentes, aleatorios y salvajes, el pensamiento se re-hace al enfrentarse con lo que aún no ha sido.

y caracteriza de manera general el pensamiento. En sus textos sobre Proust y Nietzsche, Deleuze ya intuía esta generalidad; pero, es hasta *Diferencia y repetición* que nos ofrece una figura general de esta intuición. A esta figura circundante y absorbente el filósofo francés la llama la ‘Imagen dogmática del pensamiento’⁴.

A esta imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los “racionalistas” y los “empiristas” de ningún modo la suponen erigida de la misma manera [...] Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, “no es una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos”. Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto (Deleuze, 2002: 204-205).

Aunque la evidencia es clara, Aristóteles no repite a la letra a Platón, ni a Hegel a Kant; es viable, de acuerdo con la formulación del autor de los *Estudios sobre el cine*, reconocer que entre ellos y, en general, entre el grueso de la tradición filosófica occidental, se asume siempre sin poner en entredicho un conjunto de presupuestos fundamentales que determinan trascendentalmente la actividad filosófica. “La ilusión es ‘trascendental’ (el término viene de Kant) en cuanto no es simplemente un accidente histórico que pueda ser corregido con la información correcta, sino que forma una parte necesaria e inevitable de la operación del pensamiento” (McMahon, 2005: 42). Como norma, el pensamiento filosófico obedece a esta imagen por respeto a sus presupuestos y en ello la filosofía se trastoca en obediencia. En el ejercicio legítimo de la filosofía, los filósofos acatan con ciego agrado

⁴ Michael Hardt advierte que Deleuze sobredimensiona esta imagen dogmática del pensamiento, o, como se la llama en otros lugares, esta “filosofía de Estado”, pues le otorga un papel demasiado abarcante en la tradición filosófica. El filósofo americano reivindica el lugar de una serie de autores que aunque bien particulares en la historia del pensamiento no resultan tan marginales o acallados como el filósofo francés supone. “Massumi —un comentarista de Deleuze— (y hay que admitir que, a veces, Deleuze también) tiende a exagerar el carácter central y la hegemonía de la “filosofía de Estado” en la historia del pensamiento occidental [...] La metafísica occidental no debería caracterizarse de una manera tan unívoca; la tradición filosófica contiene en su seno alternativas radicales. Como resultado de esta simplificación, también hallamos la tendencia a exagerar la marginalidad de la tradición opositora, cara a Deleuze” (Hardt, 2004: 29).

el modelo que ancla el pensamiento a la bella imagen. Dulce obediencia del filósofo. Pensar es, de este modo, respetar la imagen como modelo de la filosofía. O mejor, pensar es obedecer al modelo por medio del calco de sus presupuestos de base. Bajo su formulación filosófica, el pensamiento actúa como el Estado que necesita del sometimiento a la ley para su perpetuación. Como quien legisla desde su tribunal, la razón del filósofo hace valer siempre su poder. “El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad” (Deleuze y Guattari, 2005: 380).

El pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado como bella interioridad sustancial o subjetiva. Inventa un estado propiamente espiritual, como un estado absoluto, que no es ni mucho menos un sueño, puesto que funciona efectivamente en el espíritu. De ahí la importancia de nociones como las de universalidad, método, preguntas y respuestas, juicio, reconocimiento o recognición, ideas justas, tener siempre ideas justas (Deleuze y Parnet, 2004: 17-18).

La razón del filósofo hereda la forma misma del Estado y por ello se atribuye el carácter de legisladora. Desde el filósofo gobernante de Platón hasta el tribunal de la razón kantiana, el filósofo obedece y exige obediencia. En suma, la figura del Estado inspira en su estructura a la imagen dogmática del pensamiento; y frente a ello, el recurso de lo inorgánico resulta liberador.

Ahora bien, el carácter dogmático de esta imagen se constituye a partir de toda una organización del pensamiento que le exige armonizar y totalizar las diferencias bajo la forma de lo orgánico. La organicidad como regla es el rasgo constitutivo de esta abarcante y absorbente imagen. Pensar, se dice, es unificar y totalizar en un compuesto orgánico. Esta modalidad ata al filósofo a un programa perfectamente sedimentado en función del cual se normaliza el pensamiento para acallar toda anomalía. Esta imagen entraña *a priori* “toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder, de un orden establecido” (Deleuze y Parnet, 2004: 29). Dicho en otras palabras, el presupuesto trascendental de la imagen dogmática no es otro que el de la organicidad del pensamiento.

