

GILLES DELEUZE

*Últimos textos:
El «Yo me acuerdo»
La Inmanencia: una vida...*

Introducción, traducción y notas de

MARCO PARMEGGIANI

Universidad de Málaga

INTRODUCCIÓN AL CONSTRUCTIVISMO FILOSÓFICO

DELEUZE DEFINE AL FILÓSOFO como un especialista en conceptos. El concepto es el elemento propio del pensamiento filosófico. Pero también el científico y el artista hacen uso del concepto. Lo distintivo de la filosofía es la relación peculiar que entabla con ellos: como una relación de creación¹.

¿Cómo obtiene el filósofo los conceptos? Tradicionalmente, los historiadores de la filosofía e incluso los mismos filósofos han tenido una comprensión equivocada de la tarea filosófica con el concepto. En un primer momento, desde Platón se ha concebido esta tarea como contemplación: los conceptos existen ya desde siempre, *a priori*, en una especie de firmamento del pensamiento². Aquellos que poseen una correspondencia adecuada con el ser de la realidad. El cometido del pensador es descubrir estos conceptos, estas 'razones' o 'verdades eternas', que permanecen ocultos a su entendimiento. Deleuze hace notar agudamente que, a diferencia de lo que se suele decir, la contemplación es la actitud que pretende adoptar el filósofo, más que frente a lo real,

¹ G. Deleuze - F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, tr. T. Kauf. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 11.

² *Ibid.*

frente al pensamiento mismo y los conceptos. Según ella, los conceptos se dan ya hechos, aunque sea en potencia, antes de ser concebidos por el entendimiento humano, en tanto que derivan de una supuesta estructura racional del ser real.

En un segundo momento, aparecieron quienes piensan que los conceptos se obtienen por reflexión³. La filosofía sería la actividad reflexiva asociada a actividades cognitivas o creativas en sentido propio: la ciencia y el arte. Deleuze piensa que se le hace un flaco favor a la filosofía al convertirla en el complemento 'crítico' de la ciencia o del arte. Pero desde finales del XIX y a lo largo del siglo XX, han sido numerosos los que han pretendido infundirle solidez, rigurosidad y seriedad transformándola en un apéndice de la actividad científica. A pesar de su aire modesto, esta actitud filosófica esconde mucha arrogancia: los científicos no han tenido y no tienen que esperar a los filósofos para reflexionar, como si ellos no reflexionaran ya continuamente a lo largo de su actividad específica. La distinción entre una actividad cognitiva específica, aportadora de conocimiento real, y una actividad reflexiva es una mera distinción lógica que tiene su origen en la diferenciación entre lenguaje y metalenguaje. Pero en la práctica real del científico, esa distinción se revela inadecuada y meramente abstracta: el investigador mezcla continuamente actividad cognitiva específica y reflexión, y sobre su actividad reflexiona más que cualquier filósofo ajeno a la especialidad. De ahí la petulante e ilusa pretensión neopositivista de querer dictarle a la ciencia sus métodos, sus formas de explicación, de verdad, etc. El neopositivismo y aquellos que ansían reducir la filosofía a 'reflexión sobre la ciencia' son para Deleuze tan malos científicos como malos filósofos.

Pero Deleuze va más allá: lo mismo ocurre en el caso del arte. No hay mayor arrogancia del filósofo (desde Platón) que infravalorar la actividad artística aduciendo que carece del componente reflexivo. Desde luego, la actividad artística no funciona de manera esencialmente racional, de ahí que autores como Goethe rechazaran el reducir la obra de arte a su mensaje ideal⁴. Pero no es menos cierto que la tradición filosófica se ha constituido a sí misma, desde

3 G. Deleuze - F. Guattari, *op. cit.*, p. 12.

4 «¿Qué idea he querido encarnar en el *Fausto*? ¡Cómo si yo mismo lo supiera y lo pudiera expresar! Que el diablo pierda la apuesta y que ha de redimirse un hombre que se esfuerza siempre hacia lo mejor, saliendo de graves confusiones, ciertamente es un buen pensamiento que produce y explica muchas cosas, pero no es una idea que esté en el fondo del conjunto y de cada escena en particular. Mi temperamento no es intentar como poeta la encarnación de algo abstracto. He percibido impresiones en mi interior, y en cuanto poeta no he tenido otra cosa que hacer sino redondear y conformar en mí artísticamente tales visiones e impresiones» J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, parte I, 1827.

sus inicios, excluyendo del ámbito del pensamiento al arte, reduciéndola a una especie de actividad instintiva o puramente intuitiva, carente de reflexión universalizadora. Para aclarar esta cuestión podemos recurrir a Heidegger, quien desarrolla unas ideas paralelas, pero indagando en el origen de la filosofía occidental⁵. El pensamiento metafísico, tal y como lo ha desentrañado Heidegger, como aquél que olvida y oculta la diferencia ontológica entre el ser y el ente, se caracteriza entre otras por una operación dedicada a separar arte y pensamiento, a oponerlos hasta volverlos incompatibles, excluyendo al arte del ámbito del ser y de la verdad. De ahí se explica la actitud aparentemente ambigua de Platón ante la expresión artística. Por un lado, fue un gran artista y algunos de sus diálogos constituyen auténticas obras maestras de la literatura universal (*Fedón*, *Fedro* y *El Banquete* sobre todo). Por otro lado, Platón no dejó de condenar las distintas formas artísticas frente al pensamiento filosófico. Esta ambigüedad no esconde contradicción alguna; es por un mismo movimiento por el que el pensamiento metafísico excluye al arte en su especificidad y al artista del ámbito del pensamiento, y *se apropia* de las formas y manifestaciones artísticas para hacer de ellas un uso 'más elevado' del que hacen los artistas es el mismo doble movimiento que emplea Platón contra la retórica. Frente a esta tradición, Deleuze defiende que toda actividad artística va acompañada de una actividad específica de reflexión, de modo que los artistas no necesitan esperar al filósofo para comenzar a reflexionar.