Hay consignas generales: ¡piensa con formulaciones correctas!
¡Piensa como se debe pensar, como se tiene que pensar! ¡Respetar

el método, sigue el modelo! Esta imagen no está diseñada más que para ser ciegamente obedecida, de lo contrario —y en eso consiste su chantaje— el caos, la barbarie, el mito, o en nuestros términos, el trágico imperio de la diferencia en la inorganicidad. Así, lo que escapa al modelo de la unificación en un pensamiento totalizante aparece como pura irracionalidad, como sin-sentido. Mas, el esfuerzo de la filosofía de la diferencia consiste en dismantelar tal amenaza: “Deleuze no cesa de recusar la falsa alternativa que nos impone elegir entre la trascendencia y el caos, entre la necesidad entendida como verdad preexistente y la ausencia pura y simple de necesidad” (Zourabichvili, 2004: 27). Lo inorgánico no es caótico y sin embargo no es armónico, no es pura dispersión, y tampoco se ofrece como totalidad. Más bien, la inorganicidad aspira a la consistencia en la desarmonía. No obstante, la imagen dogmática ha sembrado la idea de una disyunción insuperable que desde Parménides, con la división Ser/No-Ser, martilla la mente del filósofo. Antes bien, en esta disyuntiva palpita el miedo de quien huye de sus propias limitaciones. Miedo que se cristaliza como dogmatismo y prohibición. En esto Deleuze no se anda con rodeos: “históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (Deleuze y Parnet, 2004: 17). La filosofía con su característica y presupuesta estructura orgánica se ha constituido en una gran fábrica de intimidación. De ahí su megalomanía, pero a la vez su fragilidad, su excesivo amor propio como disfraz de sus impotencias, de sus limitaciones en relación, por ejemplo, con la oscuridad del arte y de la poesía. De esta manera, todo aquello que no opera según el patrón de armonización finalmente es acallado, reducido a la marginalidad de lo que no alcanza a ser pensamiento. Recordemos un par de ejemplos: la condena fregeana a la poesía como forma bastarda del lenguaje, la expulsión de los poetas a manos del filósofo-gobernante en la *República*, el rechazo aristotélico, en su *Poética*, al desarticulado drama episódico, o la subordinación del arte a la moralidad para el idealismo alemán.

A causa de esta actitud, un peligro mayor permanece latente: siguiendo esta imagen, al modo de quien cree liberarse tomando sin saberlo la ruta hacia el cadalso, el pensamiento filosófico traiciona su más elevado destino. Obedeciendo la imagen dogmática del pensamiento, la filosofía no hace otra cosa que reivindicar, racionalizar y universalizar la esencia del sentido común, no hace otra cosa que perpetuar la base de la *doxa*.

Sin duda, la filosofía rechaza toda *doxa* particular; sin duda, no conserva ninguna proposición particular del buen sentido o del sentido común. Sin duda, no reconoce nada en particular. Pero conserva lo esencial de la *doxa*, es decir, la forma; y lo esencial del sentido común, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo (concordancia de las facultades fundada en el sujeto como universal, y ejerciéndose sobre el objeto cualquiera). La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional. Pero se sigue siendo prisionero de la *doxa*, ya que sólo se hace abstracción de su contenido empírico, y se continúa conservando el uso de las facultades que le corresponde y que retiene implícitamente lo esencial del contenido (Deleuze, 2002: 208).

Por más que intente escapar de la opinión, aunque aparentemente elevada por encima de ella, la filosofía sublima, sin saberlo, a su enemigo, puesto que reivindica sus presupuestos fundamentales. “Pues el triple nivel supuesto de un pensamiento naturalmente recto, de un sentido común natural de derecho, de un reconocimiento trascendental, sólo puede constituir un ideal de ortodoxia. La filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la *doxa*” (Deleuze, 2002: 208). Finalmente, en su presupuesto implícito, en su determinación *a priori*, la filosofía nunca escapó del sentido común. Simplemente lo depuró y lo enaltecó. La verdad como reconocimiento para el caso del hombre que cela a su mujer y para el filósofo que se asombra al contrastar positivamente sus formulaciones con el mundo, no se distinguen en lo esencial. El pensamiento, las potencias interpelantes de la actividad pensante, han sido disciplinadas para ser puestas al servicio de una forma de opinión ennoblecida⁵.