Pero nuestra época ha encontrado una firme alternativa a la contemplación y a la reflexión: la comunicación⁶. Los conceptos se obtendrían por comunicación. Esta concepción pretende remontarse a los orígenes griegos. Pero la dificultad reside en la manera de entender la comunicación, que difiere completamente del modo griego. La concepción comunicativa define la esencia de la comunicación supeditándola a su supuesto objetivo intrínseco: el consenso. La comunicación así entendida es 'diálogo', aun en el caso que ese consenso no sea realmente efectuable y actúe sólo como ideal regulador. El fin natural de la comunicación sería entonces el consenso. Pero, en nuestra opinión, el consenso supone el afianzamiento, el refrendo, la confirmación repetida, del *status quo* de las formas de pensar y sentir de los interlocutores. Aunque la búsqueda del consenso entre puntos de vista distintos y mutuamente excluyentes en cierta medida llega a sacudir sus convicciones, sus prejuicios, en realidad, en tanto que su fin es siempre el consenso, es decir, conseguir obtener el refrendo de las propias opiniones a cambio de ceder algunas y tomar otras, este proceso acaba reduciéndose a un negociado, a un tráfico, entre convicciones y prejuicios.

5 Cf. M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, vol. 34.

6 G. Deleuze - F. Guattari, *op. cit.*, p. 12-13.

Nunca saldremos del ámbito de las estructuras mentales que condicionan nuestras formas de pensar y sentir. El resultado sólo podrá ser un prejuicio más o menos compuesto, corregido o completado con otros prejuicios. Por mucho que insista Gadamer, el diálogo no es la práctica originaria en que se forjó la filosofía griega, sino la dialéctica. Mientras que el diálogo es la razón sometida, frente a su libre discurrir, a alcanzar el consenso entre los interlocutores, la dialéctica, incluso en el mismo Platón –aunque con sus palabras quiera convencernos de lo contrario– es el *logos* desarrollado hasta sus máximos extremos, en su capacidad de poner en cuestión los universales fosilizados en el lenguaje, de romper todo posible consenso previo para conseguir: o abandonar el interlocutor a ese estado de despojamiento mental, o forzarlo a adoptar el propio punto de vista nuevo. Es poco creíble encasillar a Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Sócrates y al mismo Platón en una filosofía dialógica del consenso. La racionalidad griega, cultivada en la dialéctica viviente, intenta siempre abrir brecha en los muros del «todo el mundo sabe que...». En comparación, la hermenéutica dialógica y la ética de la comunicación (Habermas, Apel) no sirven para generar conceptos, sino únicamente para desecarlos, para aridecer el pensamiento. No sólo en la filosofía, también en la ciencia y en el arte, siempre ha sido cuestión de lo mismo: en vez de buscar consenso, intentar abrir una ‘línea de fuga’ éste es uno de los términos empleados por Deleuze⁷ en ese consenso tácito que siempre nos es dado de antemano «todo el mundo sabe que...», y que nos dobléga a la inercia de una existencia compartimentada, ‘segmentarizada’, sumergida bajo un finalismo imperioso.

En realidad, aunque pueda parecer lo contrario, igual ocurre en la ciencia. Si bien el proceso de comprobación de las teorías se resuelve en la búsqueda del consenso por parte de la comunidad científica, en cambio, en el proceso de elaboración de una teoría, como ha demostrado Popper, ocurre casi lo contrario: intento por romper el consenso y acomodar a los interlocutores la comunidad científica a las propias nuevas teorías. Para el planteamiento comunicacional, la comunicación no consiste más que en un proceso de refrendo de los prejuicios comunes, parece como si quisiéramos que el resultado fuera una ‘intersección’ globalizada entre todos los prejuicios de los interlocutores: los prejuicios potencialmente más comunes.

Por consiguiente, la filosofía no es contemplación, ni ‘reflexión sobre’, ni comunicación, sino auténtica creación, creación de conceptos. También el arte y la ciencia hacen uso del concepto, pero sólo de manera colateral, puesto que al arte le interesa propiamente construir perceptos y afectos, y a la ciencia

7 G. Deleuze - F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1988, pp.

funciones. Sólo la filosofía, desde sus inicios griegos con Tales de Mileto, extiende al máximo la creatividad en el pensamiento: hace del concepto el centro de toda su atención, y dedica todas sus fuerzas a 'construirlos'.

El trabajo científico no está volcado al concepto, su tarea de fondo no es construir conceptos y trabajar con ellos, sino con funciones matemáticas, lógicas o lingüísticas⁸. El concepto es sólo un elemento auxiliar: lo fundamental es establecer leyes que describan de la manera más detallada y amplia posible los fenómenos. Pero estas leyes pueden ser interpretadas de diversos modos, sobre la base de uno u otro marco conceptual. Como acertadamente han insistido los neopositivistas, la validez de las teorías científicas reside únicamente en esas leyes, los conceptos quedan en el trasfondo de la teoría, como la manera intuitiva que facilita el manejo y la aplicación de las leyes⁹. Los conceptos son sólo un elemento auxiliar de la teoría, por lo que unas mismas leyes pueden ser interpretadas con unos u otros conceptos. Se podría decir que en la ciencia los conceptos sólo cumplen la función de interpretar las funciones o leyes científicas, pero teniendo en siempre en cuenta que no es válida cualquier interpretación. Los términos de las leyes y de las funciones no pueden ser interpretados de cualquier forma, porque su estructura intrínseca y aquella externa en la que están integrados limita enormemente las posibilidades de interpretación. Pero desde luego, para cualquier interpretación dada adecuada es siempre posible encontrar una interpretación adecuada alternativa e incompatible con la primera. En definitiva, a la ciencia le ocurre con el concepto igual que al arte: utiliza, a veces fabrica conceptos, pero sólo como auxiliares para construir y trabajar otras cosas: perceptos y afectos en el caso del arte, funciones (hechas de funtores y prospectos) en el caso de la ciencia. Sólo el filósofo vuelca toda su actividad a la tarea de crear y trabajar conceptos. Para ello le sirve la ciencia como punto de apoyo, pero sólo como un trampolín con el que dar el salto a una actividad cuyo funcionamiento y objetivos son completamente distintos a los de la actividad científica.

Nuestra mentalidad contemporánea está dominada en gran medida por el planteamiento neopositivista, que en definitiva reduce el pensamiento y el concepto a aquellos aspectos que se ven implicados en la elaboración, manejo, aplicación y comprobación de leyes y funciones científicas. Para Deleuze, el pensamiento y el concepto son algo más que el instrumento auxiliar de la acti-

⁸ Sobre la ciencia, y su diferencia con la filosofía, véase G. Deleuze - F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., pp. 117-163.

⁹ Caso paradigmático de ello son las divergentes interpretaciones de la ecuación de ondas de Schrödinger en la mecánica cuántica. Sobre esta problemática en la ciencia, cf. A. Diéguez Lucena, *Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga: Universidad de Málaga, 1998.

vidad científica, de manera que la filosofía no tiene por qué quedar reducida a reflexión metateórica sobre la ciencia y la lógica. Además, la ciencia, y la actividad reflexiva que la acompaña (lógica y filosofía de la ciencia), reducen el concepto a una generalidad. Pero cada concepto bien construido tiene una peculiaridad propia que lo distingue de todos los demás, igual que ocurre con las creaciones artísticas. La tesis de Deleuze es que el concepto no es una generalidad, sino una individualidad¹⁰, aunque de otro tipo que las individualidades empíricas. El argumento más contundente que se suele aducir contra esta tesis es que cada concepto es un universal o una clase, común a un conjunto de individuos, de modo que son elementos simples a partir de los cuales hay que formar las teorías. Pero ahí reside el prejuicio crucial, no discutido: el concepto es algo simple. Si prestamos atención a los conceptos en sí mismos, y no en función de aquello 'para lo que sirven' (cálculos, clasificaciones, manejo práctico, etc.) descubrimos que no hay conceptos simples: todos son complejos, todos están constituidos por multitud de elementos interconectados. A la ciencia esto no le preocupa, porque para ella son sólo instrumentos auxiliares. El aspecto más audaz de la tesis deleuziana es que los componentes de un concepto se caracterizan a su vez por que:

- 1) Ellos mismos no son simples, sino que están constituidos a su vez por otros componentes, y éstos a su vez por otros, y así sucesivamente. En definitiva, cada componente es también un concepto.
- 2) Las conexiones que guardan estos componentes entre sí no son deductivas, aún en el pensamiento más deductivo: en Descartes, en Kant.

Los componentes son a su vez conceptos, y los conceptos, entre sí, no se siguen según cadenas deductivas sino que 'resuenan': producen unos en otros efectos indirectos más o menos variados, más o menos intensos. Estas resonancias son luego lo que el pensamiento representacional reduce a deducciones, más o menos largas. Pero esas cadenas deductivas son sólo interpretaciones completamente superficiales de las conexiones efectivas que los conceptos guardan entre sí, que son mucho más variadas y complejas de lo que se suele creer.

El filósofo creativo no construye los conceptos a través de largas cadenas de deducciones, aunque al exponerlos sí lo haga de manera deductiva. Platón, Spinoza o Kant buscan la exposición deductiva para sus resultados filosóficos, pero durante la labor estrictamente creativa proceden de manera completamente distinta, de la que quedan amplios rastros entreverados a lo largo de sus obras.

¹⁰ La teoría sobre el concepto está desarrollada en *ibid.*, pp. 21-38.

Su pensamiento vive así en un espacio no-deductivo, no 'estriado', sino 'liso' donde sus elementos entablan entre sí múltiples conexiones, a múltiples niveles. Bajo el punto de vista deductivo, la tarea de construcción de conceptos nuevos parece proceder siempre *à rebours*, pero no como un proceso inductivo, sino como Proust: contradiciendo incesantemente la marcha lineal del pensamiento, remitiendo incansablemente a multitud de elementos diversos, desviándose, relantizando y acelerando, recapitulando, pasando al vuelo de lo singular a lo universal, de lo universal a lo particular, y saltándose las cuestiones que, aún no maduras del todo, actúan de muro, para retomarlas después, en otro contexto, junto a otros conceptos, en otras circunstancias, etc.

Queda aún por indicar un factor, para terminar de perfilar el constructivismo filosófico. Podría pensarse que este planteamiento supone que los conceptos pueden ser fabricados 'libremente', porque la construcción no está sometida a ningún patrón exterior, sino sólo al capricho de la creatividad. Suele pensarse que la idea de constructivismo implica que la actividad filosófica se basa en 'nada': los conceptos no proceden de 'fuera', sea por contemplación o comunicación, sino del mismo sujeto. Pero la vía de Deleuze es intermedia entre el idealismo y el realismo: ni los conceptos son productos artificiales y arbitrarios del sujeto, ni proceden, a través de más o menos filtros, de una realidad exterior. Ambos planteamientos someten la actividad filosófica a un plano de trascendencia. El realismo reivindica una trascendencia de la cual el pensamiento debe alcanzar a rascañar alguna pequeña parte. Esta trascendencia es la que determina el pensamiento como un proceso de 'reconocimiento': el pensamiento debe limitarse a refrendar, confirmar, esa realidad que ya existe ahí fuera con una forma determinada. En la práctica, no es más que adaptarse al sentido común y a su parcelación de lo real. Es limar todo lo posible la divergencias individuales y bloquear la creatividad. Su sonsonete suena así: «Todo el mundo sabe que...» También el idealismo en el fondo hace lo mismo, aunque en este caso la trascendencia esté inscrita en el mismo sujeto. Es como si rechazáramos el plano exterior de trascendencia pero para conservar la aspiración infinita a él, o como si hiciéramos de esa aspiración infinita el plano de trascendencia mismo. El problema sigue estando porque este plano de trascendencia subjetivado, como bien percibió Kierkegaard, lima las singularidades, las diferencias, hasta lograr someterlas a un patrón único, que al ser interior, con tanto más motivo será incuestionable. Ya no se trata de un *tirano* exterior, sino de un *juez* impuesto por uno mismo a sí mismo.