La opinión respeta la figura del consenso. Se está en la verdad de la opinión siempre que se respete la oficialidad de lo convenido y se lo retransmita como lo real. Así, la opinión tiende a naturalizar su postura por la ceguera que sostiene a lo consensuado. Irónicamente Deleuze y Guattari lo exponen bajo la figura del concursante televisivo que cae en la verdad

⁵ En el *reconocimiento*, dice Deleuze, el filósofo actúa igual que el hombre de la opinión que se satisface en la coincidencia entre los hechos y sus formulaciones. Pero, Deleuze insiste, si en esto consiste la dignidad del pensamiento y de la filosofía ¡que vergüenza por ellos!

cuando repite lo que repite la mayoría y lo hace pasar por lo real sin más. Es la ortodoxia de la voz colectiva alimentada por el cinismo del perezoso. La filosofía en la imagen dogmática parece llevar a la *doxa*, y sus valores, en su formulación depurada, a la cúspide de la actividad espiritual del hombre (Deleuze y Guattari, 2005: 148).

Más allá de la imagen dogmática: la inorganicidad en el pensamiento

RECURRIENDO A UN TEXTO DE LAWRENCE, Deleuze y Guattari formulan el papel de la filosofía y del arte como aquellas actividades que tienen el poder de rasgar el paraguas con el que nos defendemos, por el poder de la convención, del caos que puede ser el mundo. Rasgadura que rompe la evidencia y nos enfrenta a ciertas dosis de caos que nos obligan a agudizar la mirada y a refinar el pensamiento. Allí lo esencial del espíritu filosófico, su estructural descontento con el establecimiento, no declina. El deseo de remontarse por encima de la inmediatez de la opinión no cesa de persistir en el fondo. La filosofía en cuanto tal no se detiene en su esfuerzo por interpelar a su presente con todo su poder de resistencia.

La imagen dogmática del pensamiento sería entonces una traición de la filosofía por sí misma o, tal vez, un ejemplo de estupidez filosófica [...] Pero, el primer acto de reconocimiento de la potencia del tiempo es un acto de resistencia en el *presente*. Cada vez que la filosofía reanuda su vocación platónica de luchar contra las opiniones, cada vez que ella se vuelve verdaderamente filosofía crítica, se encuentra según Deleuze, al lado de esa otra forma eminente del pensamiento, el arte, en una misma oposición al estado del mundo tal cual es, a un presente que se nos quiere hacer creer sin apelación (Marrati, 2003: 92-93).

De lo que se trata ahora la actividad pensante, a pesar de la imagen dogmática, no es tanto la de verificar el estado de cosas, de legitimar las formas actuales del Estado, la Iglesia y la moral, sino más bien, por el contrario, de responder a lo insoportable del presente, de ir más allá de lo ya pensado con la intención de conducir la actualidad hacia un estado distinto al del oprobio actual, con el fin de, repitiendo la famosa expresión de Foucault a propósito de la modernidad, llegar a ser de otro modo. Platón en su república gobernada por la filosofía, Kant en su fundamentación de la ciencia y la moral en las categorías trascendentales, Marx en su crítica al capital: todos ellos hacen filosofía desde su presente con miras a un

futuro por venir, a una comunidad siempre virtual. Muy al contrario de lo que sugiere la imagen dogmática del pensamiento, la filosofía no se dedica a consensuar, a conciliar ni a organizar, su naturaleza más propia es la disociación, el desacuerdo, es decir, la inorganicidad que rompe el pacto entre las partes para lanzarlas a un devenir en el que se abren a un futuro, no a un futuro histórico sino del pensamiento, que incluso ya presionaba en el pensamiento de los filósofos del pasado (McMahon, 2005: 42). Se trata de un “porvenir del pensamiento que a la vez sería el más antiguo de los pensamientos” (Deleuze y Parnet, 2004: 17).