Construir conceptos no es una actividad autoreferencial, no es mera fabricación; sólo se construye bien un concepto sobre un plano que, sin ser trascendencia, lo excede: el plano de inmanencia¹¹. 'Plano' intenta traducir el término

11 Sobre el plano de inmanencia, cf. *ibid.*, pp. 39-63.

francés *plan*, pero no recoge su polisemia. Deleuze habla de *plan* en su doble sentido, como plano y como plan. En el sentido estricto de plano, es un nivel distinto al concepto no es concepto y que hay que trazar como se traza un mapa. Deleuze suele contraponer esta imagen del plano con la del calco y la del camino. La imagen del camino es la imagen dialéctica de la actividad filosófica, que aún en sus planteamientos posthegelianos permanece atrapada en una trascendencia. El camino es dialéctico porque es un proceso con subidas escarpadas, obstáculos, cimas y bajadas, tendente siempre a alcanzar un fin. Todo ello refleja la dinámica de lo negativo que pone en movimiento la realidad hacia un fin que necesariamente tendrá que alcanzar. Pero si se rechaza toda trascendencia en el ejercicio filosófico del pensamiento, entonces hay que evitar subordinar la actividad humana a un fin último; y sin fin último no tiene sentido hablar de 'camino'. Propiamente, más que de seguir un camino que conduce a una meta, se trata de 'recorrer' un plano aquí la idea de camino es ya irrelevante. En ese recorrido a cada paso se alcanzan metas, pero ora aquí ora allí, de manera errática, porque recorrer un plano, sin caminos previos, dice Deleuze, es como trazar una línea abstracta¹².

El plano tampoco es un calco¹³. Hacer un calco es adaptarse fielmente a un modelo preestablecido, sea real o ideal. Construir un plano es trazar un guión para un proyecto. El plano es algo que sirve para hacer otras cosas, mientras que el calco es endógeno, sólo sirve para contemplarlo a él mismo. El término francés *plan* también significa proyecto, en la medida en que un plano es también una guía para llevar a efecto un plan. La actividad filosófica construye conceptos a la vez que traza un plano-plan, que es aquello que da 'sentido' a esos nuevos conceptos. Si en lugar de un plano, se hiciera un calco, los conceptos deberían limitarse a reflejar ese calco, que como 'reflejo' de lo real, pretende ascender así al privilegio de fundamento filosófico. Pero un plano está para ser utilizado, no contemplado. El plano es aquella instancia que da sentido a las construcciones conceptuales, pero no porque ellas sean su reflejo, sino porque recogen las singularidades, los acontecimientos, las líneas de interés trazadas en el plano. Por eso, otra diferencia es que el paradigma del calco intenta hacernos creer que lo natural del pensamiento es intentar recopilar todas las notas de lo real, es la concepción de la empresa filosófica como descripción: cuanto más completa, mejor reflejo será de lo real. Por el contrario, el plano no es una descripción, en el plano no interesa recoger todas las notas

12 La imagen de la 'línea abstracta' es la de un movimiento o un recorrido que es abstracto porque escapa a los esquemas, a las formas, a los procedimientos, a los itinerarios preconcebidos o instituidos. Deleuze ve realizada esta línea abstracta en las líneas pictóricas de Paul Klee, o en las líneas narrativas de Francis Scott Fitzgerald. En el ámbito filosófico es sin duda Nietzsche. Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., pp. 317-358.

13 Sobre la sustitución en filosofía del 'calco' por el 'plano' o 'mapa', cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., pp. 17-29.

de lo real, interesa seleccionar y dejar todas aquellas notas sin importancias, tópicas, sin relevancia. Trazar un plano es recoger líneas, puntos, vectores que presenten cierta singularidad, es recoger sólo singularidades. El pensamiento filosófico, cuando es tal, no se reduce a la tarea pedestre de acumulación de 'informaciones', sino a descubrir, recoger y conservar acontecimientos, notas, afectos, percepciones que presentan una singularidad marcada. Ciertamente, a menudo son acontecimientos, afectos y percepciones cotidianos, ya conocidos por 'todo el mundo', pero siempre que previamente les hayamos dado la vuelta y convertido en singularidades. Nos parece que el plano-plan deleuziano es como un cuadro de Paul Klee o una novela de Kafka. Mejor aún, como una composición de Stravinski o de Ligeti: configurar un plano musical —donde las líneas serían las fuerzas y tensiones que lo atraviesan— y no un proceso musical como en la tradición germánica desde Beethoven hasta Schönberg; pero un plano tal que haga posible que todo lo que caiga dentro de él adquiriera sentido musical, dejen su carácter común y usado y se conviertan en singularidades musicales así Ligeti, quien logra introducir incluso bocinas, gritos de manifestantes, onomatopeyas, etc¹⁴.