El pensamiento en su estado más intenso, lo decisivo que se juega en él, no respeta la imagen orgánica-dogmática, incluso la ataca, la critica con la fuerza del pez torpedo que Sócrates, el escéptico, decía ser. En esto consiste la agudeza del pensamiento nietzscheano: él pone en evidencia los compromisos implícitos de los filósofos con ciertos valores, esto es, sus presupuestos morales. Una nueva filosofía, un pensamiento de la diferencia, no puede repetir esta actitud.

A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse en la Imagen moral del pensamiento, partiría de una crítica radical de la Imagen y de los “postulados” que implica. No encontraría su diferencia o su verdadero comienzo en un entendimiento con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía* (Deleuze, 2002: 205).

Pero, esto no indica que la filosofía tenga por destino su elevación en un más allá. La tensión esencial entre filosofía y *doxa* no significa una separación del mundo. De manera muy distinta, significa que se retorna a él de un nuevo modo, con una mirada renovada. La filosofía se constituye como una mirada a la vez atenta y gentil, crítica y jovial: crítica y atenta en cuanto no cesa de volver sobre sí con el afán de suprimir todo presupuesto naturalista y, a la vez, gentil y jovial en cuanto se rehúsa a juzgar y a condenar desde el unilateral trono de la figura estatal, en cuanto se niega por completo a reclamarle al pensamiento, como bien lo hace un policía, comportarse con decoro. Es más, esto no significa la pérdida del rigor; por el contrario, reclama del más cuidadoso y sobrio de los ejercicios, a saber, la experimentación prudente. Una nueva manera de habitar el pensamiento, ya no determinada por las coordenadas que le orientan hacia

su propia docilidad. Nuevos conceptos cuya movilidad los transforma en herramientas para múltiples usos según las circunstancias. Un pensamiento-utensilio que sirve siempre para problematizar la pacífica superficie del presente como consenso.

Eso es una teoría: exactamente una caja de herramientas [...] Se precisa que valga, que funcione. Y no para sí misma. Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otra por hacer (Deleuze, 2005: 269).

Ahora, renovado el pensamiento, la teoría se multiplica como herramienta para pensar de múltiples maneras, en maridajes extraños y productivos: la memoria bergsoniana y el cine, Proust y una nueva teoría de los signos, Leibniz y el barroco. La altísima tarea de este nuevo filósofo, de este filósofo de vanguardia —al modo de las artes del siglo XX— radica en mantener unido el compuesto sin paradigma previo de composición.

Nietzsche fue el primero en materializar esta otra forma del pensamiento. Él introdujo las nociones de sentido y de valor como armas insignia de su crítica (Deleuze, 2000). Así, el filósofo, el verdadero crítico, actúa como médico, como aquel que reconoce los síntomas de valores enfermizos que se escudan tras la figura natural de la verdad. Pero, él no ha sido el único que se ha decantado por esta deconstrucción del dogmatismo filosófico en aras de lo que el filósofo francés llamará un pensamiento sin imagen. “Foucault es seguramente, junto con Heidegger (aunque de un modo totalmente diferente), uno de los que han renovado de forma más profunda la imagen del pensamiento” (Deleuze, 2006: 155). Esta inclinación parece ser un rasgo distintivo de una marcada línea del pensamiento filosófico contemporáneo. El pensamiento continental actual presenta sin duda alguna una ruptura significativa con relación a la tradición filosófica. No tanto por una simple cuestión de estilo, ni se debe a que algunos filósofos hayan querido aproximar su disciplina a la literatura y a la poesía como acto de escritura. Nada más sesgado e ineficaz para comprender lo que allí hay sobre la mesa. Esta transformación estilística expresa una de mayores magnitudes, manifiesta una manera particular de estar en la filosofía, un forma radicalmente otra de dar salida a la pregunta por el pensamiento. Novedad que no significa la clausura de la filosofía ni la

muerte del concepto, por el contrario, representa un nuevo amanecer del pensamiento en el que la filosofía reverdece al conciliarse con lo que siempre fue en esencia, a saber, con su naturaleza crítica más íntima.