Todo este planteamiento del constructivismo filosófico aparece bien trazado en los dos textos que presentamos. Pertenecen a los últimos años del filósofo, y son los textos publicados de fecha más tardía. El primero es una entrevista de cierto carácter autobiográfico. En un filósofo que reivindicó como postura más eficaz para nuestra época el 'devenir imperceptible', es poco lícito hablar de 'biografía', o algo así habría que entenderlo de otra manera: en vez de biografía, anécdotas. Ellas indican más sobre el filósofo y su filosofía, que las reconstrucciones biográficas de la crítica historiográfica¹⁵. Sólo las anécdotas revelan las fuerzas que cruzan nuestros cuerpos y nos constituyen. El segundo texto es el último artículo publicado por Deleuze. Aquejado en toda su agudeza por una enfermedad crónica respiratoria la respiración artificial asistida le llevaría al suicidio en noviembre de ese mismo año, en estos últimos momentos de vida Deleuze sigue afirmando la vida como debe ser: como inmanencia absoluta. Afirmando, es decir, en sentido nietzscheano, no de manera teórica, sino comprendiéndola, sintiéndola, viviéndola como tal. La muerte no es ni la dimensión opuesta a la vida, ni su terminación, su acabamiento. Es un acontecimiento múltiple que se haya ya implícito en las formas de vida (las pequeñas muertes cotidianas que sufre nuestro cuerpo, y no sólo en las enfermedades, las que se producen en los cambios afectivos, etc.), y que sale a la luz como un corte, una ruptura, que no constituye la terminación o conclusión de la vida, sino su brusca pero jocosa interrupción. En el último año,

14 Cf. por ejemplo su ópera, *Le grand macabre* (1978).

15 Curiosamente, Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 21986, pp. 155-156) coincide en esto con Heidegger (*Heraklit*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 31994, secc. II, vol. 55, pp. 6-7), aunque ciertamente es una herencia nietzscheana

Deleuze volvía al problema que le había preocupado siempre: ¿qué es la inmanencia? O mejor, ¿cómo se determina la inmanencia? ¿cómo construir una auténtica filosofía de la inmanencia? Examinándolo nuevamente, bajo otro punto de vista, a través de otros conceptos, y hallaba entonces su expresión más feliz: la inmanencia es UNA vida y nada más¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLIEZ, E. (ed), *Gilles Deleuze, une vie philosophique: Rencontres Internationales, Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998.
- ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J. M., *Deleuze (1925-1995)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- (coord.), *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada: III Jornadas de Filosofía, Universidad de Zaragoza, 1996*. Zaragoza: Mira Editores, 1997.
- BALKE, F., *Gilles Deleuze (Einführungen)*. Frankfurt a.M.: Campus Vlg., 1998.
- *Gilles Deleuze, Fluchtlinien der Philosophie*. München: W. Fink, 1996.
- CHLADA, M., *Das Universum des Gilles Deleuze. Eine Einführung*. Aschaffenburg: Alibri, 2000.
- FERNÁNDEZ NAVEIRO, J. C., *El pensamiento de la diferencia en Gilles Deleuze*. Santiago de Compostela: Univ. de Santiago de Compostela, 1997.
- FERRERO CARRACEDO, L., *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999.
- GOODCHILD, P., *Gilles Deleuze and the Question of philosophy*. London: Associated Univ. Press, 1996.
- HARDT, M., *Gilles Deleuze: An apprenticeship in philosophy*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1993.
- HAYDEN, P., *Multiplicity and Becoming. The pluralist empiricism of Gilles Deleuze*. New York: Lang, 1998.
- MARTIN, J.-C., *Variations: la philosophie de Gilles Deleuze*. Lettre-préface de Gilles Deleuze. Paris: Payot, 1993.
- MENGUE, P., *Gilles Deleuze ou Le système du multiple*. Paris: Kimé, 1997.
- NAVARRO CASABONA, A., *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia: Librería Tirant lo Blanch, 2001.
- PARDO, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990 (reeditado en Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1994).
- STINGELIN, M., *Das Netzwerk von Gilles Deleuze. Immanenz auf Video und im Internet*. Berlin: Merve Vlg., 2000.

Marco Parmeggiani es profesor de Enseñanza secundaria y colaborador honorario en el área de Filosofía de la Universidad de Málaga. Es autor de *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento* (Málaga: Universidad de Málaga, 1997), y de *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche* (Málaga, Universidad de Málaga, 2001).

E-Mail: marcparmeggiani@airtel.net

16 Pondremos entre corchetes las notas a pie de página de Deleuze mismo.

El «Yo me acuerdo» de Gilles Deleuze

Entrevista realizada por Didier Eribon en 1993¹⁷

« Incluso cuando se escribe completamente solo,
hay una colaboración que se manifiesta. Tanta
gente es la que habla en cada uno de nosotros ».

ESCRIBIR. Yo no escribo contra alguien o contra algo. Para mí, escribir es un gesto absolutamente positivo: es decir lo que se admira y no, combatir lo que se detesta. Escribir para denunciar es el más bajo nivel del escribir.

En compensación, es verdad que escribir implica que haya algo que no va en el estado de la cuestión que se desea abordar. Que no se esté satisfecho. Diría entonces: yo escribo contra la idea ya hecha. Se escribe siempre contra las ideas ya hechas.

SARTRE. Sartre lo ha sido todo para mí. Sartre ha sido algo fenomenal. Durante la Ocupación, era una manera de existir en el ámbito intelectual. La gente que le reprocha el haber hecho representar sus piezas de teatro durante la Ocupación, es por que no las han leído. Hacer representar *Las moscas*: esto habría que compararlo con Verdi haciéndose representar ante los austríacos. Todos lo italianos entendían y gritaban bravo. Sabían que era un acto de resistencia. Es exactamente la misma situación con Sartre.