Es verdad que Deleuze, junto con un buen número de filósofos anteriores a él o contemporáneos suyos, parece interpretar su época como el afortunado tiempo en que se revela la esencia de la filosofía, en que sale a plena luz la apuesta que la distingue absolutamente, tanto de las técnicas de comunicación como de la religión [...] Pero esta revelación no surge al final sino que, por el contrario, es el comienzo de una época; de modo que el pasado de la filosofía no fue tal vez sino una primera edad en que la filosofía tenía aún dificultades para diferenciarse de aquello que la preexistía (Zourabichvili, 2004: 31).

La novedad de esta filosofía no consiste en una ruptura con el pasado; justamente lo contrario, su innovación está en la radicalización de su esencia desapercibida. Deleuze no apunta a suprimir la filosofía sino a marcar un primer momento de su realización. En la agudización de su talante crítico, la filosofía resuelve de un modo inédito, pero no azaroso, la inquietud por el pensamiento. Lo perentorio del pensamiento, y sobre todo del pensamiento filosófico, se ha hecho expedito y no por ello la filosofía ha muerto. El desvanecimiento de esta imagen no es otra cosa que el reflejo derivado de un movimiento positivo más poderoso. Esta disolución sólo es posible por el despuntar de una nueva forma del pensamiento, de un pensamiento sin imagen. Este nuevo pensamiento sin imagen no indica la disolución de la filosofía en la retórica. Se trata, mejor, de continuar hablando de filosofía y de concepto sin por ello anclarlos a la figura orgánica de su normalización en la verdad, la totalidad y la identidad. De lo que trata ahora la filosofía es de dispersar las series, de multiplicar las relaciones con el fin de problematizar toda identidad natural, todo remanso en el consenso. Más bien, el problema fundamental del pensamiento consiste ahora en que hagan corto los circuitos: “el problema fundamental atañe a la riqueza, a la complejidad y a la textura de estos dispositivos, conexiones, disyunciones, circuitos y cortocircuitos” (Deleuze, 2006: 100). Se trata entonces de romper con el conducto regular de los circuitos en la opinión, no para romper con la filosofía y el concepto, sino justamente para lo contrario, para realizar su naturaleza más íntima: en sentido propio,

para pensar⁶. Parece ser entonces que en la disputa entre la organicidad y la inorganicidad se juega la esencia misma de lo que significa pensar.

⁶ Podría pensarse, como lo sugiere Claire Parnet, que Deleuze recae en la dicotomía clásica de la dialéctica al oponer dos imágenes contradictorias del pensamiento. “Felix y tú —Deleuze— no dejáis de denunciar los dualismo, decís que las máquinas binarias son aparatos de poder para interrumpir los devenires: ¿qué eres, hombre o mujer, blanco o negro, pensador o vividor, burgués o proletario? Pero, ¿qué creéis que hacéis sino proponer otros dualismos? Actos de pensamiento sin imagen contra la imagen del pensamiento” (Deleuze y Parnet, 2004: 40). No obstante, tal vez esta disyunción sea sólo nominal, producto de nuestros hábitos en el lenguaje. Como primera medida, el pensamiento sin imagen no significa la supresión de la filosofía ni la superación de la metafísica, sino más bien un modo singular de instalarse en ellas, de extraer de ellas lo más vital y productivo que las habita. En los términos de Michael Hardt: “si debemos leer la obra de Deleuze como un ataque o una traición a ciertos elementos de la tradición metafísica occidental, debemos entenderlo como una afirmación de otros elementos de esa misma tradición. En otras palabras, no podemos interpretar la obra de Deleuze como concebida “fuera” o “más allá” de la tradición filosófica, ni siquiera como una línea efectiva de fuga de ese universo; antes bien, debemos verla como la afirmación de una línea de pensamiento (discontinua pero coherente) que se mantuvo reprimida y latente, pero que siempre estuvo profundamente encastrada dentro de la misma tradición. Deleuze no anuncia el fin de la metafísica, sino que, por el contrario, procura redescubrir el plano más coherente y lúcido del pensamiento metafísico” (2004: 30). Así, esta dicotomía empieza a mostrarse en su mera apariencia. No hay un enfrentamiento entre filosofía tradicional y contemporánea, sino más bien hay diferencias de énfasis, maneras distintas de instalarse y valorar los problemas, y de usar los conceptos. Deleuze nunca rehúsa la metafísica y tampoco cae en ella con ingenuidad: “Nunca me ha preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. Nunca he abandonado un cierto empirismo que actúa mediante una exposición directa de los conceptos” (Deleuze, 2006: 44).