El ser y la nada fue como una bomba. Y en este caso no, como con *Las moscas*, porque se habría visto directamente en él un acto de resistencia. Sino porque era un deslumbramiento. Todo un libro, enorme, de pensamiento nuevo. ¡Qué choque! Lo leí en su aparición. Me acuerdo, me encontraba con Tournier, habíamos ido a comprarlo. Y lo devoramos. Sartre ha obsesionado a la gente de mi generación. Escribía novelas, teatro, y en aquel entonces todo el mundo quería hacer novelas o teatro. Todo el mundo lo imitaba. O estaba celoso, irritado... A mí me fascinaba. Estaba fascinado por Sartre. Y para mí, hay una novedad en Sartre que no se perderá nunca, una novedad para siempre.

17 *Le Nouvel Observateur*, 1619 (16-22 noviembre 1995), pp. 114-115.

Es como Bergson. No se puede leer a un gran autor sin descubrir en él una novedad eterna. Y si hoy en día se trata a Sartre o a Bergson como autores superados, es porque no se sabe descubrir la novedad que han tenido en su época. Y las dos cosas no hacen más que una: si no se sabe descubrir la novedad de un autor en su época, se deja escapar también la eterna novedad que lleva consigo. Ya no se sabe descubrir lo que es él para siempre. Entonces es el reino de los copiones, que son los primeros en arrojar al pasado lo que ellos han copiado.

CANGUILHEM. Cuando me presenté al concurso de entrada en la Escuela Normal Superior, fue Canguilhem quien me examinó en el oral de filosofía. Él me puso una buena nota, pero no era suficiente para recuperar mi retraso en las otras asignaturas. Me suspendieron, pero obtuve lo que se llamaba una beca de agregado. Como estaba ya la descentralización, la beca era para una universidad de provincias. Jean Hyppolite, que había sido mi profesor de *khâge* y que me quería mucho, me dijo: venid a Estrasburgo. Él había sido nombrado allí después de haber terminado su tesis sobre Hegel. No me instalé allí. Iba a Estrasburgo una vez a la semana, para cumplir con mi beca. Y allí asistía a los cursos de Canguilhem. Nos hablaba de autores que no conocíamos, de los que nunca habíamos oído hablar.

Cuando yo iba a Estrasburgo, como yo no vivía allí, lo veía mucho. Tenía una pequeña pandilla en torno suyo, y pertencí a esa pandilla de Canguilhem. Ha contado muchísimo para mí. Tanto sus enseñanzas como sus libros. De hecho, Canguilhem ha sido muy importante para todas las generaciones que han pasado por él, a partir de la mía. Se podría decir incluso que ha formado a todo el mundo o casi.

LACAN. Me localizó en el momento en que dio una sesión de su seminario sobre mi libro acerca de Sacher-Masoch¹⁸. Me dijeron, pero no supe nada más de ello, que empleó cerca de una hora sobre mi libro. Y después vino a pronunciar una conferencia en Lyon, donde yo enseñaba entonces. Nos montó un número absolutamente increíble. Fue allí donde lanzó su célebre fórmula: «El psicoanálisis lo puede hacer todo salvo volver inteligente a algún idiota». Después de la conferencia, vino a cenar a nuestra casa. Y como se acostaba muy tarde, se quedó mucho tiempo. Me acuerdo: era medianoche pasada y quería a toda costa un whisky especial. Esta velada fue verdaderamente una pesadilla. Mi único reencuentro importante con él fue después de la aparición de *El*

18 *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1967 (*Presentacion de Sacher-Masoch*, tr. A. M. García Martínez. Madrid: Taurus, 1973).

*Antiedipo*¹⁹. Estoy seguro que se lo tomó a mal. Debía estar resentido, con Félix y conmigo. Pero al fin, algunos meses más tarde, me convocó no hay otro término. Deseaba verme. Y fui allí. Me hizo esperar en su antecámara. Estaba llena de gente, no se sabía si eran enfermos, admiradoras, periodistas... Me hizo esperar mucho tiempo, incluso casi demasiado tiempo, y luego acabó por recibirme. Me hizo la lista de todos sus discípulos, diciendo que eran todos nulos (el único del que no dijo nada malo fue de Jacques-Alain Miller). Yo me divertía porque me acordaba de Binswanger contando una escena idéntica. Freud hablándole mal de Jones, de Abraham... Y Binswanger era lo bastante malicioso como para pensar que Freud debía decir las mismas cosas de él cuando no estaba allí. Por tanto, Lacan hablaba y todos pasaron por ello, salvo Miller. Y entonces me dijo: me hace falta alguien como usted.

MIL MESETAS. Este libro²⁰ es el mejor de los que hemos hecho juntos, Félix y yo. Y es lo mejor de todo lo que he hecho. Sí, puedo decir que es seguramente lo que yo he hecho mejor. No tuvo éxito, pero creo que era un libro muy bueno. ¿Porqué no tuvo éxito? El libro era quizás demasiado grueso. Y además, sobre todo la época ya no se daba.

MAYO DEL 68. Este período fue muy rico para la teoría. Si considero lo que he vivido a lo largo de mi vida, hubo al principio un periodo extremadamente pobre, me refiero a la guerra, desde luego. Después de la guerra, hubo una formidable explosión cultural e intelectual Y después vino el desierto, en los años '50. Y a continuación una salida del desierto, y de nuevo una época muy fuerte, en los años '60 (con la *nouvelle vague* en el cine, y en la teoría, digamos para resumir, Foucault y Lacan). En ese momento, aquello pululaba. Y después, actualmente, estamos de nuevo en el desierto. Pero no es irreversible. Hay que distinguir dos casos: para los que tienen una parte de su trabajo tras de sí no hay demasiados problemas, pueden continuar a escribir y a atravesar el desierto. Para alguien joven que tenga algo nuevo que decir, la situación es verdaderamente muy dura.