De acuerdo con estas palabras, acá no hay dialéctica pues no hay historicismo. No hay superación de un estadio en función de otro, más bien, lo que ocurre es que el espíritu contestatario esencial de la filosofía acontece en situaciones inesperadas e inconexas: Lucrecio, los estoicos, Montaigne, Spinoza, Nietzsche. Ha habido incluso ocasiones en las que, sin que se realice ningún destino ni se materialice esencia alguna, el arte y la literatura se han comportado de un modo más filosófico que la filosofía misma: Tintoretto, Gericault, Cezanne, Beckett, Antonioni. Como el mismo filósofo francés lo sugiere, más que historiador él es un geógrafo, un cartógrafo, más que un dialéctico él es un filósofo de los devenires, de las vecindades. Más que de dualismo, para este caso, debemos hablar de matices, énfasis y relieves.

Alain Badiou también llama la atención sobre el posible dualismo deleuziano en cuanto al uso reiterativo de díadas, de términos contrapuestos. Como por ejemplo: orgánico/inorgánico, actual/virtual, Platón/Nietzsche, territorialización/desterritorialización. No obstante, Badiou rectifica cualquier equívoco, el uso de estos binomios no apunta tanto a una distinción real de instancias distintas del ser, sino que más bien describen aspectos distintos y no jerarquizados de una única y misma realidad en devenir. Así, asegura, la distinción dual no es ontológica. “Nunca perder de vista que siempre hacen falta dos nombres para ser justos con la univocidad [...] estos dos nombres no operan ninguna división ontológicas” (Badiou, 2002: 55).

Ahora bien, nada de lo dicho sugiere que la imagen orgánica del pensamiento ceda fácil ante la crítica, ni que el pensamiento sin-imagen se ofrezca con comodidad para su caracterización.

Consideraciones finales

LAS PÁGINAS ANTERIORES SE HAN ESFORZADO por hacer patente el amplio conjunto de presupuestos desde los que se ha naturalizado nuestra idea de lo que significa pensar y las implicaciones para el arte, el pensamiento y la vida que arrastran estas suposiciones. Según esta orientación resulta inapropiado asumir una postura ingenua con relación a la tradición del pensamiento filosófico. Tal como lo hicieron las vanguardias en el campo del arte, el punto consiste en llevar la tradición hacia sus límites para que, en tal extrañamiento, el pensamiento exprese todas sus potencias dormidas. En esa medida, nuestro esfuerzo más significativo ha consistido en hacer patente la solidez con la que Deleuze construye la alternativa al modelo dogmático del pensamiento. La imagen dogmática ha sembrado una disyuntiva ampliamente aceptada, a saber, o el método, o el caos; o la verdad, o el inadmisibles relativismo. Pero, esta dicotomía nos resulta ya insatisfactoria.

Referencias

- BADIOU, A. (2002). *El Clamor del Ser*. Buenos Aires: Manantial.
- DELEUZE, G. (2006). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1972). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2006). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, G. y PARNET, C. (2004). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- HARDT, M. (2004). *Deleuze un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- MCMAHOM, M. (2005). Difference, repetition. En Stivale, C. J. (ed.). *Gilles Deleuze. Key Concepts*. Québec: Mc-Gill Queen's University Press.

MARRATI, P. (2003). *Cine y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

PATTON, P. (2000). *Deleuze and the Political*. Londres: Routledge.

RODOWICK, D. N. (1979). *Gilles Deleuze's Time Machine*. Durham: Duke University Press.

VERSTAETEN, P. (1998). De l'image de pensée à la pensée sans imag. En Lenain, T. (coord.). *L'Image: Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris: Librairie Philosophique.

ZOURABICHVILI, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Madrid: Amorrortu.