Lo que fue muy importante en esta época de la que hablábamos, los años 60, mayo del '68 y los pocos años que le siguieron y que verdaderamente se han terminado hoy, es lo que llamaría un nuevo funcionalismo, que no era más que uno con la filosofía concebida como actividad creadora de conceptos. Se

19 *L'Anti-oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972 (2ª edición aumentada 1973).

20 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980 (*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, tr. J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1988).

trataba de crear conceptos que funcionaran en un campo social dado. En el caso de Foucault es evidente, porque es él quien ha ido más lejos en esta creación de conceptos, con nociones como las de 'sociedad disciplinaria', que es a mi parecer un concepto esencial. Se trataba de conceptos que funcionaban en un campo de inmanencia. Y esto se oponía a dos cosas, bajo el punto de vista de la tradición filosófica: al recurso a la trascendencia y a una concepción reflexiva de la filosofía (la filosofía que reflexiona sobre).

En los períodos pobres, como ahora, hay siempre una restauración de la trascendencia y un retorno a la filosofía concebida como una 'reflexión sobre'. Es también un retorno a la filosofía universitaria. Por tanto, ahora es eso lo que hay que redescubrir: la filosofía como creación. No 'reflexionar sobre' sino crear conceptos; no intentar descubrir trascendencias, sino hacer funcionar los conceptos en campos de inmanencia.

MARX. No me he adherido nunca al partido comunista (tampoco me he psicoanalizado nunca, he escapado a todo eso). Y nunca he sido marxista antes de los años '60. Lo que me ha impedido ser comunista era ver lo que ellos obligaban a hacer a sus intelectuales.

Y además, tengo que decir que no era marxista porque en el fondo no conocía a Marx en aquella época.

He leído a Marx al mismo tiempo que a Nietzsche. Me pareció genial. Y para mí son conceptos siempre válidos. Hay allí dentro una crítica, una crítica radical. *El Antiedipo* y *Mil mesetas* están completamente atravesados por Marx, por el marxismo. Hoy en día puedo decir que me siento completamente marxista. El artículo que he publicado sobre la 'sociedad de control'²¹, por ejemplo, es completamente marxista, y sin embargo escribo sobre cosas que Marx no conocía.

No entiendo qué quiere decir la gente cuando pretenden que Marx se ha equivocado. Y aún menos cuando se dice que Marx ha muerto. Hay hoy tareas urgentes: nos hace falta analizar qué es el mercado mundial, cuáles son sus transformaciones. Y para ello, hay que pasar por Marx.

LIBRO. Mi próximo libro y será el último se llamará *Grandeza de Marx*.

PINTAR. Hoy en día ya no tengo ganas de escribir. Después de mi libro sobre Marx, creo que me plantearé dejar de escribir. Llegado ese momento, me pondré a pintar.

²¹ Incluido en *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990 (*Conversaciones*, tr. J. L. Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1995).

*La Inmanencia: una vida...*²²

¿QUÉ ES UN CAMPO TRASCENDENTAL? Se distingue de la experiencia en tanto que no remite a un objeto, ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Además se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por unos datos inmediatos de ese tipo: se hablará de empirismo trascendental, por oposición a todo lo que forma al mundo del sujeto y del objeto. Hay algo salvaje y potente en un empirismo trascendental de ese tipo. No es ciertamente el elemento de la sensación (empirismo simple), puesto que la sensación no es más que un corte en la corriente de conciencia absoluta. Es más bien, por muy próximas que estén dos sensaciones, el paso de una a otra como devenir, como aumento o disminución de potencia (cualidad virtual). Entonces, ¿hay que definir el campo trascendental por la pura conciencia inmediata sin objeto ni yo, en tanto que movimiento que no comienza ni termina? (Incluso la concepción espinosista del paso o de la cantidad de potencia recurre a la conciencia).

Pero la relación del campo trascendental con la conciencia es sólo de derecho. La conciencia sólo se convierte en un hecho si un sujeto es producido al mismo tiempo que su objeto, todos fuera del campo y apareciendo como «trascendentes». Al contrario, mientras la conciencia atraviese el campo trascendental a una velocidad infinita difundida por todas partes, no hay nada que pudiese revelarla²³. Es por ello que el campo trascendental no puede ser definido por su conciencia, que sin embargo le es coextensiva, pero substraída a toda revelación.

Lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, puesto que escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto²⁴. La inmanencia ab-

²² *Philosophie*, 47 (1-9-95), pp. 3-7

²³ [H. Bergson, *Matière et mémoire*: «como si reflejáramos sobre las superficies la luz que emana de ellas, luz que, propagándose siempre, no habría sido revelada nunca» *Oeuvres*. París: PUF, p. 186].

²⁴ [Cf. J. P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*. París: Vrin: Sartre presenta un campo trascendental sin sujeto, que reenvía a una conciencia impersonal, absoluta, inmanente: en relación a ésta, el sujeto y el objeto son «trascendentes» (pp. 74-87). Sobre James, cf. el análisis de David Lapoujade, «Le flux intensif de la conscience chez Williams James», *Philosophie*, 46 (junio 1995)].

soluta es en sí misma: ella no es en alguna cosa, no es inmanencia a alguna cosa, no depende de un objeto y no pertenece a un sujeto. En Spinoza, la inmanencia no lo es a la substancia, sino que la substancia y los modos son en la inmanencia. Cuando el sujeto y el objeto, que caen fuera del plano de inmanencia, son tomados como sujeto universal u objeto cualquiera a los que la inmanencia misma les es atribuida, resulta toda una desnaturalización de lo trascendental que no hace más que redoblar lo empírico (así en Kant), y una deformación de la inmanencia que se halla entonces incluida en lo trascendental. La inmanencia no remite a un Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia. Tan poco como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plan de inmanencia no se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo.

Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no es en nada es él mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud completas. Sólo en la medida en que, en su última filosofía, supera las aporías del sujeto y del objeto, Fichte presenta el campo trascendental como una vida, que no depende de un Ser ni está sometida a un Acto: conciencia inmediata absoluta cuya actividad ya no remite a un ser, pero no cesa de ponerse en una vida²⁵. El campo trascendental se convierte entonces en un auténtico plan de inmanencia que reintroduce el espinosismo en lo más profundo de la operación filosófica. ¿No es una aventura semejante la que le sobrevino a Main de Biran, en su «última filosofía» (aquella que él estaba demasiado cansado para sacar adelante), cuando descubría bajo la trascendencia del esfuerzo una vida inmanente absoluta? El campo trascendental se define como un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia como una vida.

¿Qué es la inmanencia? una vida... Nadie mejor que Dickens ha contado qué es una vida, teniendo en cuenta el artículo indefinido como indicio de lo trascendental. Un canalla, un mal sujeto despreciado por todos es llevado moribundo, y he aquí que aquellos que lo curan manifiestan una suerte de atención, de respeto, de amor por el más pequeño signo de vida del moribundo. Todo el mundo se afana por salvarlo, hasta el punto que en lo más profundo de su coma el hombre villano siente él mismo algo dulce que le penetra. Pero a

25 [Ya en la introducción a la *Doctrina de la ciencia*: «la intuición de la actividad pura que no es nada fijo, sino progreso, no un ser, sino una vida» *Oeuvres choisies de philosophie première*. París: Vrin, p. 274. Sobre la vida según Fichte, cf. *Initiation à la vie bienheureuse*, Aubier (y el comentario de Gueroult p. 9).

medida que vuelve a la vida, sus salvadores se vuelven más fríos, y él reencuentra toda su grosería, su mezquinidad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que ya no es más que la vida jugando con la muerte²⁶. La vida del individuo hace sitio a una vida impersonal, y por consiguiente singular, que suelta un puro elemento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Es una *haecceidad*, que ya no es individuación, sino singularización: una vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la hacía mala o buena. La vida de esa individualidad se borra en provecho de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida...

No debería ser incluida una vida en el simple momento en el que la vida individual afronta la universal muerte. *Una* vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa este o aquel sujeto viviente y que miden ciertos objetos vividos: vida inmanente llevándose los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y los objetos. Esta vida indefinida no tiene ella misma momentos, aunque estén muy próximos, sino solamente entretiempos, entre-momentos. No sobreviene ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde se ve el acontecimiento todavía por venir y ya llegado, en el absoluto de una conciencia inmediata. La obra novelesca de Lernet Holenia pone el acontecimiento en un entre-tiempo que puede engullir regimientos enteros. Las singularidades o los acontecimientos constitutivos de *una* vida coexisten con los accidentes de *la* vida correspondiente, pero no se agrupan ni se dividen de la misma manera. Se comunican entre ellos de una manera totalmente distinta a los individuos. Puede presentarse incluso que una vida singular prescindiera de toda individualidad, o de cualquier otro concomitante que la individualice. Por ejemplo, los niños pequeños se parecen todos y no tienen individualidad alguna; pero ellos tienen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los niños pequeños están atravesados de una vida de inmanencia que es pura potencia, e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades. Los indefinidos de una vida pierden toda indeterminación en la medida en que rellenan un plano de inmanencia o, lo que estrictamente viene a ser lo mismo, constituyen los elementos de un campo trascendental (la vida individual, en cambio, permanece inseparable de las determinaciones empíri-

26 [C. Dickens, *El amigo común*, III, cap. 3].

cas). Lo indefinido como tal no marca una determinación empírica, sino una determinación de inmanencia o una determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación de lo singular. El 'Un' no es el trascendente que puede incluso contener la inmanencia, sino lo inmanente contenido en un campo trascendental. 'Un' es siempre el indicio de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida... Podemos siempre invocar un trascendente que caiga fuera del plano de inmanencia, o incluso que se lo atribuya, seguirá quedando que toda trascendencia se constituye únicamente en la corriente de conciencia inmanente propia a ese plano²⁷. La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia.

Una vida no contiene más que virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad, sino que se implica en un proceso de actualización siguiendo el plano que le da su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado vivido que hacen que llegue. El plano de inmanencia mismo se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los que se atribuye. Pero, por muy separables que sean de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, tanto como los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. Los acontecimientos o singularidades dan al plano toda las virtualidades propias de ellos, como el plano de inmanencia da a los acontecimientos virtuales una plena realidad. El acontecimiento considerado como no-actualizado (indefinido) no carece de nada. Basta con ponerlo en relación con sus concomitantes: un campo trascendental, un plano de inmanencia, una vida, unas singularidades. Una herida se encarna o se actualiza en un estado de cosas y en un vivido; pero es ella misma un puro virtual sobre el plano de inmanencia que nos arrastra en una vida. Mi herida existe antes que yo...²⁸ No una trascendencia de la herida como actualidad superior, sino su inmanencia como virtualidad en el seno siempre de un medio (campo o plano). Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental, y las formas posibles que los actualizan y que los transforman en algo trascendente.

27 [Incluso Husserl lo reconoce: «El ser del mundo es necesariamente trascendente a la conciencia, incluso en la evidencia originaria, y en ella permanece necesariamente trascendente. Pero esto no cambia nada al hecho que toda trascendencia se constituye únicamente en la vida de la conciencia, como inseparablemente ligada a esta vida...» *Méditations cartésiennes*. París: Vrin, p. 52. Éste será el punto de partida del texto de Sartre].

28 [Cf. J. Bousquet, *Les capitals*, Le Cercle du livre].